

Telmo Caria\*

*Análise Social*, vol. XLIII (4.º), 2008, 749-773

## O uso do conceito de cultura na investigação sobre profissões

A problematização do conceito de cultura em ciências sociais é antiga e tem tido inúmeras abordagens. Este artigo visa explicitar o uso que temos dado ao conceito quando o inserimos em estratégias de investigação sobre as culturas profissionais. Para o efeito desenvolvemos uma síntese da diversidade de posições e metodologias das ciências sociais que usam o conceito de cultura (epistemologias da cultura) e, com base numa perspectiva inspirada na fenomenologia, nas contribuições de Anthony Giddens e Claude Dubar e numa visão crítica sobre o conceito de prática social em Pierre Bourdieu, propomos uma outra configuração para o objecto cultura (epistemologia da cultura-conjuntura) quando aplicado à análise da actividade de grupos de trabalho técnico-intelectual.

**Palavras-chave:** cultura profissional; conjuntura; formas identitárias; *histerese* da estrutura social.

### Uses of the concept of culture in research on the professions

Analysis of the concept of culture in the social sciences has a long history and has been approached in many different ways. This article seeks to explain its use in the context of strategies for researching the cultures of the professions. We have summarized the different positions and methodologies in the social sciences relating to the concept of culture (epistemologies of culture). Our approach is phenomenologically-based, using the contributions of Anthony Giddens and Claude Dubar, and adopts a critical stance toward Pierre Bourdieu's concept of social practice. We offer a different view of culture as object (the epistemology of culture-conjuncture) when used to analyze the work of technical and intellectual working groups.

**Keywords:** professional culture; conjuncture; identitarian forms; *hysteresis* of social structure.

A investigação empírica e os escritos teóricos que tenho desenvolvido sobre a análise do trabalho e do saber em grupos profissionais têm como centro o conceito de cultura profissional, transformando-o progressivamente em “âncora” de toda a problemática teórico-metodológica aplicada a estes grupos. No quadro da comunicação e da interacção com investigadores que

---

\* Departamento de Economia, Sociologia e Gestão, Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, Av. Almeida Lucena, 1, 5000-660, Vila Real, Portugal. e-mail: [tcaria@utad.pt](mailto:tcaria@utad.pt).

trabalham neste tema, no âmbito da sociologia e das ciências da educação, tenho dado especial atenção ao objecto “profissionalismo” e “profissional”, procurando detalhar o modo como podem ser concebidas as relações entre educação, trabalho e conhecimento em diversos grupos profissionais (Caria, 2000, 2001, 2002a, 2005a, 2005b e 2006a).

Igual preocupação não tenho tido com o conceito de cultura, sendo que este conceito apresenta maior ambiguidade e maior diversidade de usos nas ciências sociais (CS). Trata-se de um dos conceitos mais centrais ao recente debate sobre as transformações que actualmente as sociedades capitalistas atravessam (Alexander, 2000; Beck, 1998). A minha experiência académica indica-me que a “guerra sobre a verdade da cultura” é acesa e a confusão para os iniciantes das CS é em muitos casos geradora de enormes frustrações na aprendizagem. Daí que não seja de estranhar as reticências que tive no passado em tratar com maior detalhe a noção de cultura (Caria, 2005b).

Tentando ultrapassar as minhas próprias hesitações, proponho-me neste artigo tornar mais explícito o modo como conceptualizo *cultura* e como lido, de modo mais ou menos crítico, com as diversas tradições sociológicas e antropológicas das ciências sociais que se dedicaram a este objecto teórico. Proponho-me também situar a nossa linha de investigação<sup>1</sup> por relação ao modo como a cultura tem sido inserida em estudos empíricos sobre as profissões.

Muito daquilo que irei desenvolver deve ser visto como um esboço que, penso, permitirá abrir pontes de diálogo com outros investigadores que têm usado este conceito noutras temáticas ou noções próximas no estudo sobre as profissões. Posso ainda acrescentar que este texto corresponde hoje a uma escolha teórico-metodológica, mas em 1998-1999, no início do nosso percurso de investigação sobre grupos profissionais, tratava-se de uma estratégia prática que apenas sabia o que não queria: a análise das culturas profissionais não se deveria confundir, ou reduzir, com/aos estudos empíricos sobre identidades e representações profissionais ou sobre poderes implícitos à prática profissional.

## AS TEORIAS SOCIAIS DA CULTURA

Sabemos que o objecto *cultura* tem uma longa tradição de investigação em ciências sociais (CS). Não pretendo aqui fazer a sua história, nem sequer fazer uma revisão crítica geral do seu uso nas ciências sociais. Outros, no âmbito da sociologia, da antropologia e dos estudos culturais, como, por

---

<sup>1</sup> Digo “nossas” porque estas procuras estendem-se a um grupo de investigação maior, do qual faço parte (cf. <http://home.utad.pt/aspti/>). Assim, em todo o texto, sempre que usar a primeira pessoa do plural, estarei a tomar como referência o nosso grupo de investigação ASPTI (Análise Social do Saber Profissional em Trabalho Técnico-Intelectual).

exemplo, Eagleton (2003), Bauman (2000), Cuche (1999) e Clifford (1998), já o fizeram com suficiente riqueza e detalhe.

É claro que estes autores, bem como os outros que de seguida serão directamente referenciados ao conceito de cultura, perfilham perspectivas teóricas nem sempre compatíveis umas com as outras. Daí a necessidade de desenvolver, neste artigo, uma síntese própria que desvalorize contradições e faça uma reinterpretação destas contribuições, tendo em vista o seu uso na investigação empírica sobre grupos profissionais. Para este objectivo irei desenvolver nesta secção um quadro-síntese dos vários modos científicos de pensar e usar *cultura*. Para facilitar a exposição farei o agrupamento dos vários posicionamentos científico-metodológicos sobre o conceito, designando-os por *epistemologias da cultura*.

#### EPISTEMOLOGIAS DA CULTURA

Para poder desenvolver um quadro-síntese sobre as *epistemologias da cultura* será importante começar por afirmar, com base nas abordagens histórico-teóricas de cultura atrás indicadas, que penso ser hoje consensual considerar que a conceptualização de cultura assenta nos seguintes pressupostos:

- A cultura como actividade humana deixou de ser concebida como oposta a determinações naturalistas ou idealistas, passando a conter a dualidade inato/aquirido (cf. Nunes, 2007), fazer/pensar e constrangimento/liberdade;
- A cultura tem hoje um valor predominantemente descrito, e não normativo ou hierárquico, resultado da sua dissociação, por influência do romantismo, do conceito evolucionista e iluminista de civilização;
- A cultura é concebida, tendencialmente, como uma actividade predominantemente contextual, e não universalista, por influência da crítica pós-moderna às relações entre poder e cultura.

Destes pressupostos penso poder deduzir e antecipar — também com base numa interpretação crítica das contribuições sociológicas e antropológicas de Geertz (1973), Schutz (1993), Sahlins (1980), Bourdieu (1972)<sup>2</sup>, Miranda (2002), Pharo (1993 e 1997), Queiroz e Ziotkowski (1997) — os princípios que me permitem formalizar e desenvolver uma visão integrada sobre as várias epistemologias da cultura, a saber:

- Cultura é uma construção social e histórica capaz de produzir uma *identidade* colectiva inscrita numa relação social com “o outro”, resultante de miscigenações variadas;

---

<sup>2</sup> Para melhor se perceber o modo como reinterpreto esta obra clássica de Bourdieu, cf. Caria (2002b e 2004).

- Cultura é uma *prática* social indissociável da análise das dimensões simbólicas do social, e nunca uma prática social divorciada das construções simbólicas dos actores sociais, ou vice-versa;
- Cultura é uma *reflexividade* que começa por se expressar no uso de saberes práticos na interacção social e por isso não parte apenas da produção e expressão discursivas.

Nestes princípios está subjacente a ideia de que para problematizar a cultura, no quadro da actual teoria social, temos sempre de tratar simultaneamente de três tópicos: a prática social, a reflexividade na interacção social e as formas identitárias associadas às relações sociais. Como mostrarei de seguida, é a configuração das relações entre estes três tópicos que permitirá distinguir as consideradas epistemologias da cultura. De entre as configurações possíveis, defenderei a epistemologia que, julgo, melhor descreve a estratégia de investigação que temos seguido nos estudos sobre grupos profissionais.

#### EPISTEMOLOGIA DA CULTURA-INFORMAÇÃO (EXTERIOR À PRÁTICA)

O primeiro tipo de epistemologia sobre o objecto cultura não o faz, nem o pensa, como uma prática social. É a noção que está mais próxima do senso comum. Provém daqueles que estão menos familiarizados com a versão antropológica de cultura e que, por isso, tendem a entendê-la como algo relativo a um campo especializado de acção, qualificando-a ou conotando-a com a posse de recursos especializados nos campos da arte, da ciência, etc. Vêem-na como um capital de recursos acumulável, ou como um património cultural, transmissível, numa certa área do saber e da experiência formal (Silva, 2006).

