

INDIVÍDUO E MISTURAS DE GÊNEROS Dissonâncias culturais e distinção de si

Bernard Lahire

De Thornstein Veblen (1978[1899]) a Pierre Bourdieu (1979), passando por Edmond Goblot (1925), uma longa tradição intelectual tem vindo a iluminar as funções sociais da arte e da cultura nas sociedades diferenciadas e hierarquizadas e, nomeadamente, os *benefícios sociais de distinção* ligados ao domínio das formas culturais mais raras e mais legítimas. Os sociólogos da cultura estão assim há muito tempo habituados a pensar “a Cultura” (a “alta” ou a “grande” cultura) nas suas relações com as classes sociais ou as fracções de classes e a verificar as desigualdades sociais de acesso à “Cultura”. As classes sociais e a sua maior ou menor distância relativamente à cultura dominante, as hierarquias culturais que ordenam os grupos, as instituições, as obras e as práticas do mais legítimo ao menos legítimo: são estes os elementos-chave da interpretação sociológica das práticas e preferências culturais desde há quarenta anos, quer em França (Bourdieu, 1979; Bourdieu e outros, 1965; Bourdieu e Darbel, 1969), quer nos Estados Unidos (Lynes, 1954; Murphy, 1988; Levine, 1988; Beisel, 1990). A situação social global apresentada desde meados da década de 1960 em França pode resumir-se da seguinte maneira: classes dominantes “cultivadas”, nas quais aqueles que beneficiaram de uma educação cultural precoce têm uma relação descontraída com a cultura, classes médias caracterizadas por uma “boa-vontade cultural” e uma tensão hipercorrectiva, mas oscilando entre o “nobre” e o “popular”, e classes dominadas mantidas à distância da Cultura, experimentando uma vergonha ou uma indignidade cultural permanentes.

É este o quadro que poderemos questionar se adoptarmos um ponto de vista diferente do que destrinça apenas as diferenças entre classes; um ponto de vista que considere de maneira sistemática as práticas e as preferências culturais sob o ângulo da variação intra-individual dos comportamentos (Lahire, 2004).

Ao proceder desta forma, trazemos ainda um outro olhar sobre a questão, muito debatida e complexa, dos públicos da cultura. A história cultural francesa foi levada, há já perto de vinte anos, a pôr em causa o uso pouco reflexivo e demasiado automático de categorias de classificação dos “públicos” ou das “populações” durante muito tempo tidas como evidentes no seio da história estatística. Por exemplo, em vez de utilizar divisões sociais inquestionadas (elite/povo, dominantes/dominados, hierarquias socioprofissionais ou socioculturais) para apreender as diferenças culturais, o historiador Roger Chartier propunha a abordagem inversa, que consistia em partir dos objectos, das obras, dos códigos, das formas, dos dispositivos simbólicos para reconstruir as comunidades que deles se apropriam. Descobrimos assim princípios — plenamente sociais — de diferenciação relativamente inéditos, que uma “concepção mutilada do social” (Chartier, 1989: 1511) acabara por fazer esquecer: o sexo, a geração, a situação familiar (celibato, viuvez, casamento, etc.), a pertença religiosa, a tradição educativa ou corporativa, o percurso

escolar, a posição intelectual, etc. No entanto, mais do que partir dos objectos, instituições ou práticas para os públicos que atraem e que deles se apropriam, podemos igualmente perguntarmo-nos como é que os mesmos indivíduos podem fazer parte de públicos muito diversos (da televisão, da rádio, do teatro, do cinema, dos museus, das salas de concerto, da literatura, etc., mas também de tal ou tal género de emissão, de espectáculo, de filme, de música, de literatura, etc.), e por vezes francamente heterogéneos. De tanto nos concentrarmos na lógica das *interpretive communities*, como definidas por Stanley Fish (1980), podemos acabar por esquecer que os indivíduos passam muitas vezes de uma “comunidade” para outra e que, deste ponto de vista, se caracterizam por uma pluralidade de pertenças sociais e simbólicas, inscrevendo as suas práticas (e nomeadamente as suas práticas culturais) em múltiplos tempos e lugares.

O que revela esta mudança de perspectiva?

Não se trata em caso algum de negar a existência de desigualdades sociais perante as formas culturais mais legítimas e, muito menos, o papel sempre central desempenhado pelo capital cultural no acesso às formas mais eruditas de cultura. Porém, a *mudança de escala de observação* permite esboçar uma outra imagem do mundo social. Começando por considerar as diferenças internas à série de comportamentos e de gostos de cada indivíduo (*variações intra-individuais*: o mesmo indivíduo faz isto e aquilo, gosta disto *mas também* daquilo, gosta disto *mas em contrapartida* detesta aquilo, etc.) antes de voltarmos às diferenças entre classes sociais (*variações inter-classes*), chegamos a uma representação do mundo social que não negligencia as singularidades individuais e evita a caricatura cultural dos grupos sociais. O facto central que então avulta é que a legitimidade cultural (a “alta cultura”) e a ilegitimidade cultural (a “subcultura”, o “simples divertimento”) não separam apenas globalmente (estatisticamente) as diferentes classes, mas dividem também as diferentes práticas e preferências culturais dos mesmos indivíduos, em todas as classes da sociedade. Quaisquer que sejam as suas propriedades sociais (pertença social, nível de escolarização, idade ou sexo), uma mesma pessoa terá fortes probabilidades estatísticas de ter práticas e gostos variáveis sob o ponto de vista da sua legitimidade cultural, segundo os domínios (cinema, música, literatura, televisão, etc.) ou as circunstâncias da prática.

À escala individual, dois grandes factos se impõem, pois, ao analista. O primeiro é a forte frequência estatística dos perfis culturais individuais compostos de elementos heterogéneos, *dissonantes* (no sentido em que alguns de entre eles pertencem a registos culturais muito legítimos e outros a registos culturais muito pouco legítimos): estes tipos de perfil são absoluta ou relativamente maioritários em todos os grandes grupos sociais (ainda que mais prováveis nas classes médias e altas do que nas classes populares), em todos os níveis de escolarização (ainda que muito mais prováveis entre aqueles que completaram pelo menos o ensino secundário do que para os outros) e em todas as faixas etárias (ainda que cada vez menos prováveis à medida que se avança na idade). O segundo facto que retém a nossa

atenção é a maior probabilidade de os indivíduos que compõem a população inquirida terem um perfil cultural *consonante* “por baixo” (de fraca legitimidade) do que “por cima” (de forte legitimidade): seguindo assim a pirâmide das condições sociais, é sócio logicamente bem mais difícil ao indivíduo manter um alto nível de legitimidade cultural numa série de domínios do que ficar à margem de toda e qualquer forma de legitimidade cultural.¹

Se nos esforçarmos por manter em mente os resultados atingidos à escala das variações intergrupos e à escala das variações intra-individuais, podemos dizer que os indivíduos das sociedades contemporâneas têm ao mesmo tempo uma probabilidade muito forte de se comportarem como os outros membros do seu grupo social de pertença e uma probabilidade muito grande de *não ter apenas* comportamentos ligados ao seu grupo social de pertença e, portanto, uma grande probabilidade de que uma parte dos seus comportamentos sejam *atípicos* em relação ao seu grupo social de pertença. Poder-se-ia dizer, pois, que não há nada estatisticamente mais frequente do que a singularidade individual e que, por conseguinte, as excepções estatísticas nada têm de excepcional: são tudo o que há de mais normal e tocam no fim de contas a maioria dos indivíduos que compõem os diferentes grupos sociais.

Ao contrário do que se poderia pensar, a questão dos comportamentos estatisticamente “marginais” (ou *atípicos*) está longe de ser marginal de um ponto de vista sociológico, isto é, não constitui um interesse de segunda ordem para o sociólogo que tenha por objectivo algo mais do que comentar as tendências estatísticas mais fortes. Este lugar central das “margens” torna-se muito claro quando, em vez de considerarmos os laços entre grupos (ou categorias) e práticas ou preferências, regulamos o foco da objectiva para os indivíduos que compõem os grupos e observamos as suas práticas e preferências em diferentes compartimentos ou subcompartimentos da sua vida cultural. Adoptando um indivíduo em certos casos (em matéria de gostos cinematográficos e de preferências literárias, por exemplo) o comportamento típico ou modal do seu grupo (o que está mais frequentemente associado ao seu grupo de pertença), ele pode ser noutros domínios (em matéria de gostos musicais ou de consumos televisivos, por exemplo) marginal no sentido em que o seu comportamento não é estatisticamente o mais frequente no seu grupo social de pertença. *Simultaneamente típicos e marginais* é o que são normalmente os indivíduos considerados na longa série dos seus comportamentos. Num ou noutro

1 A abordagem metodológica complexa efectuada a partir do estudo “Pratiques culturelles des Français — 1997” (DEP/Ministério da Cultura; n = 3 000) que permite enunciar sinteticamente tais resultados é longamente explicitada em *La Culture des Individus* (Lahire, 2004: 117-207). Permito-me aqui remeter o leitor para esse trabalho, a fim de explicitar a abordagem de conjunto e os principais resultados desta investigação. Os perfis culturais individuais foram construídos a partir de indicadores sobre os géneros musicais mais frequentemente escutados, os géneros de livros mais frequentemente lidos, os géneros de filmes preferidos, as emissões televisivas preferidas, os géneros de saídas ou de visitas culturais e as actividades de lazer-divertimento praticadas. Esta abordagem estatística foi completada com 111 entrevistas realizadas junto de pessoas com propriedades sociais diversificadas (segundo a idade, o sexo, o nível de escolarização, a natureza da formação escolar, a origem social e a posição socioprofissional).

grau, em tal ou tal sector dos seus comportamentos, qualquer indivíduo, mesmo o mais conforme à cultura do seu grupo, encontrar-se-á do lado das excepções estatísticas e comportar-se-á como a maioria dos membros de um outro grupo. Negligenciando as excepções estatísticas, não perderíamos apenas as margens do quadro, mas também o quadro no seu conjunto.

