

A MODA COMO PRÁTICA CULTURAL EM PIERRE BOURDIEU

Maria da Graça Setton

Doutora em Sociologia pela FFLCH, Professora de Sociologia da Faculdade de Educação - Universidade de São Paulo, Mestre pela PUC-SP. Pós-doutorado na École de Hautes Études en Sciences Sociales – Paris, em 2000. Estágio de Pesquisa no Groupe de Recherche sur la Socialisation, Université Lumière 2 – Lyon, 2008.

gracaset@usp.br

RESUMO

Este artigo tem como intenção refletir sobre a *moda* como uma prática de cultura a partir das considerações teóricas de Pierre Bourdieu. Para desenvolver esta reflexão, organizo meu argumento em três eixos. O primeiro deles se refere à proximidade entre Sociologia da Cultura e Sociologia da Educação, explorando a importância da noção de *socialização*. Em seguida, detenho-me no conceito de *habitus*, na medida em que ele me permite observar a moda como uma forma de expressividade dos indivíduos e ou dos grupos, entendendo expressividade como um diálogo estabelecido entre indivíduo e sociedade; por último, apóio-me na noção de *distinção* para compreender que a moda, além de integrar, cumpre a função de classificar hierarquicamente os agrupamentos sociais. Enfim, falar sobre moda é uma oportunidade de explicitar as contribuições de Pierre Bourdieu, responsável pela fundação de um paradigma empírico e teórico sobre as práticas de cultura.

Palavras-chave: moda, socialização, *habitus*, distinção.

(...) A Sociologia da Educação é um capítulo, e não dos menores, da sociologia do conhecimento e também da sociologia do poder – sem falar da sociologia das filosofias do poder. Longe de ser este tipo de ciência aplicada, portanto inferior e adequada somente para os pedagogos, que se acostumaram a vê-la dessa forma, ela se situa na base de uma antropologia geral do poder e da legitimidade: ela conduz, com efeito, ao princípio dos “mecanismos” responsáveis pela reprodução das estruturas sociais e pela reprodução das estruturas mentais que, por lhe serem genética e estruturalmente vinculadas, favorecem o desconhecimento da verdade dessas estruturas objetivas e, por isso, o reconhecimento de sua legitimidade (Bourdieu, 1989, p.115).

INTRODUÇÃO

Pierre Bourdieu é considerado um dos maiores sociólogos de língua francesa das últimas décadas e um dos mais importantes pensadores do século XX. Sua produção intelectual, desde a década de 1960, vem se destacando no cenário acadêmico, pois se estende por uma grande variedade de objetos e temas de pesquisa. Educação, Cultura, Moda, Artes, Gênero, entre outros. Embora contemporâneo, já é visto como um clássico. Crítico mordaz dos mecanismos de reprodução das desigualdades sociais, Bourdieu construiu um importante referencial epistemológico no campo das ciências humanas.

Aqui, darei destaque às suas contribuições acerca da sociologia das práticas de cultura, entre elas a moda ¹, campo de investigação em que Bourdieu foi um dos precursores. Mais especificamente, dedico-me a explicitar que a sociologia das práticas de cultura desenvolvida por Bourdieu possui suas raízes no campo da Sociologia da Educação. Concordando com Lahire, diria que a Sociologia da Educação é uma condição geral de toda a Sociologia. Ela permite não esquecer que os sujeitos sociais tenham uma história, uma gênese, e não são agentes de interações anônimas, sem passado, etc. Os sujeitos sociais não estão dotados “naturalmente” de processos interpretativos, mas de história, de socialização. De fato, desse ponto de vista, toda a Sociologia – qualquer que seja seu objeto de pesquisa ou seu terreno de investigação – deveria ser também uma Sociologia da Educação, já que uma prática não é compreensível sem uma

relação com o modo de apropriação dessa prática e por referência à história dos sujeitos sociais que a realizam (Lahire, 2002).

Bourdieu não foi o primeiro a se preocupar com a dinâmica da transmissão de valores sociais ou as imbricadas relações de interdependência entre as condições materiais e as simbólicas de apropriação dos sentidos, pois outros autores clássicos já o fizeram. Lembro, aqui, apenas as contribuições de Émile Durkheim e Max Weber², pois considero que muito do que Bourdieu sistematizou sobre o assunto deriva das leituras que fez desses autores.