Quando a cultura não é vista como um recurso especializado, é porque é entendida como algo absolutamente disseminado na sociedade: um senso comum esclarecido ou uma cultura geral legítima (por exemplo, científica ou humanística). Neste caso, a cultura é analisada a partir do conceito de *representação social*, inspirado na psicologia social (Roussiau e Bonardi, 2001), confundindo-se com a subjectividade social do indivíduo, acessível através da análise do conteúdo dos discursos e, por isso, mantendo a sua exterioridade face às práticas sociais. Os discursos dos actores sociais são analisados para se poderem identificar os elementos constituintes centrais (significações) dos sistemas de representações e, de seguida, detectam-se prioridades e ordens nessas significações, de modo a poder-se qualificar a subjectividade dos indivíduos pelo agrupamento de tipos de sistemas de representação social.

Em conclusão, esta epistemologia toma a cultura sempre como algo exterior à prática social: (1) como sinónimo de recurso capitalizável e transmissível, potenciada através de uma abordagem quantitativa do social;

(2) como representação ou conteúdo de conhecimento, inerente à reflexividade social de cada indivíduo. A acção e a interacção social, a vivência das situações sociais, não são tomadas em consideração, porque a “aparência” da cultura não é valorizada (Nunes, 2001; Miranda, 2002, pp. 20-22). O que conta é o que a cultura “esconde” na sua relevância informacional: como potencial de recursos a usar pelo indivíduo ou como forma abstracta de organização dos conteúdos do conhecimento social (sistemas de representações sociais).

Ainda sobre esta epistemologia da cultura, será de assinalar que a noção de *representação* tem também uma raiz psicológico-cognitivista. Nesta acepção, a representação é entendida como esquema de organização mental-formal dos conteúdos informativos e significações sociais disponíveis, sendo por isso, também aqui, um objecto de análise exterior à prática social (Pharo *et al.*, 2003). Assim, a visão cognitivista da representação, muito usual na psicologia social, tende a não contemplar qualquer contribuição fenomenológica porque se exclui a possibilidade de as representações/percepções começarem por existir enquanto cognições incorporadas e experienciais relativas à interacção do indivíduo/corpo com o meio externo (Merleau-Ponty, 1999; Varela *et al.*, 2003; Lencastre, 2006).

#### EPISTEMOLOGIA DA CULTURA PRATICISTA (EXTERIOR À INTERACÇÃO SOCIAL)

Inversamente, aqueles que estão mais próximos de uma conceptualização antropológica de cultura desenvolvem um modo de pensar e fazer esta investigação em que ela é apenas, ou principalmente, uma prática social determinada por condições e posições sociais. A cultura é prática, é quotidiano vivido, e desse modo é inconsciente, é estrutura social fora da consciência: um *habitus*. A influência de Pierre Bourdieu nesta epistemologia é determinante porque, ao tomarem-se por objecto os conteúdos de conhecimento (as representações e significações sociais) que eventualmente são manipulados na interacção social, passa-se a falar de representações da prática (ou discursos) e a vê-las apenas como racionalizações dos processos de dominação e de luta simbólica do(s) poder(es) num dado campo social. Nesta acepção, pressupõe-se que o sentido da acção (toda a significação social, incluindo as suas expressões ideológicas) é uma consequência dos processos de produção de poder e violência simbólica (Bourdieu, 1989).

Ao contrário da epistemologia anterior, esta visão toma a cultura como expressão de uma subjectividade social própria (uma representação social resultante de um *habitus*), mas vê-a como um jogo social que mascara os interesses práticos existentes (*ilusão*) (Bourdieu e Wacquant, 1992, pp. 91-115), sendo destes, e apenas destes, que se pode partir para a explicação das representações da prática: as representações da acção são sempre consequência das práticas sociais e dos seus interesses objectivos de luta e competição num dado campo social.

A visão antropológica que toma as significações sociais como expressão de identidades inscritas em práticas na interacção social não é considerada porque as significações são sempre um efeito social, político-simbólico, resultante de uma cultura incorporada, não consciente (um *habitus*), determinada por condições e posições sociais.

Nesta mesma linha de investigação, Silva (1994) e Costa (1999) usam a noção de “práticas culturais” para se referirem a práticas sociais colectivas que dariam conta de “culturas populares artesanais”, da “pequena cultura” ou de “culturas locais”. Abordam-se as identidades culturais como “formas simbólicas populares”, com génese exterior aos campos da cultura, dando especial relevância aos actores sociais (líderes associativos ou animadores sócio-culturais, formais ou informais, de uma dada colectividade social) que seriam os protagonistas centrais da transformação da dimensão simbólica das práticas sociais (Madureira-Pinto, 1985<sup>3</sup>) numa cultura local passível de ser legitimada como prática de um subcampo cultural. Também aqui o conceito de cultura não tem um tratamento autónomo porque, para se dar conta da transformação simbólica de uma dada cultura popular, Costa (1999, pp. 289-415) usa o conceito de *quadro de interacção*: as disposições práticas do *habitus* + as práticas culturais, como parte de subcampos culturais, + a morfologia e ecologia densa que facilitaria a existência de uma colectividade no local + a rede/capital social de base local. Dimensões de análise nas quais as significações, manipuladas na interacção pelos actores sociais, não são objecto específico de análise.

Acrescente-se, em jeito de conclusão, que esta epistemologia está em condições de salientar a dimensão identitária das práticas sociais na medida em que os recursos culturais e simbólicos, mobilizados por uma certa categoria social de agentes, possam ser reinvestidos/recodificados num sentido não prático necessário ao desenvolvimento de estratégias e lutas simbólicas. Deste modo, como dissemos, a reflexividade dos agentes sociais tem de se expressar em conhecimentos, obras e discursos formais e/ou abstractos, descontextualizados da interacção social, ainda que referenciados a práticas sociais e a disposições associadas.

#### EPISTEMOLOGIAS DA CULTURA-CONSTRANGIMENTO (EXTERIOR À REFLEXIVIDADE)

Existe outro grupo de epistemologias (mais duas) dedicadas à cultura que, contrariamente às anteriores, supõem um objecto que contém práticas

---

<sup>3</sup> Nesta linha de investigação, entendo que o conceito central para pensar a cultura é o de “dimensão simbólica da prática social”, retirado desta obra de Madureira-Pinto.

e significações sociais associadas, mutuamente interdependentes, que se expressam em identidades sociais e que, ao invés das anteriores epistemologias, não teriam relação directa com condições, posições ou recursos sociais. Assim, a cultura seria um objecto de análise absolutamente autónomo da estrutura social, com efeitos próprios na organização da sociedade.

Esta epistemologia tem uma relação muito próxima com a tradição de pensamento de língua inglesa na antropologia social e na sociologia. Ambas enfatizam o valor do constrangimento social da cultura sobre a prática social, que se exprimiria na interdependência entre prática e identidade social e que teria como consequência a interiorização individualizada de uma norma, sistema ou estrutura simbólica, sendo que estes começariam por ser exteriores à reflexividade social. Assim, a cultura-constrangimento pressupõe sempre a existência de uma ordem simbólica homogénea maior da qual derivariam práticas e identidades associadas. Tradicionalmente, parte-se de uma definição descritiva: a cultura é o conjunto de crenças, costumes e valores que se manifestam nas inter-relações entre os indivíduos e o conjunto de uma dada sociedade (Giddens, 1997, pp. 46-47). É claro que dentro desta descrição importa saber como é que este conjunto se configura. Na orientação desta epistemologia, a configuração pressupõe sempre evidenciar uma ordem cultural de natureza normativa ou de natureza estrutural.

#### *A ordem normativa*

Uma das formas de desenvolver uma configuração ordenada e normalizada do objecto cultura tem a marca do funcionalismo e tende a exprimir-se através da noção de sistema cultural ou de função cultural da estrutura social (Bauman, 2000, pp. 33-43). Nesta epistemologia, a cultura é vista como um constrangimento normativo: a cultura é um conjunto de crenças, valores e costumes que, sendo interiorizados, na forma moral, determinam a conduta social. Esta determinação pode supor interpretações heterogéneas do *self* sobre o sistema cultural, que se relacionam, de uma forma desigual, com sistemas de papéis e estatutos sociais e que se concretizam e expressam numa norma cultural geral.

Cultura é sempre igual à integração do sistema social ou, na versão culturalista do funcionalismo, é igual à integração/interpretação do indivíduo no papel social, podendo ser observada na interacção social ou medida pelo grau de adesão a valores ou de posicionamento em escalas de atitudes. Portanto, a cultura-norma é sinónimo de identidade e unidade social, porque se pressupõe uma homogeneidade (que pode incluir desvios e disfunções sociais) que se expressa nos conceitos de comunidade ou de instituição.