Pluralidade das ordens de legitimidade cultural e perfis individuais

Contrariamente ao que as derivas legitimistas da teoria da legitimidade cultural nos levaram a pensar (Grignon e Passeron, 1989), a legitimidade cultural, emanando da zona institucionalmente balizada e controlada pela escola, nem sempre tem os meios para se impor como uma evidência. Inúmeros casos de “resistência” (frágil ou forte, circunstancial ou permanente) à ordem cultural dominante são observáveis e constatamos que a pluralidade dos grupos ou das instituições (dos maiores aos mais restritos; das mais duradouras às mais efémeras) que compõem a formação social engendra ordens de legitimidade específicas mais ou menos poderosas e mais ou menos duradouras. A possibilidade de resistir à legitimidade cultural dominante (ainda hoje, apesar das profundas mudanças em curso, de ordem principalmente literária e artística) é sempre fundada em grupos ou instituições portadoras de lógicas concorrentes: grupos de pares, meio familiar, meio profissional, comunidade religiosa, *fan club*, rede de sociabilidade, instituição mediática, etc.

Por razões a um tempo teóricas (a crítica na ordem teórica de deslizamentos legitimistas da teoria da legitimidade cultural) e históricas (as transformações históricas da oferta cultural ao longo dos últimos quarenta anos), não nos é já possível pretender estar perante um espaço cultural homogéneo sob o ângulo da legitimidade, isto é, inteiramente estruturado por uma oposição legítimo/ilegítimo unívoca; oposição essa que todos conheceriam e poriam em prática, a que todos atribuiriam o mesmo significado e em que toda a gente acreditaria com a mesma intensidade. Não podemos pretender que exista uma identidade de crenças culturais num mesmo momento em todas as regiões do mundo social, como se o conjunto dos grupos sociais tendesse a alinhar-se pelos consumos legítimos dos mais “cultivados” dos membros das fracções intelectuais da classe dominante.

Ora, mudando a focagem da nossa lente analítica e olhando para o mundo social à escala dos indivíduos, damo-nos conta de que cada indivíduo é susceptível de participar sucessiva ou simultaneamente em vários grupos ou instituições e obtemos os meios para compreender sociologicamente as razões por detrás de maiores ou menores variações intra-individuais dos comportamentos culturais. A variação intra-individual das práticas e das preferências culturais não é mais do que a marca e o sintoma, à escala do social incorporado, da pluralidade da oferta cultural, por um lado, e, por outro, da pluralidade dos grupos sociais (dos mais micro aos mais macro) susceptíveis de sustentar (suportar) estas diferentes ofertas culturais e de difundir as hierarquias culturais específicas que compõem as nossas formações sociais fortemente diferenciadas. É o produto da forte diferenciação social,

e mais precisamente da pluralidade das influências socializadoras, dos contextos e dos tempos da prática. Por conseguinte, a captação das realidades mais individuais não remete nem para singularidade irreduzível dos destinos individuais, nem para a “liberdade de escolha” de indivíduos “autónomos” (e deslastrados de todos os determinantes sociais), mas remete bem pelo contrário para a estrutura de conjunto das sociedades que as engendraram.

A pluralidade dos grupos (ou das instituições) e a multiplicidade dos quadros de vida social que cada indivíduo é susceptível de frequentar simultaneamente (alternativamente, na verdade) ou sucessivamente (ao longo da sua vida) estão ligadas à forte diferenciação social das funções características das nossas sociedades. A realidade social é portanto mais compósita do que a teoria da legitimidade cultural nos poderia levar a pensar. E o estudo sistemático das variações intra-individuais dos comportamentos culturais, que obriga a ver as deslocações que um mesmo indivíduo efectua de um registo cultural a outro, põe a tónica na pluralidade de “subsistemas” (Passeron, 1991: 109) com os quais os actores têm de se relacionar.

Revogação de um modelo: o consumidor definido pelos seus “gostos” culturais

O estudo preciso e circunstanciado das variações intra-individuais das práticas culturais põe radicalmente em causa o modelo implícito de um “consumidor cultural” definido essencialmente pelos seus *gostos pessoais*. Quanto mais entramos no pormenor das práticas culturais mais a dúvida se instala em matéria de captação de “gostos”, que são no entanto muitas vezes considerados como marcador fundamental da identidade social dos indivíduos. Com efeito, quando a análise com base em entrevistas demonstra que um número de práticas culturais individuais, e por vezes a grande maioria destas, não estão ligadas a gostos mas antes a circunstâncias instigadoras, obrigações ou constrangimentos leves ou fortes de todos os tipos, somos levados a perguntar-nos se os indivíduos em questão se definem mais pelo que consideram relevar da esfera dos seus gostos próprios, pessoais, ou pela multiplicidade das suas práticas efectivas. Os gostos não aparecem senão como a parte visível — e declarada — de um enorme icebergue.

O modelo de um consumo cultural baseado no gosto individual repousa na imagem simplificada de indivíduos reduzidos a meros representantes officiosos (no momento do estudo sociológico) de classes, fracções de classe ou grupos sociais; indivíduos caracterizáveis por gostos pessoais que são essencialmente os gostos da sua classe. Ora, é preciso substituir estes indivíduos demasiado abstractos na rede concreta das suas relações de interdependência para obtermos uma imagem um pouco mais rigorosa daquilo que são os consumos e as actividades culturais.

As variações intra-individuais das práticas culturais sob o ponto de vista do seu grau de legitimidade levam à reintrodução de outras “razões” na explicação das práticas culturais que não o gosto ou a paixão pessoais: a prática por obrigação escolar ou profissional, ou por constrangimento de situação excepcional, a

prática habitual sem gosto particular, o acompanhamento mais ou menos satisfeito de outros (crianças, cônjuge, amigos), a prática por cortesia ou por delicadeza (para agradar ou não melindrar pessoas de quem gostamos), o desejo de relaxamento ou de catarse pessoais pelo consumo de bens culturais ou pela prática de actividades culturais que não situamos no topo da hierarquia das nossas preferências, a estrita delimitação temporal (tempo de férias, tempo de uma festa, etc.) de uma liberdade que nos concedemos a nós mesmos, a “simples” curiosidade ou boa vontade sem entusiasmo, o consumo irónico (“segundo grau”) ou ainda o consumo em contexto de gratuitidade do acesso à oferta que nos implica menos em termos pessoais, em suma, todas as modalidades menos intensas (por vezes minimais) e menos francamente positivas e entusiastas (por vezes mesmo ambivalentes) do consumo cultural.²

Condições de produção de perfis culturais heterogéneos

O estabelecimento de uma série de novos factos estatísticos respeitantes aos perfis culturais dissonantes (mais frequentes) e consonantes (mais raros) conduz à explicitação das condições sociais e históricas de produção destas variações intra-individuais dos comportamentos culturais. A análise detalhada dos retratos culturais individuais permite então revelar que todas estas variações podem ser reconduzidas ao problema central da exposição do indivíduo a influências socializadoras heterogéneas: efeito de uma trajectória de mobilidade social ou profissional ascendente ou declinante, efeito de uma rede de relações culturalmente diversificada, efeito de uma interiorização de preferências escolares distintas das do meio de origem, efeito de constrangimentos conjugados na vida da juventude escolarizada (entre grupo de amigos, escola e família),³ efeito de influências socializadoras contraditórias de instâncias culturais concorrentes (família, escola, televisão, imprensa, etc.), efeito de influências culturais no próprio seio da sua família de origem, etc.⁴

Para compreender a importância assumida por estas influências socializadoras heterogéneas em matéria cultural, é preciso explorar diferentes dimensões das

2 E não seria possível compreender as evoluções individuais em matéria de práticas e de gostos culturais se não reconstruíssemos as dinâmicas que fazem com que aquilo que começa por ser um simples hábito possa tornar-se uma paixão ou, pelo contrário, cair em desuso; que aquilo que começa por ser obrigatório pode, ao fim de um longo processo de interiorização ou noutras circunstâncias, metamorfosear-se em gosto pessoal; que aquilo que começa por ser uma simples prática destinada a agradar aos outros é susceptível de se transformar numa prática para o nosso próprio prazer; ou que aquilo que começa por ser gosto ou paixão se torne um simples hábito, etc.

3 Não tratarei este ponto no âmbito deste artigo, pois isso requereria a explanação de uma longa série de argumentos e de provas empíricas. Em contrapartida, o assunto é largamente desenvolvido em Lahire (2004: 497-555), capítulo 14: “A juventude é mais do que uma palavra: a vida sob triplo constrangimento”.

4 Para a análise detalhada de cada um destes pontos, apoiada numa longa série de elementos de prova empírica, volto a remeter para a leitura de Lahire (2004: 411-668).

nossas formações sociais: as mobilidades sociais, escolares ou profissionais, os constrangimentos e influências relacionais, a diminuição de intensidade da crença na cultura literária e artística, a experiência da necessidade de um “relaxamento” (em público ou em privado) das tensões numa sociedade onde os compromissos profissionais e escolares são intensos, os efeitos de um acesso cada vez mais privado aos bens culturais (televisão, rádio, vídeo, etc.) e a natureza da oferta que por vezes incita à mistura de géneros que até aí se mantinham separados.

Pequenas e grandes mobilidades individuais

Uma parte dos perfis culturais dissonantes explica-se por situações de mobilidade social (o indivíduo não tem a mesma posição social que os pais), escolar (o indivíduo não tem o mesmo nível escolar que os pais ou aumentou o seu próprio capital escolar depois de voltar a estudar) ou profissional (o indivíduo mudou de posição na hierarquia profissional). Se tais mobilidades, pequenas ou grandes, se traduzem muitas vezes numa heterogeneidade das práticas e referências culturais do ponto de vista do seu grau de legitimidade, é porque os indivíduos que as experimentaram ocuparam posições diferentes nas hierarquias sociais, culturais e profissionais, tendo, por isso mesmo, frequentado quadros socializadores ou agentes socializadores variados. Puderam contactar ou confrontar-se com registos culturais diferentes daqueles com que tinham de lidar anteriormente e, por essa razão, conservam em si mesmos, sob a forma de disposições mais ou menos fortemente constituídas, as marcas do conjunto destas experiências socializadoras heterogêneas, e por vezes muito claramente contraditórias.