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

Nesse sentido, poderia afirmar que a variedade e a heterogeneidade dos múltiplos sistemas de símbolos pertencentes à moda seriam, para Bourdieu, uma expressão cultural, isto é, expressões de sentido e ou de valores dados pelos grupos aos objetos ao longo de suas experiências sociohistóricas. A moda e todas as práticas de cultura, suas estratégias de sociabilidade e controle seriam práticas pelas quais os indivíduos e os grupos se mantêm coesos ou se dissociam a partir da transmissão, comunhão ou diferenciação de sentidos. Fontes, portanto, de análise para uma Sociologia da Educação e dos processos de socialização. Vale lembrar que, para Bourdieu, Sociologia da Cultura e Sociologia da Educação seriam indissociáveis; uma pressuporia a outra.³

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

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

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

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

Ademais, vale precisar o entendimento sobre a noção de *moda*. Ou seja, considero a moda como o *gosto* por qualquer manifestação ou prática de cultura, uma peculiar convergência de dimensões vitais muito diversas e que expressa a ambigüidade do ser social. A moda é capaz de expressar necessidades sociais e psicológicas; oferece, simultaneamente, instrumentos que aproximam e distanciam os indivíduos. De um lado, possibilita fechar em círculos os iguais; de outro, afasta os diferentes posicionando-os em espaços separados. Se, de um lado, a moda oferece ao indivíduo um esquema que demonstra uma submissão ao comum, uma docilidade às normas de sua época, por outro, é uma das muitas formas que auxiliam os indivíduos a salvar sua intimidade e identidade ante os semelhantes (Simmel, 1988).

Dessa forma, a moda atua sobre as exterioridades, sobre as facetas de nossa vida orientadas para a sociedade. Completa a identidade social dos agentes. A obediência à moda exprime um jogo entre os indivíduos e as forças socializadoras exteriores. Da mesma forma que a aceitação de uma regra social oferece um amparo diante da variedade de opções oferecidas (movimento que corresponde à aproximação de um grupo – *habitus* grupal), oferece também um espaço de projeção e de expressão de uma individualidade (movimento de afastamento do grupo – *habitus* individual), no uso particular e singularizado de um comportamento.

Para finalizar esta introdução, creio que seja interessante, mesmo que, de modo breve, comentar o texto de autoria de Pierre Bourdieu com Ivette Delsaut, publicado em 1975, com o seguinte título: “O costureiro e sua grife: contribuição para uma teoria da magia”. Trata-se de um texto clássico e de uma importante referência do trabalho do autor, pois associa sensibilidade empírica com uma grande capacidade teórica. De certa forma, põe em uso dois conceitos fundamentais de sua obra – *campo* e *capital simbólico* –, esclarecendo o imbricado diálogo entre poder econômico dos grupos sociais e poder simbólico daí decorrente. Polarizando o posicionamento dos grupos e os gostos diferenciados entre eles, o texto apresenta a dinâmica de

funcionamento de uma parte do espaço social – o campo da alta costura –, as relações entre seus agentes, suas instâncias de pertencimento, bem como suas tomadas de posição.

“O costureiro e sua grife: contribuição para uma teoria da magia” é um texto que evidencia a correspondência relacional entre posição social e disposições culturais, disponibilizando um entendimento sobre as relações dialéticas entre poder econômico e arbitrário cultural, bem como explorando as condições sócio históricas dessa possibilidade. No mesmo texto, os autores propõem discutir, com base na noção de *distinção*, os mecanismos de produção do poder simbólico na imposição de uma tendência de moda e sua transformação em crença coletiva. A partir desse argumento – a produção da grife –, uma metáfora de outras mercadorias culturais com força simbólica, os autores denunciam o exercício de uma violência simbólica, uma violência tênue e desconhecida que só existe na forma de dissimulação. Para Bourdieu, “as relações objetivas de poder tendem a se reproduzir nas relações simbólicas. Na luta simbólica pela produção do senso comum, ou mais exatamente, pelo monopólio da nomeação legítima, os agentes investem o capital simbólico que adquirem nas lutas anteriores (...)” (Bourdieu, 1990, p. 163).

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

Uma concepção sistêmica e relacional

Para Bourdieu, a Sociologia é uma ciência que incomoda. Diferentemente da História, ou da Psicologia ou, ainda, da Filosofia, entre outras; a Sociologia, para ele, é uma ciência bastante contestada porque tende a interpretar os fenômenos sociais de maneira crítica. Procura

desvendar, interpelar ou questionar consensos há muito arraigados na experiência do cotidiano de cada um de nós.