Neste contexto, toda a cultura indica uma norma de “boa conduta” e é sempre abordada como um objecto presente na prática social, por via das

significações que estão inscritas na noção de acção social. Estas duas entidades irão controlar e sancionar os indivíduos ou os grupos sociais e por esta via preservam e reproduzem uma singularidade institucional, ou uma singularidade comunitária, que se traduz na construção de identidades sociais funcionalmente adequadas: interiorização do social no individual ou adequação das instituições existentes às funções necessárias à ordem moral.

Saliente-se que, nesta epistemologia, grande parte da análise do objecto cultura se centra nos processos interpretativos da norma. No entanto, estas práticas não são exclusivamente interpretativas, porque as questões da autoridade e do controlo social são tão ou mais relevantes quanto as da significação social (Queiroz e Ziotkowski, 1997, pp. 25-56).

#### *A ordem estrutural*

Inspirada na semiologia e na linguística, a cultura pode ser abordada também como estrutura de sentido do mundo social: uma estrutura simbólica. Numa versão estruturalista desta epistemologia, a cultura seria um corpo de regras semânticas e sintácticas aplicadas ao social: uma gramática social exterior à fala/prática dos actores sociais (Bauman, 2000, pp. 47-86), que se expressaria em invariantes semântico-sociais e sintáctico-sociais, a-históricas, ligadas à vida humana em sociedade. Numa versão mais recente, esta epistemologia perde o seu carácter estruturalista, porque enfatiza a heterogeneidade da actividade simbólica através das práticas de interpretação do mundo social (escritas ou orais) relativas à pragmática (sempre contextual) das configurações de signos e símbolos étnico-sociais. Assim, os padrões de crenças, de valores e de costumes expressam-se em interpretações diversas, sendo estas arbitrárias face à realidade e à ecologia das coisas do mundo.

Nesta epistemologia da cultura supõe-se que as práticas interpretativas e heterogéneas do mundo são colectivas e históricas e que podem por isso ser comparadas e traduzidas (serem interculturais ou transculturais entre grupos, épocas e povos), sem que tenham de revelar elementos de invariância (serem embriões de regras de gramática social). Em conclusão, nesta orientação a cultura é uma prática, mas ao mesmo tempo é apenas uma representação simbólica do mundo: a cultura é vista tão-só como uma prática interpretativa (Cuche, 1999, pp. 67-75; Geertz, 1973, pp. 87-233, e 1986).

Trata-se, assim, de um regresso ao objecto cultura enquanto representação/conteúdo de conhecimento, embora agora seja investido pelos actores sociais para gerar significação social. A estrutura configura práticas de interpretação (ou práticas discursivas), simultaneamente singulares e colectivas, e que têm (podem ter?) algum valor de constrangimento estrutural caso se continue a admitir alguma noção de universalidade na cultura humana.



Numa versão relativista desta epistemologia, a noção de universalidade cultural perde-se totalmente, porque toda a cultura é reduzida apenas à sua dimensão contextual e a sua prática é reduzida à dimensão interpretativa: toda a realidade é apenas um discurso arbitrário (Hekman, 1990).

#### DA IDENTIDADE PROFISSIONAL ESTATUTÁRIA À DIFERENCIAÇÃO SÓCIO-ORGANIZACIONAL

O quadro-síntese sobre as epistemologias que acabei de expor não pretende, como escrevi atrás, ser exaustivo quanto à diversidade de possibilidades de uso científico da cultura. Ele visa principalmente pôr em evidência as configurações que podem ser atribuídas aos três tópicos atrás indicados (prática, reflexividade e identidade), sendo certo que é a partir deles que fundamentarei o uso deste conceito na análise dos grupos profissionais. Vejamos com maior precisão as nossas principais hipóteses, aplicadas ao nosso objecto de investigação, a cultura profissional.

#### INTERACÇÃO SOCIAL E CULTURA

Como referi, numa visão fenomenológica da cognição, a cultura é uma prática social que se incorpora (encarna) através das vivências dos actores sociais. Não é apenas uma representação mental ou discursiva, nem é apenas uma incorporação inconsciente. Não é um esquema prático (*habitus*), nem um esquema discursivo (*episteme* ou regime de verdade — cf. Filipe, 2008, pp. 459-539), é uma consciência prática. Para ser consciência prática, a cultura só pode existir na interacção social e, portanto, na reciprocidade de sentido que a comunicação verbal e não verbal exige (Giddens, 1989).

Como vimos, também não subscrevo a ideia de uma cultura que opera como constrangimento, nem a vejo como determinada por qualquer ordem social ou simbólica. Ao ser consciência prática não tem de reproduzir (nem tem de decorrer de) uma qualquer entidade ou essência social oculta, exterior ao sujeito, que fundamentaria a sociedade ou a acção social. Assim, a cultura expressa uma identidade social, como consciência (colectiva e individual) de uma interdependência (sem automatismos sociais) entre prática social e condições sociais e históricas dadas (os constrangimentos e as estruturas sociais e simbólicas).

Mas a cultura, para além de ser uma expressão identitária, de mediação reflexiva dos actores sociais entre práticas e condições sociais, tem uma génese que deriva e que se actualiza em função das relações intersubjectivas com o “outro”. Esta génese está, do meu ponto de vista, na reflexividade que se constrói na interacção social, embora isso não implique que não esteja articulada com a reprodução das estruturas e dos sistemas sociais e simbó-

licos, dado a cultura inscrever-se, pelo uso (desigual) de regras e recursos, na rotinização da vida social (Giddens, 1989).

Em consequência, numa primeira aproximação, subscrevo a concepção de Giddens (1979) de uma dualidade entre agência/acção e estruturas sociais, mas, numa segunda aproximação, pretendo ir mais longe. Pretendo perceber esta dualidade do ponto de vista da primeira: da acção social, quando esta começa por se desenvolver na consciência prática dos actores na interacção social, isto é, na sua génese microssocial e não apenas na forma da *reflexividade institucional* (cf. Giddens, 1992) dos profissionais que possuem um elevado capital escolar e simbólico (Caria, 2006a). Noutros textos tenho explicado que a consciência prática em interacção se expressa em significações sociais que decorrem de uma actividade sociocognitiva (Caria, 2007a), actividade que associa práticas sociais, saber experiencial em situação (capaz de lidar com a singularidade das pessoas e as contingências do social) e uso do conhecimento abstracto em contexto de acção (capaz de pensar os efeitos possíveis da acção por relação a regularidades sociais conhecidas).

Em conclusão, a epistemologia da cultura que pretendemos conceber não é uma mediação identitária ou representacional. É uma *reflexividade interactiva* (cf. Caria, 2007a e 2007b) que só ganha autonomia teórico-empírica porque se destina, preferencialmente, à análise do trabalho e do conhecimento nos grupos profissionais que têm a função de desenvolver a reflexividade institucional da modernidade e que, ao mesmo tempo, são práticos, porque têm de recontextualizar o conhecimento abstracto em saberes experienciais e em práticas em situação, para serem capazes de intervir socialmente com legitimidade, eficácia estratégica e especificidade contextual (Caria, 2002a e 2004).

Penso que para melhor explicitar esta epistemologia da cultura há que desenvolver três linhas de argumentação. Na primeira, como veremos de seguida, é preciso perceber a relação que existe entre a história das condições sociais e os processos de mediação identitária. Na segunda, como veremos na secção “transição pós-moderna e profissionalismo”, 2.3, é preciso perceber a relação entre conhecimento e modernidade reflexiva e daí retirar consequências para as identificações profissionais. Por fim, na secção “Epistemologia da cultura-conjuntura”, na qual chegarei à completa explicitação da nossa proposta epistemológica sobre cultura, será necessário esclarecer a relação entre reflexividade e prática social.

#### IDENTIDADE E CONDIÇÕES SÓCIO-HISTÓRICAS

Toda a teoria social sobre as identidades tem uma contextualização histórica que lhe dá uma pertinência e uma validade temporal limitada: na análise do objecto cultura não se pode deixar de ter em conta que este é, simultaneamente, parte e produtor simbólico da própria história social. Logo, o

entendimento que se tem das teorias da identidade, dado o seu impacto na definição da “verdade do mundo social”, não é apenas uma questão de escolha de escolas ou tradições de pensamento.