A estes deslocamentos individuais podem desde logo juntar-se os afastamentos culturais possíveis entre os cônjuges, visto que os casais nunca são totalmente homogâmicos (raramente têm as mesmas posições sociais e as mesmas origens sociais, os mesmos níveis ou tipos de formação académica, etc.), não tendo necessariamente assimilado, portanto, os mesmos hábitos e as mesmas preferências culturais. Da mesma maneira, podemos evocar as distâncias culturais entre os membros de uma mesma rede de sociabilidade entre amigos; ou ainda as múltiplas mudanças significativas de contexto relacional e cultural (mudança de casa seguida de uma recomposição da rede de sociabilidade, mudança de contexto profissional, novo casamento, etc.).⁵

Considerando o conjunto destes dados do ponto de vista dos efeitos que produzem sobre as socializações infantis, podemos dizer que um dos grandes resultados é o facto de as crianças serem levadas a viver situações sociais (familiares, em particular) nas quais a confrontação de normas sociais, de maneiras de ver, de sentir e de agir, de gostos ou preferências relativamente heterogêneas, e por vezes contraditórios, são historicamente cada vez mais frequentes e precoces (Lahire, 1998).

5 As nossas análises coincidem com as de Erickson (1996) neste ponto.

A crise de fé na cultura literária e artística

Diminuição significativa da proporção de leitores fortes entre os indivíduos com formação superior e os quadros superiores, qualquer que seja a sua origem social, menor frequência das salas de teatro e de concertos (Dumontier, Singly e Thélot, 1990): embora os dados dos inquéritos não dêem crédito aos discursos catastrofistas que deploram o declínio cultural ou enunciam a “derrota do pensamento”, assinalam transformações significativas da relação das pessoas (incluindo as elites) com a cultura desde os anos 60.

Ao longo dos últimos quarenta anos, a cultura legítima clássica foi, de certo modo, vítima da ascensão da cultura científica (no seio do sistema escolar) e da ampliação da cultura de entretenimento (promovida pela indústria mais rentável do lazer e da cultura). As novas relações de força entre, por um lado, cultura literária e cultura científica e, por outro, cultura literária e artística e culturas do entretenimento explicam assim a diminuição significativa da intensidade da fé na cultura literária e artística. E este enfraquecimento contribuiu para tornar menos improváveis as saídas dos registos culturais para todos aqueles que até aí faziam ponto de honra em evitar as zonas mais comerciais, de entretenimento e populares ou estigmatizadas como infraculturais, estupidificantes ou vulgares.

Distrações e descompressões

Se são bastante raras as pessoas com perfis culturais legítimos muito consonantes, isso deve-se ao facto de mesmo os indivíduos mais dotados escolarmente serem obrigados pela vida social (profissional, em particular) a rever em baixa as suas exigências culturais e a adoptar uma política mais flexível de alternância de momentos especificamente culturais (e que os próprios entendem como tal: momentos de “instrução”, de “enriquecimento” ou de “elevação”) e momentos de entretenimento. Estes indivíduos, possuidores de grandes capitais culturais, dispõem de pouco tempo fora do trabalho, têm vidas profissionais ou escolares stressantes e extenuantes e vidas duplas repartidas entre a profissão e a família (particularmente sobrecarregadas para as mulheres). Tudo isto contribui igualmente para explicar a produção social de uma “necessidade” de participação sem complicação em coisas normais, informais, descontraídas, em emoções colectivas, em momentos festivos, em suma, em culturas “quentes”⁶ desprovidas de qualquer “conteúdo cultural” propriamente dito, se entendermos por “cultural” essa mais-valia específica que o conhecimento ou a reflexão podem trazer a qualquer situação vivida. Estamos muito longe da figura do homem cultivado que aproveita o seu tempo de folga para se cultivar e aprender. Cada vez mais, os indivíduos com mais habilitações podem, tal como os outros, procurar os seus períodos de relaxamento e diversão após as suas jornadas de trabalho extenuantes.

6 Sobre a distinção “cultura quente” vs. “cultura fria”, remetemos para a obra da helenista Florence Dupont (1994).

Os estudos opõem muitas vezes — quaisquer que sejam as suas condições sociais trabalho (escolar, bem como profissional), constrangimentos, esforços, fadiga, tensões, complicações, dificuldades, contrariedades, aborrecimentos, angústias ou stresse, por um lado, e distensão, relaxamento, repouso, descontração, descompressão, deixar-andar, facilidade e alívio, por outro. Ver (na televisão ou no cinema), ir assistir a espectáculos ou ler “coisas fáceis” (mesmo sabendo que não “valem nada”, que são “fracas”, “estúpidas”, “tolas” ou “disparatadas”), que não exigem “esforço”, que nos permitem “não pensar ou reflectir”, “não puxar pela cabeça”, “não partir a cabeça”, “lavar o cérebro”,⁷ “lobotomizarmo-nos”, “libertarmos ou repousarmos o espírito”, “esvaziarmos a cabeça”, “deixarmo-nos ir”, “distrairmo-nos”, “descontrairmo-nos”, “divertirmo-nos”, “desopilarmos”, “soltarmo-nos”, “descomprimirmos”, “tirarmos da cabeça os problemas e as preocupações”, e mesmo “adormecer”.

Norbert Elias punha a hipótese de que as actividades de lazer têm por função social “contrabalançar as tensões e o stresse desagradáveis das sociedades, e proporcionar uma forma de descontração”. São um “antídoto para as tensões” (Elias e Dunning, 1994: 56). Poderíamos acrescentar, para desenvolver a sua tese, que quanto mais as sociedades ou os grupos sociais no seio das formações sociais exigem um alto grau de tensão e de stresse por parte dos seus membros, mais certas actividades de lazer se tornam necessárias para relaxar as tensões em público ou em privado. Estes relaxamentos dos constrangimentos podem assim repetir-se, mas ocorrer apenas em espaços de tempo estritamente delimitados. Por esta razão, a cultura erudita mais séria pode perfeitamente co-existir nos mesmos indivíduos com uma cultura da descontração e do entretenimento.⁸

Consumos gratuitos e em privado: enfraquecimento dos efeitos de legitimidade

A televisão e a rádio foram portadoras de uma cultura de “grande público” que reúne uma parte dos gostos populares hedonistas de divertimento e de informalidade (Verret, 1988). Ao defender pública, quotidianamente e junto do grande público o primado da distração ou da descontração sobre cultura literária e artística ou científica, a televisão e a rádio contribuíram activamente para o declínio geral do grau de crença na cultura legítima dominante, para uma desculpabilização dos consumidores relativamente às “falhas de cultura” cometidas, bem como para o reforço de todas as formas populares ou dominantes de anti-intelectualismo (dos operários aos patrões, passando por todos os quadros de formação científica e técnica). Estes meios de comunicação não podiam, pois, deixar de contribuir para

7 O filósofo Ludwig Wittgenstein dizia, a propósito dos filmes americanos que gostava de ver após um esforço intelectual intenso, que estes lhe faziam “o efeito de um bom duche” (Malcolm, 1988: 336-337).

8 Cf. sobre este ponto a análise do *karaoke* (“Karaoke e libertação pública das tensões”, Lahire, 2004: 616-624) que, estando nos antípodas da cultura fria e moderada, do controlo dos sentimentos ou das emoções que caracterizam os frequentadores esclarecidos dos museus ou os espectadores dos concertos de música clássica ou da ópera, pode fazer parte do leque de saídas para pessoas com um forte capital cultural.

fazer cair o grau de pudor cultural sentido tanto pelas camadas da população mais afastadas dos quadros legítimos da cultura como por aquelas que deles se encontram, à partida, mais próximas.⁹

Mas uma das transformações maiores da ordem cultural das coisas, de que raramente se tem sublinhado a importância até aqui, diz respeito às condições *privadas* de “consumo” destes novos produtos culturais, que não são desprovidas de efeitos na relação que os consumidores mantêm com as normas culturais legítimas dominantes. Com efeito, a televisão, a rádio, a aparelhagem de alta-fidelidade, o videogravador, o leitor de DVD e, mais recentemente, o computador e a internet, fizeram entrar uma quantidade de produtos culturais na esfera privada. Ora, o que é que sucede às normas culturais quando elas entram na intimidade dos nossos lares e se refractam nesse espaço doméstico “privado”? Será que resistem às situações de consigo-mesmo, ou de consumo solitário, nas quais já não se recebe o olhar (reprorador) e o julgamento cultural (negativo) exterior?

Na verdade, damo-nos conta de que a esfera privada é propícia ao relaxamento controlado das emoções, à expressão de disposições menos formalistas e mais hedonistas (menor controlo do olhar do outro, menor oficialidade e menor formalidade da situação) e, ao mesmo tempo, propícia aos consumos culturais mais recreativos.¹⁰ Em vez de sobreavaliar a intensidade da fé em matéria de cultura legítima entre os mais dotados culturalmente, a incorporação dos *matizes culturais individuais* permite apreender a variedade de momentos nos quais se exprimem gostos e inclinações muito diferentes. Por exemplo, ao assumir de modo bastante espontâneo que o grande leitor de romances ou de ensaios legítimos desdenhará necessariamente — por uma questão de dignidade cultural — a televisão (vendo pouco) ou que dela fará apenas um consumo extremamente selectivo (vendo apenas a oferta televisiva mais cultural), a teoria da legitimidade cultural apoia-se implicitamente numa teoria do actor que pressupõe a sua monocoerência, a sua homogeneidade disposicional, e negligencia a variação dos contextos. Ora, o estudo empírico vem destruir estas evidências eruditas, fazendo aparecer a possível (e mesmo frequente) variação das disposições, das atitudes, dos gostos ou dos interesses culturais, em função nomeadamente do domínio da prática considerada, do seu estatuto e das circunstâncias da prática.