Inspirado em Claude Dubar (2000, pp. 15-56), direi que a história das relações sociais dá forma às identidades, sem que para isso tenhamos de nos deter nos conteúdos e significações destas. Este autor conceptualiza e descreve o conceito de *forma identitária* como modalidade de organização e inscrição da subjectividade colectiva nas relações sociais. Deste modo, podemos dizer, seguindo de perto este autor, que: (1) as sociedades pré-modernas, cujas relações sociais são indissociáveis do interpessoal e do face a face, supõem a existência de *formas identitárias comunitárias*; (2) as sociedades da *modernidade simples* (Giddens *et al.*, 2000), cujas relações sociais se descontextualizaram, supõem instituições capazes de socializar as novas gerações, num enquadramento de anonimato social e de ideologia individualista, tendo como consequência *formas identitárias estatutárias* (institucionalizadas, por exemplo, na forma de identidades corporativistas, classistas, sexistas, nacionalistas, etc.); (3) as sociedades da *modernidade tardia* (Giddens *et al.*, 2000), cujas instituições revelam continuadas crises de legitimidade, supõem competências reflexivas acrescidas ao nível individual e, em consequência, *formas identitárias narrativas* que visam maximizar a adaptabilidade e flexibilidade dos indivíduos face à progressiva incerteza no reconhecimento do sentido mútuo da acção (Filipe, 2008, pp. 201-409) e relativizar a ordem simbólica de um mundo cada vez mais multicultural por via de identidades pessoais híbridas (Magalhães, 2001). Seguindo o modelo de análise de Dubar, falta referir uma outra forma identitária: a *forma reflexiva*, na qual a dimensão colectiva ressurgiu para, aparentemente, melhor articular as narrativas individuais através de projectos de acção colectivos.

A *forma identitária reflexiva*, lamentavelmente, é a menos formalizada e descrita por este autor. No entanto, penso que é este o formato histórico que tenho por referência quando abordo as culturas profissionais, porque, como enunciei atrás, só é possível desenvolver-se nos grupos sociais que nas nossas sociedades preenchem, cumulativamente, duas condições: (1) nos grupos profissionais que estiveram mais sujeitos aos processos de modernização e que por isso tiveram de reconfigurar o seu estatuto social, dependente de instituições, em poder profissional e em organizações; (2) nos grupos profissionais que, por realizarem trabalho técnico-intelectual (Caria, 2005a), estão mais permeáveis às solicitações da *modernidade reflexiva* (Giddens *et al.*, 2000).

A cultura profissional refere-se à transição de identidades estatutárias (formas modernas simples de institucionalização de pertenças e/ou destinos sociais de classe social, género, etnia, nação, etc.) para identidades narrativas, no contexto das solidariedades orgânicas e das racionalidades instrumentais e mercantis do mundo social global. A nossa hipótese é que ela

constitua uma *forma identitária* de um tipo histórico particular, porque específico às sociedades modernas em transição reflexiva.

Em Portugal existem estudos sócio-históricos sobre o profissionalismo que elucidam com bastante rigor teórico e detalhe empírico a construção histórica das *formas estatutárias da identidade* para o caso dos professores (Nóvoa, 1987), dos assistentes sociais (Martins, 1999), dos farmacêuticos (Rocha, 2004) e dos economistas (Gonçalves, 2006). Nestes estudos, o centro da sua análise está situado nas transições históricas pós-tradicionais, onde se destaca o papel central do Estado, do associativismo de tipo corporativo e das universidades na (re)configuração do discurso e do poder profissional. Os processos pós-modernos de transição reflexiva não são salientados, em virtude dos limites impostos pelos períodos históricos em análise, embora o estudo de Cristina Rocha sobre os farmacêuticos tenha maior actualidade, quando refere a emergência de um profissionalismo ético, face à relevância do mercado e à definição liberal da prática que sempre existiu nesta ocupação.

Esta maior relevância, na história social do profissionalismo, do efeito do mercado na reconfiguração das formas identitárias estatutárias em períodos históricos mais recentes pode ser encontrada nos estudos sobre os arquitectos (Gomes, 2000), sobre os jornalistas (Fidalgo, 2006) e sobre os técnicos de cardiopneumologia (Tavares, 2007).

Em qualquer caso, a totalidade destes estudos não tem uma relevância directa para a problemática das culturas profissionais, porque, ao privilegiar análises macro, descarta o estudo das práticas profissionais em situação e da reflexividade/identidade que lhes pode estar associada no plano micro da interacção social.

#### TRANSIÇÃO PÓS-MODERNA E PROFISSIONALISMO

Pensamos que as contribuições de Dubet (2002) e de Bauman (2007) — a primeira porque directamente relacionada com o objecto profissões e a segunda por estar relacionada com o tema do conhecimento nas relações multiculturais — permitem elucidar melhor o momento histórico em que nos encontramos e o lugar que o objecto cultura profissional pode ocupar na problematização do profissionalismo como forma identitária reflexiva. Sendo assim, reafirmo a ideia de que situamos o objecto cultura profissional nos processos de transição societal em que a reflexividade social migra de formas identitárias estatutárias para formas narrativas, ainda que seja o particularismo colectivo da forma reflexiva que nos interessa.

Dentro desta formulação, pergunto: será que as culturas profissionais podem surgir como formas reflexivas embrionárias associadas à reconfigu-

ração das identidades estatutárias do profissionalismo, apesar da pressão das “organizações racionais” e do mercado global?

A minha resposta está na tese de François Dubet (2002) sobre o “fim do programa institucional”. Seguindo de perto este autor, podemos dizer que as identidades estatutárias são tributárias de processos de socialização e integração societal que dependem de uma ordem moral abstracta que é interiorizada pelos indivíduos em funções técnicas e papéis sociais: as instituições sociais. Na regulação macro deste processo institucional é essencial o papel do Estado-nação, pois é ele que promove uma representação de totalidade integrada do social e que arbitra os conflitos de legitimidade nos vários campos sociais (relações de força nas várias áreas funcionais da sociedade) de forma a garantir a integração efectiva e histórica de uma dada sociedade nacional (Dubet e Martuccelli, 1998).

O efeito desregulador do mercado capitalista mundial e o efeito desinstitucionalizador dos Estados nacionais face à sua fraqueza para intervir ao nível global (Fernandes, 2006) conjugam-se para que os poderes profissionais — que estavam depositados num sistema de papéis e estatutos cristalizados, que permitiu o desenvolvimento histórico do profissionalismo na instituição corporativa ou em formas semicorporativas — passem a estar em questão, tornando-se, por essa via, mais permeáveis à competição/relação com o “outro”. A legitimidade da sua autoridade passa a depender de um profissionalismo visto pela lógica da procura, enquanto trabalho técnico-intelectual (Caria, 2005a, pp. 17-51).

Mas este efeito de erosão social está conjugado com um efeito de erosão simbólica porque, segundo Bauman (2007), a modernidade reflexiva volta a estar confrontada com a ambivalência: a razão moderna, expressa no esforço científico de racionalização que tinha em vista anular a contingência dos acontecimentos e a singularidade cultural, pelo uso da violência física e/ou simbólica sobre a estranheza, mostra estar a chegar ao fim. Seguindo de perto as considerações deste autor, num primeiro momento parece que o reencontro da modernidade com a ambivalência leva ao reforço dos poderes profissionais estatutários, por via do mercado, em virtude da procura acrescida de identidade e ordem simbólica, face à “confusão” que se gera no senso comum do consumidor ou do decisor instrumental. Num segundo momento, no entanto, é a própria autonomia profissional que é atingida, porque o profissional tem de provar (na competição mercantil) que é eficaz nas soluções de ordenamento simbólico do mundo que apresenta aos clientes: a ambivalência é privatizada, podendo degenerar em simples egoísmos e manipulações individualistas — tanto por parte do cliente informado como por parte do antigo profissional, agora transformado em empresário bem sucedido de bens e serviços simbólicos. Deste modo, a erosão da autonomia profissional poderá caminhar a par do fim de qualquer noção de justiça no

mundo, pois a regulação ética, que poderia estar na herança deixada pela ideologia do profissionalismo, também passará a ser anulada.

Enquanto Dubet (1994) remete a problemática da transição pós-moderna apenas para o conceito de *experiência*, elegendo o indivíduo como único centro da cultura, porque só ele poderia introduzir unidade/integração, controlo/estratégia e coerência/subjectivação no social, Bauman (2007, pp. 280-283) vai mais longe, porque remete esta problemática para a necessidade de a investigação social estar atenta a formas embrionárias de expressão da diferença cultural “em identidades colectivas comunitariamente administradas, alicerçadas na auto-reflexividade dos indivíduos”. Assim, a cultura profissional poderá ser vista como próxima do conceito de experiência de Dubet, sem a reduzir à auto-reflexividade individualista, tal como é admitida por Bauman.

#### RECONFIGURAÇÃO E EROSÃO DAS IDENTIDADES ESTATUTÁRIAS

Com base nestas considerações, penso poder concluir que estamos em presença de uma tendência social global que está para além de uma reconfiguração das identidades estatutárias, que torna pertinente a hipótese de a cultura profissional poder emergir de um compromisso entre as formas estatutárias e as formas narrativas identitárias.

Assim, importa saber em que medida a investigação social sobre grupos profissionais em Portugal nos dá algumas indicações sobre o que pode estar a acontecer com as identidades estatutárias dos grupos profissionais, sendo certo que os resultados empíricos são sempre dependentes da epistemologia da cultura em uso. Para este efeito, passo a referir alguns trabalhos de maior valor, que me parece serem exemplares nas aproximações e distanciamentos que estabelecem com a problemática da cultura profissional, tal como a formulei, em termos de hipótese, no parágrafo anterior.