Os dispositivos televisivo e radiofónico situam-se hoje no âmbito da intimidade familiar, fazendo do consumo de espectáculos televisivos (filmes, telefilmes, séries, emissões de entretenimento e de jogos, etc.) ou de produtos de oferta radiofónica (música comercial, jogos e divertimentos, etc.) um consumo em privado (a sós, em casal ou em família) que contribuiu historicamente para o declínio do grau de pudor cultural e abriu a públicos à partida mais relutantes (pela

9 Importa recordar que a percentagem de televisores existentes nos lares franceses era, em 1960, de apenas 13%, tendo atingido os 96% por cento a partir de 1989. Do lado da rádio, passou-se de 5% em 1930 para 96% em 1973.

10 O que não é novidade nenhuma para os leitores dos trabalhos do sociolinguista norte-americano William Labov, que demonstram que o esforço dos locutores para falar num registo *standard* é tanto maior quando mais a situação é pública e oficial (Labov, 1976).

sua alta formação escolar) as vias do consumo de produtos comerciais e de “grande público”.

A segunda grande característica do consumo televisivo e radiofónico, que acompanha a privatização, mas que acrescenta a sua contribuição específica para a facilitação dos consumos heterogéneos relativamente ao registo cultural mais expectável, é a gratuidade do consumo. Claro que existe a taxa audiovisual para nos lembrar o preço das coisas, mas isso não equivale à compra de produtos específicos, seleccionados, escolhidos entre outros possíveis. A simples “liberdade” de ver as emissões televisivas ou de escutar programas radiofónicos “por curiosidade”, porque sabemos que podemos interrompê-los quando quisermos, sem perdermos o nosso dinheiro, altera decisivamente a relação com a oferta cultural se a compararmos com a situação de um espectador numa sala de cinema, que empenha uma soma não negligenciável e não pode permitir-se não fazer as suas escolhas. Porque o acto de pagar não tem apenas um significado económico: pagar voluntariamente para aceder a um bem cultural é investir qualquer coisa de si mesmo. Pagar (dar dinheiro) para aceder a um bem preciso é também, de uma certa maneira, “pagar com a nossa pessoa”, empenharmo-nos indicando as nossas prioridades, preferências e escolhas. Parece evidente, pelo contrário, que a evocação da gratuidade pode ser uma maneira de afirmarmos a nossa distância face ao objecto de consumo (são numerosos os inquiridos que sustentam raciocínios do tipo: “Desde que seja de graça, não estou muito preocupado. Mas quando é preciso pagar, torno-me exigente, selecciono e escolho”).

A rádio e a televisão são também fornecedores permanentes, ao mesmo tempo privados e gratuitos, de imagens e/ou de sons que permitem uma relação mais solta e mais flexível com os produtos culturais que o acesso pago aos espectáculos e às obras culturais (cinema, teatro, música, dança, ópera, etc.) ou o acesso gratuito a certas obras culturais mas que supõem um deslocamento e, em certos casos, um consumo público (museus, exposições, bibliotecas, etc.). Tornam possível o acesso imediato a produtos culturais que jamais passaria pela cabeça consumir se se tivesse de pagar. E o raciocínio é verdadeiro tanto para públicos de reduzido capital escolar que hesitam em pagar para ir ver um espectáculo (filme, peça de teatro, etc.) que poderiam não compreender ou que poderia aborrecê-los, como para públicos de elevado capital escolar que, perante uma escolha, são sobretudo impelidos por lógicas de “qualidade” e “dignidade” culturais.¹¹

Os símbolos televisivos de uma época de misturas de géneros

A “mistura” de géneros não é visível apenas na paleta das práticas e das preferências culturais dos “consumidores”. É-o também na própria natureza de uma parte da produção cultural. A menos que esta se adapte doravante aos *matizes culturais individuais*, interpretando-os como um eclectismo de gostos que caracteriza os indivíduos que compõem a sua audiência. Se por vezes se estabelece um laço entre o eclectismo da oferta e a diversidade dos públicos (o eclectismo audiovisual que procura, por exemplo, à maneira de uma *catch-all strategy*, chegar a públicos diferentes com uma só e mesma emissão com convidados e temas muito diversos),

jamais se investigou de maneira sistemática a hipótese de uma diversidade cultural própria a cada indivíduo. Ao invocar-se o eclectismo dos públicos mais diversos, não só se pressupõe o carácter homogéneo dos gostos destes diferentes públicos, como se ilude a questão da possível mescla cultural das preferências de cada indivíduo que o compõe.

Tudo se passa como se a nova estrutura da oferta, caracterizada pela *mistura de géneros*, dos mais nobres aos mais comuns, fosse ao mesmo tempo o reflexo de novas estruturas de percepção e de apreciação (que se adaptam às misturas, ou que as procuram) e o que contribui para as formar, isto é, para forjar *hábitos mentais* e *gosto* pelo variado, o diverso, a mistura (até então) improvável dos géneros, etc. A *mistura* ou a *indiferenciação* dos géneros é portanto mais do que uma estratégia. É potencialmente uma verdadeira *fórmula geradora de práticas e de representações*, isto é, uma disposição ou um hábito cultural que põe em causa as separações, as compartimentações, as fronteiras mais antigas e solidamente estabelecidas. E aqueles que continuam a apreender e a apreciar as coisas do ponto de vista da “necessária” distinção dos géneros não podem ver nestas misturas senão *confusões* (de géneros e de valores), casamentos contra-natura ou degradantes e portadores de relativismo cultural (e isto, apesar do facto de a mistura poder continuar a respeitar as diferenças de legitimidade entre os elementos que a compõem). Como escrevia Pierre Bourdieu: “O mais intolerável, para aqueles que se acham detentores do gosto legítimo, é sobretudo a reunião sacrílega dos gostos que o gosto manda separar” (Bourdieu, 1979: 60).¹²

Em França, o símbolo televisivo de uma época marcada pelas misturas de géneros culturais é a emissão *Tout le monde en parle* produzida e animada por Thierry Ardisson (France 2). “Ele mistura todos os géneros para proporcionar o maior prazer aos telespectadores”, pode ler-se num sítio na internet (Actustar) que consagra uma parte das suas páginas a este último. É evidente que o “maior prazer dos telespectadores” é largamente pressuposto pelos autores do texto e é claro que também

11 É possível avaliar, por exemplo, o efeito da passagem dos filmes das salas de cinema para a televisão (com as difusões múltiplas e a possibilidade de visionamento de cassetes de vídeo ou de DVD) nas características dos seus públicos (Guy, 2000). Quanto mais antigos são os filmes mais probabilidade há de serem vistos, e mesmo apreciados, por um público outro que não aquele que se deslocou para os ver quando da sua exibição nas salas. Por um lado, os filmes de autores inicialmente “reservados” a um público muito instruído e cinéfilo encontram assim públicos mais vastos que não se deslocariam ao cinema nem teriam pago para os ver com receio de se aborrecerem ou de nada compreenderem, mas que têm, ainda assim, a curiosidade de os verem na televisão. Por outro lado, os filmes de “grande público” e menos legítimos (filmes de acção e de aventuras, filmes policiais ou cómicos) podem ser vistos por públicos com exigências culturais normalmente mais altas, que também não os teriam ido ver às salas de cinema (por uma questão de dignidade cultural), mas que podem apreciar vê-los gratuitamente, em privado, sem se sentirem melindrados pelo seu pudor cultural nem incomodados ou repudiados pela presença de públicos com características sociais e culturais muito distantes das suas.

12 Por exemplo, Marc Fumaroli, professor no Collège de France (Cadeira de Retórica e Sociedade na Europa, séculos XVI-XVII), fala no fim do século XX da sua repulsa pela confusão entre “o Fórum e o Circo, a Quaresma e o Carnaval” (Fumaroli, 1992: 300-301), assim como Alain Finkielkraut, professor de filosofia na École Polytechnique e ensaísta, critica a “mestiçagem” dos seus contemporâneos em *La Défaite de la Pensée* (1987).

poderíamos evocar a irritação de uma parte dos telespectadores face a este género de espectáculo. “Aquilo que continuamos a criticar em Thierry Ardisson”, escreve o jornalista Hugo Cassavetti, “é a sua mania de misturar tudo e mais alguma coisa, a política e o sexo, o grave e o trivial, a pertinência e a insolência, no meio de um espectáculo variado e barulhento onde vemos desfilar *pin-ups* de seios amplos e um DJ não propriamente respeitável” (Cassavetti, 2002).

Em contrapartida, poder-se-á dizer que esta “mistura de géneros” é de facto a estratégia consciente que preside tanto à composição dos palcos¹³ como às variações de estilo das perguntas ao longo de uma mesma entrevista. Praticando uma mistura explosiva de domínios (político, desportivo, musical, literário, filosófico, cinematográfico, teatral) e de legitimidades (do presidente da Assembleia Nacional a uma actriz porno, de um prémio Goncourt a um cómico popular reputado de “vulgar” pela imprensa cultural legítima), Ardisson é frequentemente apresentado como “o único animal televisivo capaz de reconciliar o cultural e o popular” (Cassavetti, 2002).

A mistura, que ele não é o único a praticar (como revela o estudo de programas de emissões televisivas tais como *On ne peut pas plaire à tout le monde*, *Campus* ou, numa época ligeiramente anterior, *Nulle part ailleurs*),¹⁴ era claramente mais improvável num estado anterior de oferta televisiva (com emissões literárias como *Lectures pour tous* de Pierre Desgraupes e Pierre Dumayet ou mesmo *Apostrophes* de Bernard Pivot), onde o respeito pelas fronteiras culturais era bastante maior do que é hoje em dia. Com efeito, quando os homens políticos, os escritores, os actores, os desportistas, os cómicos, etc., tinham todos as suas emissões específicas, tínhamos poucas hipóteses de os ver lado a lado no mesmo palco televisivo. Não estamos muito longe dos dispositivos do espectáculo descritos pelo historiador norte-americano Laurence W. Levine que, durante a primeira metade do século XIX, na América, misturavam alegremente cenas retiradas do teatro de Shakespeare, cómicos e cantores populares, mágicos, malabaristas e excertos de óperas (Levine, 1988).

O gosto dos outros e as distinções de si

Ao considerarmos os fenómenos de variação intra-individual das práticas e preferências culturais, não pomos em causa nem a existência de desigualdades sociais perante a cultura, nem a função social das formas culturais legítimas dominantes numa sociedade hierarquizada. Mas fazemos surgir, no entanto, um tipo particular de função social ligada aos processos de diferenciação individuais e de construção social dos indivíduos em sociedades diferenciadas.

13 Analisei a composição dos palcos de um ano inteiro (2001/2002) de duas emissões de proa da televisão francesa — *Tout le monde en parle* e *On ne peut pas plaire à tout le monde* — em *La Culture des Individus* (Lahire, 2004: 637-668).

14 Tais emissões tratam da actualidade cultural, política e mediática do momento. A propósito de *Nulle part ailleurs*, emissão que contribuiu para o sucesso do canal codificado francês Canal +, poder-se-á ler o estudo de Le Guern e Teillet (2003).

A consequência principal da muito frequente mescla dos perfis culturais individuais é que, ao contrário do que dão a entender inúmeros discursos públicos, os indivíduos não vivem a distinção entre legítimo e ilegítimo apenas como uma fronteira a separar grupos ou classes diferentes (“eles” e “nós”), mas sim como uma linha de demarcação que diferencia os diversos membros de um mesmo grupo (os juízos de “vulgaridade” ou de “nulidade” cultural incidem muitas vezes sobre as pessoas socialmente mais próximas: membros da família restrita ou alargada, grupos de pares, colegas de trabalho, cônjuges, etc.) e como uma linha de partilha entre si e si (os mesmos juízos culturais estigmatizantes podem incidir sobre uma parte das suas próprias práticas passadas ou presentes), uma linha de clivagem que os atravessa intimamente de ponta a ponta. Aquilo que, estatisticamente, separa os grupos ou as classes da sociedade, atravessa também num grau ou noutro (a constatação é também ela estatisticamente fundamentada) uma grande parte dos indivíduos que compõem o conjunto dos grupos ou das classes. A separação do legítimo e do ilegítimo pode assim ser vivida como uma *divisão interna*, que pode dar lugar em certos casos a *lutas de si contra si* (Lahire, 2005b). É esta internalização ou esta interiorização da oposição, da luta ou do combate que permite, no fim de contas, a cada um dominar, melhor ou pior, as categorias de “nobreza” e “vulgaridade”, de “elevado” e de “baixo”, de “grande” e de “pequeno”, de “digno” e de “indigno”, de “puro” e de “impuro”, de “refinado” e de “grosseiro”, de “raro” e de “comum”, de “inteligente” e de “burro”, etc., como categorias de percepção dos comportamentos e dos bens culturais.

Vivemos em *sociedades diferenciadas e hierarquizadas*, com uma mobilidade social e geográfica mais forte do que muitas sociedades tradicionais, em sociedades altamente escolarizadas, mas igualmente marcadas por fortes concorrências educativas e culturais para a “pesca das almas” (segundo a bela expressão de Max Weber). As condições de existência e de coexistência neste tipo de formações sociais são tais que é estatisticamente muito raro que um determinado indivíduo permaneça acantonado nos estritos limites do registo da alta legitimidade cultural ou no da ilegitimidade cultural.

Enquanto meio de legitimação (colectiva ou individual), as formas dominantes da cultura fornecem um quadro que permite aos indivíduos dar um sentido *distintivo* às suas práticas e aos seus gostos e sentirem-se justificados por existirem como existem, ter o sentimento de viverem uma vida digna de ser vivida, isto é, de viverem uma vida mais digna de ser vivida do que outras (Lahire, 1999). Função moral de apoio e confirmação da cultura enquanto cultura legítima. Mas se o mundo social é um campo de lutas, os indivíduos que o compõem são muitas vezes, *eles próprios*, as arenas de uma luta de classificações. E a luta de si contra si, a dominação de um si legítimo sobre a parte ilegítima de si mesmo, o controlo e o domínio daquilo que há de ilegítimo em si contribuem para reforçar o sentimento de superioridade distintiva relativamente àqueles que imaginamos não terem nenhum domínio de si mesmos (subjugados pelas suas pulsões,¹⁵ etc.). Domínio de si mesmo e domínio do outro revelam-se assim indissociáveis; as distinções e as lutas simbólicas são tanto individuais (intra-individuais e interindividuais) como colectivas (interclasses).

Do modelo de consumo cultural omnívoro ao estudo da variação intra-individual dos comportamentos

Partindo de um quadro conceptual próximo da teoria do capital cultural e do espaço social dos estilos de vida de Pierre Bourdieu, Richard A. Peterson foi levado a formular novas hipóteses com base em resultados de grandes estudos quantitativos sobre as preferências musicais nos Estados Unidos. Embora defenda e valide a hipótese segundo a qual os gostos musicais são de facto marcadores de estilos de vida e estão desigualmente presentes nas diferentes classes sociais, também chega às seguintes conclusões no que toca ao gosto das elites: “[...] elite taste is no longer defined as an expressed appreciation of the high art forms (and a moral disdain or bemused tolerance for all other aesthetic expressions). Now it is being redefined as an appreciation of the aesthetics of every distinctive form along with an appreciation of the high arts. Because status is gained by knowing about and participating in (that is to say, by consuming) all forms, the term omnivore seems appropriate” (Peterson e Simkus, 1992: 169). Os trabalhos de Peterson, que incidem essencialmente sobre as preferências musicais, revelam não só que são fracções minoritárias das classes superiores que consomem os géneros mais legítimos (o que é confirmado pelos meus próprios trabalhos), mas que as classes superiores não limitam os seus gostos ao domínio legítimo.

Pela minha parte, tenho-me esforçado por elaborar um modelo teórico de explicação das práticas e das preferências culturais que integre o ponto de vista de Peterson, e uma grande parte dos seus resultados, mas que não se reduz a este último. Fui portanto levado a emitir uma série de reservas ou de críticas parciais à estratégia metodológica deste autor, bem como a uma parte das interpretações que ele formulou. Estas reservas ou críticas só adquirem sentido à luz de uma abordagem sociológica de conjunto que, apesar de versar sobre questões aparentadas, é ainda assim muito diferente da que foi avançada por Peterson. Seria então possível contentarmo-nos em constatar o paralelismo das duas investigações sem procurar fazê-las dialogar. Mas podemos pensar que os trabalhos de Peterson adquiririam ainda maior amplitude se os considerássemos como uma contribuição específica para uma análise mais geral da variação intra-individual das práticas e das preferências culturais sob o ângulo do grau de legitimidade destas práticas e destas preferências.

As principais diferenças, tanto empíricas como metodológicas e teóricas, entre o meu próprio trabalho e o de Peterson, podem resumir-se em cinco pontos de importância desigual.

- (1) Ao passo que Peterson concentra o essencial da sua atenção no domínio musical, explorando a diversidade dos gostos no interior deste domínio (variações intergéneros musicais), eu alarguei o campo de observação a domínios

15 Tema que tanto podemos encontrar num sociólogo “declinólogo” como Alain Finkelkraut (1987), como nos textos politicamente mais comprometidos do sociólogo Pierre Bourdieu (2001).

culturais diferentes — leitura, música, cinema, televisão, saídas culturais e actividades de lazer — para melhor me aproximar da ideia de “estilo de vida cultural”, o que me permite registar tanto as variações intra-individuais de comportamentos de um domínio cultural para outro (*variações interdomínios*), como as variações intra-individuais de comportamentos no interior de um mesmo domínio cultural (*variações intradomínios culturais*). Peterson tende, por seu lado, a generalizar o seu propósito ao conjunto dos comportamentos culturais, mas os seus dados incidem as mais das vezes sobre o domínio musical. Como foi justamente sublinhado por Van Rees, Vermunt e Verboord, a interpretação de Peterson e dos seus colaboradores *requires data on a broad range of cultural practices and preferences (music, reading, television viewing, film attendance, sport, etc.), and not just data bearing on one cultural sector* (Van Rees, Vermunt e Verboord, 1999: 350).

- (2) Como já observei mais acima, ao passo que Peterson coloca o problema das *preferências* musicais, eu estendi o problema às *práticas e preferências* culturais, mostrando que no fundo os actores sociais não se definem apenas e, por vezes, nem mesmo principalmente, pelas suas preferências, mas antes pelas suas práticas efectivas. Em matéria cultural como noutras matérias, existem práticas de acompanhamento e uma multiplicidade de práticas não “escolhidas”, mas que são fruto de compromissos com o cônjuge ou os amigos, e práticas que relevam de hábitos ou automatismos, mas que não estão subjectivamente associadas a gostos, preferências ou paixões. Assim, certos indivíduos poderão muito bem passar mais tempo a fazer coisas ou a consumir produtos culturais sem um “gosto pessoal” muito pronunciado por essas coisas ou produtos do que a expressar constantemente preferências culturais que exprimiriam a sua “identidade cultural pessoal”.

Ora, a ideia de consumidor “omnívoro” tende a encerrar nos próprios indivíduos (nas suas propriedades intrínsecas) aquilo que não é mais do que o produto do encontro entre os seus patrimónios de disposições, apetências e competências incorporadas e contextos institucionais ou relacionais determinados. A metáfora zoológica conduz Peterson a não ver senão a *variedade dos gostos*, ao passo que uma parte importante da variedade das práticas e das preferências tanto pode ser explicada pelo *eclectismo pessoal* ou pela multiplicidade das propensões culturais interiorizadas como pela diversidade dos contextos e das razões nos/pelas quais os consumidores são levados a agir. Ao reconduzir o conjunto dos casos de variações intra-individuais das preferências musicais ao modelo do *eclectismo cultural*, Peterson parece, pois, em meu entender, ceder a um certo ar dos tempos estético e cultural.