Começarei por destacar o estudo sobre culturas organizacionais de escola e dos professores da autoria de Rui Gomes (1993). No âmbito da educação, este estudo é pioneiro na articulação que faz entre profissões e contexto organizacional porque, apesar de se centrar apenas na elucidação do nível representacional-simbólico dos actores profissionais, fá-lo em ruptura com uma visão integradora/institucional do universo escolar. Assim, o estudo dedica-se a evidenciar a multiplicidade de subculturas escolares dos professores e o modo negociado e partilhado como esta fragmentação é quotidianamente reconfigurada na organização: a cultura organizacional. O estudo fica-se pela constatação da heterogeneidade representacional e pela fundamentação dos elementos estruturais-simbólicos comparados, que permitem a coexistência da diversidade na mesma cultura organizacional, tornando evidente a falta de sustentação das formas estatutárias e institucionais das identidades dos professores em meio escolar.

O estudo tem ainda, em geral, a virtualidade de ter tornado para nós claro o que pode separar a análise de uma cultura organizacional do nosso objecto cultura profissional: a constatação da diversidade simbólica não é pensada no contexto da prática para agir colectivamente num local e, assim, a reflexividade no uso de conhecimento e o saber em situação de trabalho não chegam a ser objecto de análise. Trata-se de uma abordagem que está muito próxima de uma “epistemologia da cultura-constrangimento de ordem simbólica”, neste caso com conotações relativistas, porque não se hierarquizam as várias subculturas por referência a um centro, parecendo pressupor-se que todas têm o mesmo valor social, independentemente dos mercados e das relações de poder simbólico.

Sem estas conotações relativistas, a distinção e a aproximação entre cultura organizacional e cultura profissional são mais evidentes no trabalho de síntese da autoria de Leonor Torres (2001). Esta autora aproxima a temática organizacional da cultura profissional quando dá conta, na linha dos estudos pioneiros de Renaud Sainsaulieu dos anos 80, de uma lógica diferenciadora na cultura organizacional que se distinguiria tanto de uma visão integracionista/institucional como de uma visão fragmentadora/relativista. Esta lógica diferenciadora estabelece uma correspondência entre as diferenciações identitárias socioprofissionais e os lugares ocupados na organização/divisão do trabalho no quotidiano organizacional.

Esta autora distancia-se da problemática da cultura profissional quando reduz a diferenciação identitária de grupo na organização do trabalho apenas a subculturas. Porque, através desta operação conceptual, a reflexividade dos actores sociais apenas está subordinada às dimensões da realidade que têm uma definição hegemónica e institucional, dando como pressuposto (e não como descrição da realidade a validar) que há suficiente unidade e coerência sócio-organizacional para que cada identidade de grupo seja, no essencial, parte de um todo-cultura: seja uma subcultura. Nesta orientação, mesmo que se queiram enfatizar as práticas e os saberes que são trocados na interacção social (que, portanto, não se fica pelo nível representacional-simbólico), estes serão filtrados pelo olhar de um modelo de análise que pressupõe uma cultura que determina os actores de fora para dentro: uma subjectividade que medeia a reprodução de lugares e posições de poder na estrutura formal e/ou informal da organização.

Parece-me ser uma epistemologia próxima da cultura-constrangimento, uma vez que, apesar de não pressupor uma ordem moral homogénea, a ênfase da análise está centrada na ordem normativo-organizacional exterior aos actores sociais. Como veremos de seguida, este tipo de modelo de análise também ocorre quando se tomam directamente por objecto as identificações profissionais.

Os estudos de Graça Carapineiro (1993) sobre os médicos e os de Noémia Lopes (2001) sobre os enfermeiros são bastante elucidativos de

como, no campo da saúde, estamos perante uma reconfiguração das identidades estatutárias (e não tanto da fragmentação/erosão das mesmas, como parece acontecer no campo escolar pela visão do estudo de Rui Gomes). Em ambos os casos, o contexto organizacional é o hospital e as conclusões parecem ser claras: a personagem central é o médico e este confunde-se com a instituição, tendo nela um capital simbólico que não parece, no momento actual, estar em erosão, apresentando a tendência para uma interpenetração entre o saber-poder do médico e a lógica racional-burocrática. O lugar relativamente subalterno dos enfermeiros neste contexto de poder-saber médico — embora em muitos casos apenas se trate de uma subordinação formal, pois evidenciam-se os saberes próprios e específicos que detêm —, leva a que Lopes (2001, pp. 60-62 e 155-170) tenha a necessidade de canalizar a análise para a validação de uma ideologia profissional da enfermagem, única forma capaz de este grupo revalorizar e requalificar as suas competências no quadro das relações de força existentes no hospital e, portanto, na disputa directa com o poder-saber do médico e com o poder burocrático do gestor<sup>4</sup>.

Estes dois trabalhos têm a importante virtude de se aproximarem das práticas dos profissionais (por via da observação directa dos contextos organizacionais), dando-nos uma pormenorizada descrição da organização (formal e em parte informal) do trabalho e dos serviços no hospital e dos saberes e poderes a eles associados. No entanto, a necessidade de validar um modelo hipotético-dedutivo previamente construído faz com que os dados empíricos mais salientes sejam os recolhidos nas entrevistas e que a descrição da organização do trabalho esteja centrada em aspectos ecológicos (espaço, tempo e circulações). A interacção nas situações concretas de trabalho, típica, como referimos, do objecto cultura profissional, está em grande medida ausente.

De facto, centrar a análise nas reconfigurações (de manutenção ou de ascensão profissional) das identidades estatutárias implica quase só olhar para as hegemonias e para as estruturações das profissões nas relações de poder: ver ideologias/saber-poder dentro de uma cultura organizacional/institucional que se pressupõe não estar a ser questionada pela modernidade reflexiva. Trata-se de uma abordagem que, pensamos, se aproxima bastante da “epistemologia da cultura praticista” porque vê as representações da prática (e a reflexividade social associada) sempre como lugares/ideologias de disputa simbólica em campos de poder, remetendo a análise dos processos sociais para a estruturação do social e não também para os processos interactivos de significação e saber prático-experiencial dos actores sociais.

---

<sup>4</sup> Sobre o “jogo cruzado” de identificações profissionais e decisões hospitalares entre médicos, enfermeiros, gestores e outros técnicos superiores dos hospitais, cf. Caria (2005a, pp. 267-298).



Assim, para uma problematização da cultura profissional, o essencial não poderá estar na análise das relações simbólicas de poder, ainda que se reconheça o seu interesse complementar. Porque, se o fizermos, não seremos capazes de dar conta da transformação das profissões que emerge no espaço social da modernidade reflexiva, decorrente da desregulação dos poderes simbólicos instituídos.

## EPISTEMOLOGIA DA CULTURA-CONJUNTURA

### *HABITUS* E MODERNIDADE REFLEXIVA

Julgo que a principal explicação para as limitações apontadas a estes estudos sobre o poder profissional em organizações está no modo como, no campo da sociologia em Portugal, se concebe a relação entre reflexividade e prática social, muito influenciada pela *teoria da prática* de Pierre Bourdieu. A falta de diálogo metodológico com a antropologia social — para melhor entender a inscrição do poder na dimensão reflexiva do trabalho de terreno (Caria, 2000, pp. 3-139, e 2002c, pp. 9-19) — e a recusa de uma epistemologia que dê uma perspectiva crítica sobre o existente e permita descobrir o emergente (sem o confundir com uma prescrição político-ideológica) serão outras explicações possíveis para as limitações encontradas nos estudos sociológicos referidos.

Como veremos de seguida, o problema está em saber se o conceito de prática de Bourdieu tem valor heurístico para pensar a cultura na modernidade reflexiva. Assim, para este autor, a prática é ao mesmo tempo resultado de uma estrutura social e expressão de um improviso social. O *habitus* que a organiza é estrutura estruturada (pelas condições sociais passadas) e estrutura estruturante (nas situações presentes que exigem improviso) (Bourdieu, 1972).

Como Bernard Lahire (1998) mostrou na sua crítica a este autor, esta teoria pressupõe sempre uma prevalência do passado sobre o presente: a estrutura estruturada prevalece sobre a estruturante, porque o improviso tende a ser sempre a reprodução de uma relação de forças herdada e actualizada no presente, que é sempre um dado inquestionável para a consciência do actor social. Em alternativa, Lahire coloca a questão de saber até que ponto a situação presente pode apresentar um quadro de relações de força e de relações multiculturais que entra em conflito, ou em contradição, com aquilo que foi incorporado e inculcado pela herança cultural passada. O propósito deste autor é o de apenas querer complexificar a análise dos processos de socialização para melhor entender as trajetórias sociais que não são determinadas por campos de poder. Daí que as principais críticas que dirige a Bourdieu se centrem na ideia de que o *habitus primário* teria

deixado de ser determinante para entender a socialização e que a ideia de *campo* seria bastante limitada para dar conta da diversidade de trajetórias numa sociedade multicultural (Lahire, 1998 e 2001).