O apagamento, nos grandes inquéritos estatísticos, das circunstâncias particulares ou condições mais recorrentes nas quais os actores são levados a “consumir” este ou aquele produto cultural, das razões ou das “motivações” que acompanham as suas práticas, contribui assim para aplanar a realidade social e para igualizar práticas e gostos que no entanto não são equivalentes. A metáfora zoológica, que marca os espíritos, é portanto potencialmente perigosa na medida em que pode dar a entender — o que os dados das entrevistas

desmentem largamente — que os consumidores praticam tudo o que declaram praticar ou gostam de tudo o que declaram gostar com a mesma intensidade, nas mesmas condições e pelas mesmas “razões” (ou com as mesmas “motivações”). De acordo com o dicionário, *omnívoro* é aquele que “se alimenta indiferentemente de alimentos de origem animal ou vegetal”. Ora, os consumidores culturais jamais se apropriam *indiferentemente* de produtos pertencentes a diferentes registos culturais (dos mais divertidos aos mais sérios, dos mais comerciais aos mais puros, dos mais populares aos mais eruditos, etc.).

- (3) Peterson e os seus colegas não chegam a apresentar verdadeiramente provas da existência de uma estética radicalmente “nova” (mais ecléctica ou mais heterogénea do que “antes”). Com efeito, é impossível passar da constatação histórica (bem documentada pelo historiador Laurence W. Levine) segundo a qual teria havido períodos de separações mais fortes (e mesmo oposições) entre géneros, artes e públicos, à dedução sociológica segundo a qual os membros das classes dominantes teriam sido mais monocultivados no início do século XX, após o que se teriam tornado mais pluricultivados a partir dos anos 1970-1980. Como já sublinhei, os dados dos estudos dos anos 60 em França levam-nos a pensar, pelo contrário, que o *homo pluralis* já existia nessa época, mas que as condições públicas (a natureza do debate público e das problematizações culturais) e científicas não eram favoráveis à sua evidênciação.¹⁶ Nos períodos em que as separações entre registos legítimos e populares são menos marcadas, os comportamentos culturais “desviantes” da elite podem ser mais facilmente confessados publicamente em vez de permanecerem acantonados no espaço privado. O próprio Peterson cita dados mais antigos que tendem a pôr em dúvida a ideia da entrada num “novo” mundo (por vezes qualificado de “pós-moderno”).¹⁷ Creio reconhecer aqui um erro de interpretação clássico nas ciências sociais, que consiste em confundir uma mudança de modelo da realidade (do ponto de vista do conhecimento sobre o mundo) com uma mudança histórica na própria realidade (na natureza das práticas culturais e das relações com a cultura).
- (4) Peterson constata no seio das elites uma tendência para o *consumo omnívoro* — raros são aqueles que permanecem nos registos culturais mais legítimos — e interpreta este facto como uma forma de “eclectismo cultural” em relação à tendência de *consumo unívoro*, que seria muito mais prevalecente nas classes populares. Ora, ao abrir o campo de investigação como eu fiz, damo-nos conta de que todas as classes sociais são afectadas, num ou noutro grau, por esta variação intra-individual de um registo cultural a outro. Se as análises que desenvolvi revelaram a importância dos *perfis culturais dissonantes* (“omnívoros”, segundo a terminologia de Peterson) entre os quadros e profissionais

16 Cf. “Retour sur *La Distinction*”, em Lahire (2004: 166-174).

17 “Indeed, in the 1960s, Wilensky (1964: 194) ‘could not find one [Detroit area resident] in 1354 who was not in some area exposed to middle — or lower-brow material’ [...]” (Peterson e Kern, 1996: 901).

intelectuais superiores (74,3%), mostraram também e acima de tudo a predominância destes perfis entre a juventude escolarizada (83%) e os quadros médios (79%). A simples hipótese relativa à emergência de novas elites ou de novos comportamentos culturais entre as elites, portanto, não se sustenta verdadeiramente. Da mesma maneira, é difícil qualificar de “unívoros” os membros das classes populares que têm muito maior probabilidade estatística de ter um *perfil cultural dissonante* (60,9% entre os empregados, 58,5% entre os operários qualificados e 47% entre os operários não qualificados) do que um *perfil consonante pouco legítimo* (respectivamente, 18,3%, 24,6% e 26,7%).

Todos estes factos impõem, por conseguinte, uma interpretação muito mais lata da estrutura e do funcionamento geral das nossas sociedades, como tentei evidenciar neste artigo: com uma estrutura muito fragmentada, mas sempre hierarquizada, da oferta cultural, uma multiplicidade de pequenas mobilidades sociais, profissionais e escolares, tanto intergeracionais como intrageracionais, uma pluralização dos quadros de socialização (familiares, escolares, profissionais, culturais, etc.) nos quais os actores destas sociedades são levados a construir-se, formar-se, fabricar-se, e uma transformação significativa do modo de selecção escolar dos alunos no seu conjunto (e não apenas das elites).

Com efeito, as hipóteses formuladas por Peterson e seus colaboradores quanto às causas do carácter omnívoro dos consumos culturais parecem-me com frequência demasiado largas e por vezes mesmo um pouco idealistas, na medida em que conduzem a considerar as raízes morais das atitudes culturais. Assim, quando Peterson e Kern evocam o facto de, depois do período nazi, todo o comportamento susceptível de ser considerado racista ser mal visto, e de a passagem “*from exclusionist snob to inclusionist omnivore can thus be seen as part of the historical trend toward greater tolerance of those holding different values*” (Peterson e Kern, 1996: 905), cedem a uma espécie de angelismo abstracto sociologicamente pouco realista. Para além do facto de não estar de modo nenhum provado que os consumidores com uma educação mais elevada tenham realmente vivido num gueto cultural legítimo durante os períodos em que a separação clara entre “alta cultura” e “cultura popular” era explicitamente reivindicada e institucionalmente organizada, o angelismo sociológico da explicação pela vontade de “mostrar respeito para com expressões culturais do outro” corresponde mal à realidade das lutas de classificações que qualquer investigação sobre as práticas culturais permite pôr em evidência. Será que o facto de se declarar gostar de um maior número de géneros musicais do que outras pessoas é por si só um sinal de maior tolerância ou antes o simples reflexo de um conhecimento musical mais alargado que não exclui uma hierarquização simbólica muito severa? Inversamente, será que não gostar de certos géneros musicais significa necessariamente uma “intolerância”? Não apreciar uma coisa não é um sentimento incompatível com o que consiste em pensar que outros têm todo o direito de gostar dela. Os consumidores das classes populares, mais numerosos do que os das classes superiores a designar uma maior quantidade de géneros musicais de que não gostam, são

assim não só qualificados de “unívoros”, como suspeitos, no fundo, de intolerância (ou, usando o eufemismo, de “falta de tolerância”). E certos investigadores sentem-se então no direito de perguntar mais amplamente, com a boa consciência do etnocêntrico que se ignora a si mesmo: “*Are univores less tolerant in other respects?*” (Bryson, 1997: 150). Chegado a este ponto, o intérprete torna-se um pouco precipitado e traça espontaneamente um retrato mais lisonjeiro das novas elites, mais tolerantes, mais ecléticas, menos sectárias (poder-se-ia dizer “culturalmente cosmopolitas”) do que as classes populares, mais restritas, menos tolerantes e menos abertas.

- (5) O modo de administração da prova utilizado por Peterson e seus colaboradores não é plenamente adequado à hipótese que pretende validar, pois não é revelando a existência de uma certa diversidade de gostos culturais entre as *elites* que podemos provar o carácter “omnívoro” dos membros da elite. Com efeito, Peterson permanece acantonado num raciocínio e numa metodologia feita à escala do grupo no seu conjunto, ao passo que a sua hipótese e a sua interpretação pressuporiam que estabelecesse a sua constatação de variedade cultural à escala individual, nos membros do grupo, desenvolvendo o mesmo tipo de abordagem que pus em prática. É também isto que lhe censuram Van Rees, Vermunt e Verboord quando escrevem que, para que as hipóteses de Peterson fossem validadas, os comportamentos culturais “*shoud be measured at an individual level instead of the aggregate level of occupation status*” (1999: 350).¹⁸ Poderíamos de facto contrapor-lhe que ele não revela quaisquer comportamentos individuais “omnívoros” e que a variedade cultural estabelecida ao nível do grupo poderia simplesmente significar a existência de uma multiplicidade de pequenos subgrupos ou fracções de grupos “unívoros”, mais particularmente interessados por este ou aquele género musical.

Se Peterson e os seus colaboradores não conseguem retirar todas as consequências dos seus resultados, é porque a sua cultura teórica não os torna sensíveis à questão da *escala de análise* a partir da qual eles emitem as suas constatações e não lhes permite portanto colocar no cerne da sua análise a questão da *variação intra-individual dos comportamentos culturais*, bem como a questão, correlativa, dos seus determinantes sociais (isto é, da pluralidade das influências socializadoras e dos contextos de práticas/consumos que está na origem desta variação).

Ao contrário de Richard A. Peterson, cuja teoria sociológica geral permanece afinal bastante discreta e implícita, inscrevo o meu próprio trabalho num programa científico que é o de uma sociologia do social à escala individual. Esta sociologia, que se interessa pelo social incorporado, individualizado, bem como pelas variações intra-individuais dos comportamentos, é levada, ao mesmo tempo, a pôr em causa a noção de *habitus* (mobilizada por Pierre Bourdieu para dar conta das culturas ou dos hábitos de grupos ou de classes) como *sistema de disposições transferível* ou como *fórmula geradora (única) das práticas* (Lahire, 2005a).