O problema da relação entre estruturas passadas e presentes não deixa de ser formulado por Bourdieu (1998, pp. 141-144), sendo designada como *hysteresis* do *habitus*<sup>5</sup>. Penso que, no entanto, tal hipótese não tem suficiente desenvolvimento na obra deste autor porque, supostamente, todos os contextos da prática — incluindo os que revelem de modo mais explícito e consciente algum desfazamento estrutural entre o passado e o presente — são sempre remetidos para lógicas de poder e de luta competitiva que só podem ocorrer em campos sociais: são sempre transformados em conflitos de legitimidade e luta pelo poder simbólico e por essa via já estão constituídos em discursos racionalizadores de poder que, para terem eficácia prática, terão de “apagar” da consciência colectiva a *histerese* estrutural.

Neste âmbito, a crítica de Lahire tem toda a pertinência: trata-se de pensar o improvisado da prática (ainda regulado pelo *habitus*) fora dos constrangimentos dos conflitos simbólicos de legitimidade dos campos e das posições sociais herdadas pela educação familiar. Penso, no entanto, que esta crítica não tem apenas consequências no plano das socializações e das trajetórias multiculturais dos indivíduos, como Lahire nos quer fazer crer. Penso que o seu questionamento atinge o centro da teoria de Bourdieu: a homologia estrutural entre campos sociais. Assim, se Lahire admite que a prática social pode deixar de depender de uma relação *habitus/campo*, então também o esquema prático geral (a homologia estrutural) que garante a conversão de recursos/capitais e posições entre vários campos sociais deixa de ocorrer de um modo automático.

Ao conceber-se que a prática social deixa de ser (sempre) uma relação entre *habitus* e *campos* e que as posições sociais herdadas e actualizadas em trajetórias práticas deixam de poder ser (sempre) determinantes para o improvisado no presente, fica a pergunta: se a relação geral entre práticas (situações), diferenciação social (campos) e desigualdades (capitais) deixa de depender (sempre) do *habitus*, o que é que surge para regular o improvisado da prática quando existe uma *histerese* da estrutura<sup>6</sup>?

A resposta mais comum, como vimos em Dubet, em Bauman e em Giddens, é a de ignorar o conceito de prática como improvisado social (subs-

---

<sup>5</sup> Costa, quando aborda as culturas populares urbanas de Lisboa, também refere a possibilidade de existir uma *histerese* da prática social, hipótese que nos parece depois ser desvalorizada quando prefere desenvolver o conceito, já atrás referido, de quadro de interacção (Costa, 1999, p. 293).

<sup>6</sup> Uma interrogação equivalente é formulada por Anthony King (2000) e, como veremos mais à frente, a resposta encontrada é idêntica à que apresentamos neste texto: crítica a Bourdieu por não ter pensado a prática em termos de interacção social.

tituindo-o eventualmente pelo de experiência) e considerar que as relações de poder deixaram de ser determinadas por estruturas em campos sociais, deslocando o problema para a reflexividade biográfica e para a reconceptualização do lugar da reflexividade institucional na modernidade tardia. Próximos destas orientações, são de salientar, pelo relevo que dão à auto-reflexividade inscrita em trajetórias sociais e em sistemas de acção que cruzam diferenciações funcionais (universidade/licenciados/emprego/empresários), os estudos que em Portugal têm sido desenvolvidos sobre os processos de inserção em mercados de trabalho profissional, comparados entre diferentes profissões e formações, da autoria de Ana Paula Marques (2006) e de Mariana Gaio Alves (2007).

Com a mesma orientação de dar especial relevância à reflexividade biográfica, no âmbito das ciências da educação, são de assinalar também os trabalhos e estudos sobre os educadores profissionais de José Correia (1991), Amélia Lopes (2001a e 2001b) e Manuel Matos (1999) e os trabalhos de Rui Canário (2003), este incidindo mais sobre os profissionais da saúde. Neles tem-se procurado pensar a problemática da auto-reflexividade profissional situando-a na invenção e reflexão crítica sobre os processos e dispositivos pedagógicos de formação para o trabalho profissional, processos e dispositivos que se pensa serem capazes de permitir a construção de narrativas locais de trabalho para a inovação, dando um sentido à identificação profissional que pretende romper radicalmente com as formas identitárias estatutárias, parecendo-se recusar a reflexividade institucional<sup>7</sup>.

A nossa resposta vai no sentido de conceber uma epistemologia da cultura adequada à modernidade reflexiva. No entanto, no nosso grupo de investigação não deixamos de aceitar o valor heurístico das abordagens anteriores, incluindo as referidas na secção “Reconfiguração e erosão das identidades estatutárias”, que tratam do poder profissional em organizações. Assim, os estudos desenvolvidos entre nós por Fernando Pereira (2008) sobre os técnicos de extensão agrícola, por Armando Loureiro (2008) sobre os técnicos da educação de adultos, por José Amendoeira (1999) sobre os enfermeiros, por Berta Granja (2008) sobre os assistentes sociais, por José Filipe (2008) sobre os educadores de ensino especial e por mim (Caria, 2000 e 2005a, pp. 197-132) sobre os professores do ensino básico e os médicos veterinários não se recusam a problematizar as formas identitárias, incluindo as biográficas, nem as relações de poder em organizações, mas submetem estes objectos a um outro maior: o uso que os profissionais fazem do conhecimento a partir dos saberes que os convocam, em primeiro lugar,

---

<sup>7</sup> Para melhor entender os fundamentos sociológicos desta perspectiva auto-reflexiva para a formação, a par de algumas considerações críticas, próximas das orientações do nosso grupo de investigação, cf. Filipe (2008, pp. 579-790).

como práticos, a improvisar e a explicitar/partilhar experiências comuns e, só depois, a legitimar e a justificar, em contexto, estratégias de poder ou narrativas reflexivas.

Para melhor clarificar esta epistemologia da cultura diria que a transição pós-moderna de (des)estruturação do social poderia ser descrita, na linguagem de Boudieu, pela *histerese* da prática social: a estrutura social passada e incorporada não é automaticamente actualizada na estrutura social presente pelo imprevisto social da prática em trajectórias sociais. Em consequência, diria que na transição pós-moderna a prática social é determinada pela conjuntura e que, em consequência, a cultura profissional se desenvolve na falta de um *habitus* capaz de regular o imprevisto social na reflexividade institucional. A prática social passa a ter um imprevisto que depende da conjuntura: *uma prática profissional que, no quadro de uma relação de poder, é definida em situação e no presente pela consciência prática dos membros do grupo.*

Dito noutros termos, a estrutura social presente tem uma *configuração conjuntural* que faz com que a estrutura social incorporada seja reconhecida conscientemente pelos mais novos (e por muitos dos mais velhos) do grupo profissional como envelhecida e por isso não adequada a responder às situações presentes (Iturra, 1988). É a conjuntura que dá saliência à consciência prática, porque na interacção social entre os membros de um dado grupo profissional surgem os conflitos e as perturbações de expectativas que, decorrentes do envelhecimento da estrutura incorporada, não encontram solução nos recursos que as suas trajectórias sociais têm disponíveis.

Assim, o campo de possibilidades de acção distende-se, alargando-se nuns aspectos e restringindo-se noutros. O grupo profissional pode ver oportunidades onde antes apenas pareciam existir impossibilidades. E isso começa por ser reconhecido na interacção social entre os pares, julgo, antes mesmo de ser reconhecido nos enunciados discursivos de mudança social<sup>8</sup>: há um sentido prático das oportunidades sociais que está ao alcance de ser descoberto pelos profissionais nos seus saberes de acção profissional. É a descoberta deste sentido prático das oportunidades sociais (o saber prático-experiencial) que justificaria a já referida reflexividade interactiva, que se apresentaria como o nível micro da cultura-conjuntura.

#### A CULTURA PROFISSIONAL

Retomando o posicionamento fenomenológico atrás esboçado, poderei reafirmar que a epistemologia da cultura-conjuntura tem a sua génese na reflexividade interactiva. Assim, concebo esta reflexividade como o desen-

---

768 <sup>8</sup> A este propósito será importante tomar em consideração a noção de saberes fragmentários e dispersos que não buscam produzir verdade (cf. Foucault, 2002, pp. 167-191).

volvimento de actos de atenção que segmentam o fluxo do vivido e que, retrospectivamente, redescrevem a sequência de acções e interpretações interactivas, criando, portanto, condições para a passagem de uma “atitude natural” a uma “atitude reflexiva” e fundando o sentido da interacção por referência ao curso da própria acção (Cefai, 1998). Assim, esta epistemologia terá como consequência o desenvolvimento de um espaço social que questiona a atitude natural (a *doxa*) perante o mundo, porque detecta perturbações nas expectativas e nos sentidos recíprocos das trocas simbólicas e porque é capaz de fazer reconhecer incongruências nos sistemas de relevância e estranhezas situadas nas expectativas mútuas comuns (King, 2000; Myles, 2004; Nasu, 2006): esta epistemologia é capaz de fazer reconhecer a existência de quebras da ordem social no plano interaccional (Queiroz e Ziotkowski, 1997, pp. 57-76; Caria, 2006b). No entanto, este reconhecimento não é efectivo de igual modo para todos os actores sociais: ocorre apenas para aqueles que se posicionam num espaço social de transição conjuntural nas relações entre cultura e estrutura.