18 Cf. também Van Eijk (2000).

Embora pressupondo em grande medida um mecanismo geral de *transferabilidade cultural* em operação, Pierre Bourdieu nunca testou verdadeiramente essa hipótese nos seus trabalhos empíricos. Assim, o sentido da legitimidade cultural adquirido num domínio seria suposto transferir-se para outros domínios (Bourdieu e Darbel, 1969: 99-100). São invocadas duas razões principais para sustentar a ideia de uma transferência. A primeira é a de uma espécie de atribuição estatutária e de sentido da dignidade e do dever culturais que faz com que, dada a sua posição social, nível de instrução, etc., o inquirido altamente escolarizado tenha necessariamente de fazer tudo para “manter o seu estatuto”, qualquer que seja o domínio considerado. A segunda é a de uma competência técnica (uma série de hábitos intelectuais) que, sendo inicialmente construída na escola a partir do estudo de obras literárias (“uma aptidão, igualmente generalizada e transponível para a classificação por autores, géneros, escolas ou épocas”), lhe permitiria saber, por analogia, que direcção tomar para se apropriar legitimamente de obras extraliterárias (pictóricas, musicais, teatrais, cinematográficas, etc.).

Mas um dos grandes pressupostos do modelo de transferência generalizada é também o da homogeneidade (sob o ponto de vista da legitimidade cultural) das múltiplas situações culturais vividas pelos actores. Por outras palavras, o sociólogo, sem o dizer, põe a hipótese de que aquilo que é legítimo e apetecível *aqui* continua a sê-lo *ali*. Movido por um “é mais forte do que eu” cultural, o actor não teria nenhum sentido das situações e poria compulsivamente em acção as mesmas disposições culturais quaisquer que fossem as pessoas com quem se encontrasse (quaisquer que fossem as suas propriedades sociais e culturais) e qualquer que fosse a natureza — formal ou informal, tensa ou descontraída — da situação.

Por outro lado, assumo pessoalmente a aposta científica de que é possível complexificar o quadro da realidade social se tivermos mais em conta do que foi tido até agora a complexidade dos indivíduos socializados. Esta complexidade deve-se a duas razões principais: a) os indivíduos são, nas nossas sociedades, submetidos a experiências socializadoras heterogéneas e por vezes mesmo contraditórias (o que não só é verdadeiro em matéria de cultura como noutros domínios) e são, por essa razão, portadores de uma pluralidade de disposições, de apetências e de competências; b) estes mesmos indivíduos não são levados a agir sempre nas mesmas condições ou nos mesmos contextos de acção e os seus patrimónios individuais de disposições, de apetências e de competências são portanto submetidos a solicitações variáveis (Lahire, 1998, 2002 e 2005a).

Esta reflexão de fundo a respeito dos objectos da sociologia leva-me a reinterrogar as (boas e más) razões pelas quais, de Émile Durkheim a Pierre Bourdieu, os sociólogos tiveram tendência para negligenciar as realidades sociais à escala individual.¹⁹ E é este tipo de interrogação — que Richard A. Peterson não leva a cabo — que obriga a adoptar uma metodologia adaptada, partindo nomeadamente da construção de perfis culturais individuais (o leque das suas práticas e

das suas preferências mais ou menos legítimas em domínios culturais variados) *antes* de colocar os indivíduos em categorias (de idade, de sexo, socioprofissionais ou culturais). É sobre estes desafios mais gerais para a sociologia que gostaria agora de concluir.

Socializações múltiplas e indivíduo como mistura de géneros

O sociolinguista William Labov pôs bem em evidência ao longo das suas investigações o facto de ser raro encontrar “locutores de estilo único”. O estilo linguístico de um mesmo locutor varia consoante as situações, especialmente em função do seu grau de oficialidade. Quanto mais a situação é tensa e formal, mais o locutor tenta conformar-se ao estilo (registo lexical e sintáctico, pronúncia) mais legítimo. Os locutores diferenciam-se, sem dúvida, conforme o leque mais ou menos amplo de estilos linguísticos de que dispõem, mas todos manifestam variações mais ou menos acentuadas nas suas produções linguísticas (Labov, 1976).²⁰

Mutatis mutandis, poder-se-á dizer que é muito mais raro encontrar consumidores culturais uniestilo do que consumidores culturais pluriestilos. E, tal como para as produções linguísticas, as variações observáveis explicam-se essencialmente pela pluralidade de contextos culturais em que os actores foram socializados ao longo do seu passado e que são levados a frequentar ao longo das suas múltiplas interacções presentes: heterogeneidade das condições de socialização culturais passadas e pluralidade dos contextos de práticas ou de consumos culturais presentes.

É o interesse sociológico das variações intra-individuais dos comportamentos que tento pôr em evidência no quadro de uma sociologia da pluralidade disposicional (a socialização passada é mais ou menos heterogénea e dá lugar a disposições heterogéneas e por vezes mesmo contraditórias) e contextual (os contextos de actualização das disposições são variados). Assim, o actor individual não põe invariavelmente ou transcontextualmente em prática *o mesmo sistema de disposições* (ou *habitus*). Pelo contrário, podemos observar mecanismos mais subtis de *vigilância/acção* ou *inibição/activação* de disposições; mecanismos que pressupõem, evidentemente, que cada indivíduo seja portador de uma pluralidade de disposições e atravesse uma pluralidade de contextos sociais. O que determina a activação de tal disposição em tal contexto resulta, portanto, da interacção entre relações de força interna e externa: relações de força entre disposições mais ou menos solidamente constituídas ao longo da socialização passada (interna) e relações de força entre elementos (características objectivas da situação, que podem ser associadas a pessoas diferentes) do contexto que pesam mais ou menos sobre o actor (externa).

19 Cf. “Post-scriptum: Individu et sociologie” em Lahire (2004: 695-736).

20 Em *L’Homme Pluriel*, consagrei um parágrafo, intitulado “Code switching e code mixing no seio de um mesmo contexto”, que sublinhava a importância de uma parte da sociolinguística para uma sociologia das variações contextuais dos comportamentos individuais (Lahire, 1998: 74-76).

A medida da amplitude dos fenómenos de “perfis culturais dissonantes” obriga-nos não só a reconhecer toda a importância da interrogação sobre as variações intra-individuais dos comportamentos no seio das ciências sociais — o que ainda está longe de estar adquirido (Lahire, 1998, 2002 e 2004: 695-736) — mas também a elaborar uma teoria do actor indissociavelmente *disposicionalista e contextualista*, que se diferencia não só das teorias sociológicas que negligenciam os contextos (as suas especificidades e variações) explicando tudo pela cultura, a mentalidade, o código de comportamento ou o sistema de valores ou de disposições de que os indivíduos seriam portadores, como das teorias que, pelo contrário, colocam toda a explicação do lado dos contextos, das suas estruturas ou das suas *affordances* (Gibson, 1979). Só uma sociologia da pluralidade disposicional e contextual permite explicar de forma tão completa quanto possível estes fenómenos (muito regulares e tão objectiváveis estatisticamente como os fenómenos associados aos grupos) de variações intra-individuais dos comportamentos culturais.

Nas sociedades social e culturalmente diferenciadas, os mesmos indivíduos frequentam as mais das vezes sucessiva ou alternativamente vários registos culturais (dos mais legítimos aos menos legítimos, passando por todos os que estão em vias de legitimação). As realidades microscópicas (as variações intra-individuais e interindividuais), frequentemente ignoradas por razões teóricas pelas ciências sociais, remetem para as propriedades mais fundamentais da realidade macroscópica. O espaço de investigação que aqui se abre ao investigador é o de uma *sociologia à escala individual* que analisa a realidade social levando em consideração a sua forma individualizada; uma sociologia que tem em conta o facto de as marcas de experiências socializadoras diferentes, e por vezes contraditórias, poderem (co)habitar (n) o mesmo corpo, que disposições mentais e comportamentais mais ou menos duradouramente incorporadas poderem manifestar-se ou ser suspensas em diferentes momentos da vida social (conforme os domínios da prática) ou de um percurso biográfico.

A sociologia tem assim os meios teóricos e metodológicos para dar corpo à ideia segundo a qual cada indivíduo pode ser definido — dada a pluralidade de influências socializadoras que é susceptível de ter experimentado e a diversidade dos contextos em que é normalmente levado a agir — como uma “mistura de estilos” ou uma “mistura de géneros”.

[Tradução de Susana Serras Pereira]

[Revisão científica da tradução de António Firmino da Costa]

Referências bibliográficas

- Beisel, N. (1990), “Class, culture, and campaigns against vice in three American cities, 1872-1892”, *American Sociological Review*, 55, pp. 44-62.
- Bourdieu, P. (1979), *La Distinction: Critique Sociale du Jugement*, Paris, Minuit.
- Bourdieu, P. (2001), *Contre-feux 2*, Paris, Seuil, Raisons d’Agir.