É este posicionamento que nos permite concluir que uma cultura profissional é uma forma identitária (no sentido de Dubar) e uma experiência (no sentido de Dubet) partilhada em situação (prática social em condições comuns de *histerese* estrutural) na actividade sociocognitiva. Actividade que explicita e formaliza (auto-reflexividade partilhada, no sentido de Bauman) o trabalho técnico-intelectual (das categorias sociais que mais desenvolvem a reflexividade institucional, no sentido de Giddens). Deste modo, a cultura profissional pode ser uma reflexividade local de resistência e oposição aos processos de racionalização instrumental e, portanto, periférica ao poder central em campos e organizações se apenas procurar a actualização das identidades estatutárias herdadas nos espaços sociais de autonomia profissional. Pode ser também uma reflexividade (local ou em rede, presencial ou virtual) de partilha de identidades narrativas convergentes nos espaços sociais de poder profissional estatutário se tiver em vista promover estratégias que permitam potenciar a autonomia profissional.

A definição da cultura profissional como uma actividade sociocognitiva tem uma relação muito estreita com a tradição de estudos e reflexão teórica da ergonomia francófona (Schwartz, 2007; Champy-Remoussenard, 2005). Assim, com base na linguagem da ergonomia, poderei acrescentar que uma cultura profissional se torna, numa primeira aproximação, um *grupo de actividade em contexto de trabalho*: a cultura profissional mobiliza e faz convergir as subjectividades dos assalariados (actividade) na apropriação do seu espaço-tempo funcional de trabalho (prática em situação) face a prescrições práticas e simbólicas externas (tarefas).

Numa segunda aproximação — perante incongruências e estranhezas reconhecidas pelo grupo de actividade como perturbações da ordem no plano

da interacção social —, a actividade é analisada, no plano teórico-metodológico, em três eixos (Caria, 2000): (1) as tarefas que são transmitidas pelo “outro” (decisores, clientes, outros profissionais) e que são recontextualizadas como *autoprescrições* no plano da autonomia simbólico-ideológica do grupo profissional; (2) a actividade que é concebida pelo grupo profissional (organizada e planificada) e que depois, no plano relacional e organizacional, se transforma numa *actividade executada* (junto de leigos), inscrita no plano da sua autonomia técnica; (3) a actividade que é executada pelo grupo profissional (no plano relacional e organizacional) e que depois, no plano da eficácia e da satisfação profissionais, se transforma em *actividade conseguida* com efeitos relevantes no plano da autonomia política do profissional, isto é, com efeitos sobre os problemas sociais que são reconhecidos como construção profissional de um trabalho técnico-intelectual.

Para servir estes propósitos é necessário que, numa terceira aproximação, sejam desenhadas estratégias de investigação compreensivas e de cariz etnográfico (Caria, 2002c) que sejam capazes de captar a cultura enquanto saber etnocêntrico para com o “outro” (de fechamento sobre si própria e de construção de fronteiras) e um certo horizonte de possibilidades autocríticas na relação com a estranheza (de construção de diálogo intercultural). Trata-se de estratégias de investigação capazes de descrever e compreender este potencial dinâmico de fechamento (afirmação de um poder autónomo) e de abertura de um universo simbólico (partilha de saberes). Sem cair no reducionismo de só querer ver o poder profissional, sem pensar a possibilidade de gerar cidadania, ou de só querer ver a narrativa de abertura ao mundo multicultural, sem pensar as relações de poder que estão inscritas em qualquer prática social.

#### BIBLIOGRAFIA

- ALEXANDER, J. C. (2000), *Sociologia Cultural*, Barcelona, Anthropos.
- ALVES, M. G. (2007), *A Inserção Profissional de Diplomados de Ensino Superior Numa Perspectiva Educativa: o Caso da Faculdade de Ciências e Tecnologia*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- AMENDOEIRA, J. (1999), *A Formação em Enfermagem. Que Conhecimentos? Que Contextos? Um Estudo Etnossociológico*. Tese de mestrado em Sociologia, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.
- BAUMAN, Z. (2000), *Culture as Praxis*, Londres, Sage.
- BAUMAN, Z. (2007, 1991), *Modernidade e Ambivalência*, Lisboa, Relógio d'Água.
- BECK, U. (1998 [1986]), *La Sociedad del Riesgo*, Barcelona, Paidós.
- BOURDIEU, P. (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Dunod.
- BOURDIEU, P. (1998), *Meditações Pascalianas*, Oeiras, Celta Editora.
- BOURDIEU, P. (1989), *O Poder Simbólico*, Lisboa, Difel.
- BOURDIEU, P., e WACQUANT, L. (1992), *Réponses: pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil.

- BURNS, T. R., e FLAM, H. (2000), *Sistemas de Regras Sociais*, Oeiras, Celta Editora.
- CANÁRIO, R. (2003), “Formação e mudança no campo da saúde”. In *Formação e Situações de Trabalho*, Porto, Porto Editora, pp. 117-146.
- CARAPINHEIRO, G. (1993), *Saberes e Poderes no Hospital: Uma Sociologia dos Serviços Hospitalares*, Porto, Afrontamento.
- CARIA, T. H. (1999), “A racionalização da cultura profissional dos professores — uma abordagem etnossociológica no contexto do 2.º ciclo do ensino básico”. *Revista Portuguesa de Educação*, XII (1), pp. 205-242.
- CARIA, T. H. (2000 [1997]), *A Cultura Profissional dos Professores — o Uso do Conhecimento em Contexto de Trabalho na Conjuntura da Reforma Educativa dos Anos 90*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
- CARIA, T. H. (2001) “A universidade e a recontextualização profissional do conhecimento abstracto: hipótese de investigação e acção política”. *Cadernos de Ciências Sociais*, 21-22, pp. 71-85.
- CARIA, T. H. (2002a), “O uso do conhecimento: os professores e os outros”. *Análise Social*, 164, pp. 805-831.
- CARIA, T. H. (2002b), “Da estrutura prática à conjuntura interactiva: relendo o esboço de uma teoria da prática de Pierre Bourdieu”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 64, pp. 135-143.
- CARIA, T. H. (org.) (2002c), *Experiência Etnográfica em Ciências Sociais*, Porto, Afrontamento.
- CARIA, T. H. (2004), “O conceito de prática em Bourdieu e a pesquisa em educação”. *Educação & Realidade*, XXVIII (1), pp. 31-48.
- CARIA, T. H. (org.) (2005a), *Saber Profissional*, Coimbra, Almedina.
- CARIA, T. H. (2005b), *Relatório Final do Projecto de Investigação Reprofor: Síntese e Análise Autocrítica*, Porto, Centro de Investigação e Intervenção Educativas, Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação, Universidade do Porto (mimeo.).
- CARIA, T. H. (2006a), “Connaissance et savoir professionnels dans les relations entre éducation, travail et science”. *Esprit critique*, VIII (1), pp. 1-14, <http://www.espritcritique.org/>.
- CARIA, T. H. (2006b), “Reflexões teórico-metodológicas na análise e descrição das culturas profissionais”. In A. P. Marques e T. H. Caria (orgs.), *Trabalho, Educação e Culturas Profissionais — Actas dos Encontros em Sociologia III*, Braga, Núcleo de Estudos em Sociologia, Universidade do Minho, pp. 91-102.
- CARIA, T. H. (2007a), “Itinerário de aprendizagens sobre a construção teórica do objecto saber”. *Etnográfica*, 11 (1), pp. 215-250.
- CARIA, T. H. (2007b), “A cultura profissional do professor de ensino básico em Portugal: uma linha de investigação a desenvolver?” *Sísifo — Revista de Ciências da Educação*, 3, pp. 125-138, <http://sisifo.fpce.ul.pt/>.
- CEFAI, D. (1998), *Phénoménologie et sciences sociales — Alfred Schutz, la naissance d'une anthropologie philosophique*, Genebra/Paris, Droz.
- CHAMPY-REMOUSSENERD, P. (2005), “Les théories de l'activité entre travail et formation”. *Savoirs*, 8, pp. 11-50.
- CLIFFORD, J. (1998), *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no Séc. XX*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- CORREIA, J. A. (1991), «Mudança educacional e formação: venturas e desventuras do processo social da produção da identidade profissional dos professores». *Inovação*, 4 (1), pp. 149-165.
- COSTA, A. F. DA (1999), *A Sociedade de Bairro*, Lisboa, Celta Editora.
- CUCHE, D. (1999), *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*, Lisboa, Fim de Século.
- DUBAR, C. (2000), *La crise des identités: l'interprétation d'une mutation*, Paris, Presses Universitaires de France.