- Bourdieu, P., e outros (1965), *Un Art Moyen: Essai sur les Usages de la Photographie*, Paris, Minuit.
- Bourdieu, P., e A. Darbel (1969), *L'Amour de l'Art: Les Musées d'Art Européens et Leur Public*, Paris, Minuit.
- Bryson, B. (1997), "What about the univores? Music dislikes and group-based identity construction among Americans with low levels of education", *Poetics*, 25, pp. 141-156.
- Cassavetti, H. (2002), "Un drôle de paroissien", *Télérama*, 9-15 de Março.
- Chartier, R. (1989), "Le monde comme représentation", *Annales ESC*, 44 (6), pp. 1505-1520.
- Dimaggio, P. (1982), "Cultural entrepreneurship in nineteenth-century Boston. The creation of an organisational base for high culture in America", partes 1, 2, *Media, Culture, and Society*, 4, pp. 33-50 e pp. 303-322.
- Dumontier, F., F. de Singly, e C. Thélot (1990), "La lecture moins attractive qu'il y a vingt ans", *Économie et Statistique*, 233, pp. 63-80.
- Dupont, F. (1994), *L'Invention de la Littérature: De l'Ivresse Grecque au Livre Latin*, Paris, La Découverte.
- Elias, N., e E. Dunning (1994), *Sport et Civilisation (Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilizing Process, 1986)*, Paris, Fayard.
- Erickson, B. H. (1996), "Culture, class and connections", *American Journal of Sociology*, 102 (1), pp. 217-251.
- Finkelkraut, A. (1987), *La Défaite de la Pensée*, Paris, Gallimard.
- Fish, S. (1980), *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, MA e Londres, Harvard University Press.
- Fumaroli, M. (1992), *L'État Culturel: Essai sur une Religion Moderne*, Paris, Le Livre de Poche.
- Gibson, J. J. (1979), *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin.
- Goblot, E. (1925), *La Barrière et le Niveau: Étude Sociologique sur la Bourgeoisie Française Moderne*, Paris, Félix Alcan.
- Grignon, C., e J.-C. Passeron (1989), *Le Savant et le Populaire: Misérabilisme et Populisme en Sociologie et en Littérature*, Paris, Gallimard/Seuil, Hautes Etudes.
- Guy, J.-M. (2000), *La Culture Cinématographique des Français*, Paris, DEP, Ministère de la Culture, La Documentation Française.
- Labov, W. (1976), *Sociolinguistique (Sociolinguistic Patterns, 1972)*, Paris, Minuit.
- Lahire, B. (1998), *L'Homme Pluriel. Les Ressorts de l'Action*, Paris, Nathan, Essais & Recherches.
- Lahire, B. (1999), *L'Invention de l' "Illettrisme": Rhétorique Publique, Éthique et Stigmates*, Paris, Éditions La Découverte, Laboratoire des Sciences Sociales.
- Lahire, B. (2002), *Portraits Sociologiques: Dispositions et Variations Individuelles*, Paris, Nathan, Essais & Recherches.
- Lahire, B. (2004), *La Culture des Individus: Dissonances Culturelles et Distinction de Soi*, Paris, Éditions La Découverte, Laboratoire des Sciences Sociales.
- Lahire, B. (2005a), "Patrimónios individuais de disposições: para uma sociologia à escala individual", *Sociologia, Problemas e Práticas*, 49, pp. 11-42.
- Lahire, B. (2005b), "Distinctions culturelles et lutte de soi contre soi: 'détester la part populaire de soi'", *Hermès, Revue Cognition Communication Politique*, 42, pp. 137-143.

- Le Guern, P., e P. Teillet (2003), “‘Canal plus’ de légitimité? Les processus médiatico-publicitaires de consécration culturelle à l’émission *Nulle Part Ailleurs*”, *Réseaux*, 117, pp. 110-132.
- Levine, L. W. (1988), *Highbrow/Lowbrow: The Emergence of Cultural Hierarchy in America*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Lynes, R. (1954), *The Tastemakers*, Nova Iorque, Harper.
- Malcolm, N. (1988), “Ludwig Wittgenstein”, em L. Wittgenstein, *Le Cahier Bleu et le Cahier Brun*, Paris, Gallimard, TEL, pp. 331-424.
- Murphy, R. (1988), *Social Closure: The Theory of Monopolization and Exclusion*, Oxford, Clarendon.
- Passeron, J. — C. (1991), *Le Raisonnement Sociologique: L’Espace Non-poppérien du Raisonnement Naturel*, Paris, Nathan, Essais & Recherches.
- Peterson, R. A., e A. Simkus (1992), “How musical tastes mark occupational status groups”, em M. Lamont e M. Fournier (orgs.), *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, Chicago e Londres, The University of Chicago Press, pp. 152-186.
- Peterson, R. A., e R. M. Kern (1996), “Changing highbrow taste: from snob to omnivore”, *American Sociological Review*, 61, pp. 900-907.
- Van Eijck, K. (2000), “Richard A. Peterson and the culture of consumption”, *Poetics*, 28, pp. 207-224.
- Van Rees, K., J. Vermunt, e M. Verboord (1999), “Cultural classifications under discussion: latent class analysis of highbrow and lowbrow reading”, *Poetics*, 26, pp. 349-365.
- Veblen, T. (1978), *Théorie de la Classe de Loisir* (The Theory of the Leisure Class, 1899), Paris, Gallimard, TEL.
- Verret, M. (1988), *La Culture Ouvrière*, Saint-Sébastien, A.C.L.
- Wilensky, H. L. (1964), “Mass media and mass culture: interdependence or independence?”, *American Sociological Review*, 29, pp. 173-197.

Bernard Lahire é professor de sociologia na École Normale Supérieure de Lettres et Sciences Humaines, de Lyon, e director do Groupe de Recherche sur la Socialisation (CNRS). Publicou vários livros, entre os quais, *L’Homme Pluriel* (1998), *Portraits Sociologiques* (2002), *La Culture des Individus* (2004), *L’Esprit Sociologique* (2005) e *La Condition Littéraire* (2006). As suas obras principais estão traduzidas em diversas línguas, nomeadamente em português. Esta revista publicou já, do autor, “Patrimónios individuais de disposições: para uma sociologia à escala individual” (*Sociologia, Problemas e Práticas*, 49, 2005).

Resumo/ abstract/ résumé/ resumen

Indivíduo e misturas de géneros: dissonâncias culturais e distinção de si

Quando consideramos as práticas e as preferências culturais do ponto de vista da variação intra-individual dos comportamentos, chegamos a uma imagem do mundo social que não descarta as singularidades individuais e evita a caricatura

cultural dos grupos sociais. O principal facto que então sobressai é o de a fronteira entre a “legitimidade cultural” e a “ilegitimidade cultural” não separar apenas as diferentes classes sociais, mas também as diferentes práticas e preferências culturais dos mesmos indivíduos, em todas as classes. Sem pôr em causa a existência de desigualdades sociais perante as formas culturais mais legítimas, uma tal perspectiva permite pôr em evidência a elevada frequência estatística de perfis culturais individuais compostos por elementos heterogêneos ou dissonantes. Regressando às condições sócio-históricas de produção de perfis culturais heterogêneos, podemos retirar as consequências destas frequentes dissonâncias culturais do ponto de vista da interpretação das funções sociais da cultura e sublinhar o interesse do estudo das variações intra-individuais dos comportamentos no quadro de uma sociologia da pluralidade disposicional e contextual.

Palavras-chave perfis individuais heterogêneos, dissonâncias culturais, legitimidade cultural.

The individual and the mixing of styles: cultural discrepancies and the distinction of oneself

When we consider cultural practices and preferences in the light of intra-individual variation in behaviour, we arrive at an image of the social world that does not neglect individual singularities and avoids a cultural caricature of social groups. The principal fact that then stands out is that the frontier between “cultural legitimacy” and “cultural illegitimacy” not only separates the different social classes but also the different cultural practices and preferences of the same individuals, in all classes. Without putting into question the existence of social inequalities with regard to more legitimate cultural forms, this perspective allows us to demonstrate the high statistical frequency of individual cultural profiles composed of heterogeneous and dissonant elements. When we revert to the socio-historical conditions of the production of heterogeneous cultural profiles, we can draw the consequences of these frequent cultural discrepancies from the viewpoint of the interpretation of the social functions of culture and emphasize the interest of the study of intra-individual variations in behaviour within the framework of a sociology of dispositional and contextual plurality.

Key-words individual heterogeneous profiles, cultural discrepancies, cultural legitimacy.

Individu et mélanges des genres: dissonances culturelles et distinction de soi

En envisageant les pratiques et les préférences culturelles sous l’angle de la variation intra-individuelle des comportements, on aboutit à un tableau du monde social qui ne néglige pas les singularités individuelles et évite la caricature culturelle des

groupes sociaux. Le fait central qui apparaît alors est que la frontière entre la “légitimité culturelle” et l’“illégitimité culturelle” ne sépare pas seulement les différentes classes sociales, mais partage les différentes pratiques et préférences culturelles des mêmes individus, dans toutes les classes. Sans remettre en cause l’existence d’inégalités sociales devant les formes culturelles les plus légitimes, un tel point de vue de connaissance permet de mettre en évidence la forte fréquence statistique des profils culturels individuels composés d’éléments hétérogènes ou dissonants. Après être revenu sur les conditions socio-historiques de production de profils culturels hétérogènes, on peut tirer les conséquences de ces fréquentes dissonances culturelles du point de vue de l’interprétation des fonctions sociales de la culture et souligner l’intérêt de l’étude des variations intra-individuelles des comportements dans le cadre d’une sociologie de la pluralité dispositionnelle et contextuelle.

Mots-clés profils individuels hétérogènes, dissonances culturelles, légitimité culturelle.

Individuo y mezcla de géneros: disonancias culturales y distinción de sí mismo

Cuando consideramos los hábitos y la preferencia cultural desde el punto de vista de la variable intra-individual del comportamiento, llegamos a una imagen del mundo social que no ignora la singularidad de los individuos, y evita la caricatura cultural de los grupos sociales. El hecho principal que se destaca, es el de la frontera entre la “legitimidad cultural” y la “ilegitimidad cultural” no es sólo separar las diferentes clases sociales, sino también los diferentes hábitos y preferencias culturales de los propios individuos, en todas las clases. Sin poner en causa la existencia de desigualdad social frente a las formas culturales más legítimas, esa perspectiva permite poner en evidencia la elevada frecuencia estadística de perfiles culturales individuales compuestos por elementos heterogéneos o disonantes. Cuando revertimos las condiciones socio-históricas de elaboración de perfiles culturales heterogéneos, podemos retirar las consecuencias de estas frecuentes disonancias culturales desde el punto de vista de la interpretación de la función social de la cultura y subrayar el interés del estudio de las variantes intra-individuales del comportamiento, en el marco de una sociología de la pluralidad contextual, en todos sus aspectos.

Palabras-llave perfiles individuales heterogéneos, disonancias culturales, legitimidad cultural.