- DUBET, F. (1994), *Sociologia da Experiência*, Lisboa, Instituto Piaget.
- DUBET, F. (2002), *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil.
- DUBET, F., e MARTUCCELLI, D. (1998), *Dans quelle société vivons-nous?*, Paris, Seuil.
- EAGLETON, T. (2003), *A Ideia de Cultura*, Lisboa, Temas & Debates.
- FERNANDES, A. T. (2006), *Monotonia Democrática e Diluição das Regulações Sociais*, Porto, Afrontamento
- FIDALGO, J. M. (2006), *O Lugar da Ética e da Auto-Regulação na Identidade Profissional dos Jornalistas*. Tese de doutoramento, Braga, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho.
- FILIPE, J. P. (2008), *Nós: do Encontro de Experiências à Construção de Um Saber de Referência para a Coordenação da Acção Conjunta — Uma Voz para os Educadores*. Tese de doutoramento em Sociologia da Educação, Lisboa, Faculdade de Ciências, Universidade de Lisboa.
- FOUCAULT, M. (2002 [1979]), *Microfísica do Poder*, São Paulo, Graal.
- GEERTZ, C. (1973), *The Interpretation of Cultures*, Nova Iorque, Basic Books.
- GEERTZ, C. (1986), *Savoir local, savoir global*, Paris, PUF.
- GIDDENS, A. (1979), *Central Problems in Social Theory*, Londres/Berkeley, Macmillan/University of California Press.
- GIDDENS, A. (1989), *A Constituição da Sociedade*, São Paulo, Martins Fontes.
- GIDDENS, A. (1992), *As Consequências da Modernização*, Oeiras, Celta Editora.
- GIDDENS, A. (1997), *Sociologia*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- GIDDENS, A., BECK, U., e LASH, S. (2000), *Modernização Reflexiva: Política, Tradição e Estética no Mundo Moderno*, Oeiras, Celta Editora.
- GOMES, R. (1993), *Culturas de Escola e Identidades dos Professores*, Lisboa, Educa.
- GOMES, S. C. (2000), *A Construção da Profissionalização dos Arquitectos em Portugal: Um Estudo Sociológico*. Tese de mestrado, Lisboa, ISCTE.
- GONÇALVES, C. M. (2006), *Emergência e Consolidação dos Economistas em Portugal*, Porto, Afrontamento.
- GRANJA, B. (2008), *Identidade e Saber dos Assistentes Sociais*. Tese de doutoramento em Serviço Social, Porto, Instituto de Ciências Biomédicas, Universidade do Porto.
- HEKMAN, S. J. (1990), *Hermenêutica e Sociologia do Conhecimento*, Lisboa, Edições 70.
- ITURRA, R. (1988), “A construção conjuntural do grupo doméstico”. *Sociologia — Problemas e Práticas*, 5, pp. 61-78.
- KING, A. (2000), “Thinking with Bourdieu against Bourdieu: a ‘practical’ critique of the habitus”. *Sociological Theory*, 18 (3), pp. 417-433.
- LAHIRE, B. (1998), *L’homme pluriel — les ressorts de l’action*, Paris, Nathan.
- LAHIRE, B. (2001), “Champ, hors-champ, contre-champ”. In *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu: dettes et critiques*, Paris, La Découverte, pp. 23-57.
- LENCASTRE, M. P. (2006), “Fenomenologia biológica, conhecimento e linguagem: o contributo de Tim Ingold para uma ecologia sensível”. *Trabalhos de Etnologia e Antropologia*, 46 (4), pp. 21-46.
- LOPES, A. (2001a), *Libertar o Desejo, Resgatar a Inovação: a Construção de Identidades Profissionais Docentes*, Lisboa, Instituto de Inovação Educacional.
- LOPES, A. (2001b), *Professoras e Identidades*, Porto, Asa.
- LOPES, N. M. (2001), *Recomposição Profissional da Enfermagem — Estudo Sociológico em Contexto Hospitalar*, Coimbra, Quarteto.
- LOUREIRO, A. (2008 [2006]), *O Trabalho Técnico-Intelectual em Educação de Adultos: Contribuição Etnossociológica para a Compreensão de Uma Ocupação Educativa*, Cascais, Sururu.
- MADUREIRA-PINTO, J. (1985), *Estruturas Sociais e Práticas Simbólico-Ideológicas nos Campos*, Porto, Afrontamento.
- MARQUES, A. P. (2006), *Entre o Diploma e o Emprego: a Inserção Profissional de Jovens Engenheiros*, Porto, Afrontamento.



- MARTINS, A. M. DE C. (1999), *Génese, Emergência e Institucionalização do Serviço Social Português*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- MATOS, M. S. (1999), *Teorias e Práticas da Formação: Contributos para uma Reabilitação do Trabalho Pedagógico*, Porto, Asa.
- MAGALHÃES, A. M. (2001), “O síndrome de Cassandra: reflexividade, a construção de identidades pessoais e a escola”. In S. Stoer, L. Cortesão e J. A. Correia (orgs.), *Transnacionalização da Educação: da Crise da Educação à Educação da Crise*, Porto, Afrontamento, pp. 301-342.
- MERLEAU-PONTY, M. (1999 [1945]), *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo, Martins Fontes.
- MIRANDA, J. B. (2002), *Teoria da Cultura*, Lisboa, Século XXI.
- MYLES, J. (2004), “From doxa to experience-issues in Bourdieu’s adoption of Husserlian phenomenology”. *Theory, Culture and Society*, 21 (2), pp. 91-107.
- NASU, H. (2006), “How is the other approached and conceptualized in terms of Schutz’s constitutive phenomenology of natural attitude”. *Human Studies*, 28, pp. 385-396.
- NÓVOA, A. (1987), *Les temps des professeurs — analyse socio-historique de la profession enseignante au Portugal (XVIII-XX<sup>e</sup> siècle)*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica.
- NUNES, J. A. (2001), “Teoria crítica, cultura e ciência: o(s) espaço(s) e o(s) conhecimento(s) da globalização”. In B. S. Santos (org.), *Globalização*, Porto, Afrontamento, pp. 299-337.
- NUNES, J. A. (2007), “O *habitus* e a incorporação ou os (des)encontros da sociologia e da biologia”. In J. M. Pinto e V. B. Pereira (orgs.), *Pierre Bourdieu: a Teoria da Prática e a Construção da Sociologia em Portugal*, Porto, Afrontamento, pp. 171-178.
- PEREIRA, F. (2008 [2004]), *Identidades e Saberes Profissionais no Trabalho Técnico em Contextos Associativos Agrários de Trás-os-Montes e Alto Douro*, Cascais, Sururu.
- PHARO, P. (1993), *Le sens de l’action et la compréhension d’autrui*, Paris, L’Harmattan.
- PHARO, P. (1997), *Sociologie de l’esprit — conceptualisation et vie sociale*, Paris, PUF.
- PHARO, P., BORZEIX, A., e BOUVIER, A. (orgs.) (2003), *Sociologie et connaissance: nouvelles approches cognitives*, Paris, CNRS Éditions.
- QUEIROZ, J. M., e ZIOTKOWSKI, M. (1997), *L’interactionisme symbolique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- ROCHA, M. C. (2004), *Da Botica à Universidade: Continuidades e Mudanças na Construção da Profissão Farmacêutica em Portugal*, Porto, Legis Editora.
- ROUSSIAU, NICOLAS, e BONARDI, C. (2001), *Les représentations sociales — état des lieux et perspectives*, Hayen, Mardaga.
- SAHLINS, M. (1980), *Au coeur des sociétés — raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, Gallimard.
- SCHUTZ, A. (1993), *La Construcción Significativa del Mundo Social: Introducción a la Sociología Comprensiva*, Barcelona, Paidós.
- SCHWARTZ, Y. (2007), “Du ‘détour théorique’ à l’activité comme puissance de convocation des savoirs”. *Education permanente*, 170 (1), pp. 34-49.
- SILVA, A. M. (2006), *A Informação: da Compreensão do Fenómeno e Construção do Objecto Científico*, Porto, Afrontamento.
- SILVA, A. S. (1994), *Tempos Cruzados: Um Estudo Interpretativo da Cultura Popular*, Porto, Afrontamento.
- TAVARES, D. (2007), *Escola e Identidade Profissional: o Caso dos Técnicos de Cardiopneumologia*, Lisboa, Colibri.
- TORRES, Leonor (2001), “A cultura organizacional na (re)contextualização da formação em contextos organizacionais”. *Cadernos de Ciências Sociais*, 21-22, pp. 119-150.
- VARELA, F., THOMPSON, E., e ROSCH, E. (2003 [1991]), *A Mente Incorporada — Ciências Cognitivas e Experiência Humana*, Porto Alegre, Artmed.