Segundo Bourdieu, a Sociologia deve aproveitar uma vasta herança acadêmica, deve se apoiar nas teorias sociais desenvolvidas pelos grandes pensadores das ciências humanas e deve ainda fazer uso de técnicas estatísticas e etnográficas, bem como deve se apropriar de procedimentos metodológicos sérios e vigilantes para se fortalecer enquanto ciência a serviço da humanidade (Bourdieu, 1983). E foram exatamente esses elementos, dos quais Bourdieu fez uso para construir sua obra.

Bourdieu fez de sua vida acadêmica e intelectual uma arma política; fez de sua sociologia uma sociologia engajada, profundamente comprometida com um discurso crítico, denunciando os mecanismos de uma sociedade injusta e marcada por relações de dominação.

Para ele, a sociedade ocidental capitalista é uma sociedade hierarquizada, ou seja, uma sociedade organizada segundo uma divisão de poderes extremamente desigual. Mas como se organiza essa distribuição desigual de poderes? Como as formações sociais capitalistas conseguem manter os grupos sociais e os indivíduos hierarquizados? Ou, em outras palavras, como se perpetua uma situação de dominação entre os grupos sociais?

É possível afirmar que Bourdieu tenha uma concepção relacional e sistêmica do social. Como diria ele:

Essa fórmula, que pode parecer abstrata e obscura, enuncia a primeira condição de uma leitura adequada da análise da relação entre as posições sociais (conceito relacional), as disposições (ou o *habitus*) e as tomadas de posição, as escolhas que os agentes sociais fazem nos domínios mais diferentes da prática, na cozinha ou no esporte, na música ou na política, etc. Ela lembra que a comparação só é possível entre sistemas, e que a pesquisa de equivalentes diretos entre traços isolados, sejam eles diferentes à primeira vista, mas 'funcional' ou tecnicamente equivalentes (como o *Pernod* e o *shochu* ou o saquê) ou nominalmente idênticos (a prática do *golf* na França e no Japão, por exemplo) arrisca-se a uma identificação indevida (...) o que chamamos normalmente distinção, uma certa qualidade mais freqüentemente considerada como inata (fala-se de distinção natural), de porte e de maneiras, é de fato diferença, separação, traço

distintivo, resumindo, propriedade relacional que só existe em relação a outras propriedades (Bourdieu, 1996, pp. 18).

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

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

A formação de um *habitus*

Para os nossos interesses aqui, poderia acrescentar ainda que, segundo Bourdieu, um dos maiores responsáveis pela manutenção dessa ordem social injusta e hierarquizada deriva não só da má *distribuição*, mas, sobretudo, da forma de *transmissão* desses poderes e recursos distintivos. Nesse sentido, chama a atenção para as diferentes condições materiais e simbólicas de socialização dos grupos, destacando duas instâncias educativas fundamentais nesse processo, a família e a escola.

Para Bourdieu, a família e a escola são dois subespaços sociais que podem ser classificados como *produtores*, como *reprodutores* e como *difusores* de disposições de cultura

(Bourdieu, 1979). Não obstante, salienta que as competências ou os saberes transmitidos nesses espaços são definidos pelas *condições de sua aquisição*. De um lado, nas famílias com um aprendizado precoce, efetuado desde a primeira infância. De outro, um aprendizado tardio e metódico adquirido nas instituições de ensino ou na esfera do trabalho; em tese, aberto a todos ainda que apropriado de maneira diferente segundo a origem social. Assim, Bourdieu enfatiza a distinção entre esses *dois tipos de aprendizado* (atenção às condições de socialização), referindo-se a *duas maneiras de adquirir disposições* (atenção às pré-disposições na construção do *habitus*) e *práticas de cultura* (escolhas ou tomadas de posição), e com elas se familiarizar.

A família seria uma primeira instância socializadora, responsável pela transmissão de um patrimônio econômico e cultural. É nela que a primeira identidade social do indivíduo é forjada (*habitus* primário). De origem privilegiada ou não, a família transmite para seus descendentes um nome, uma cultura, um estilo de vida moral, ético e religioso. Não obstante, mais do que os volumes de cada um desses recursos, cada família é responsável também por um modo singular de vivenciar esse patrimônio.

Por sua vez, a matriz de cultura escolar, segundo ele, propiciaria aos que se encontram direta ou indiretamente submetidos à sua influência não somente esquemas de pensamentos singulares (*habitus* escolar), mas uma disposição geral e geradora de esquemas particulares, capazes de serem aplicados em campos diferentes do pensamento e da ação. Segundo tal perspectiva, a escola não forneceria apenas indicações, mas definiria itinerários, roteiros, cartografias cognitivas e intelectuais; os exercícios escolares não se restringiriam aos aspectos instrucionais e de conteúdos, mas se consolidariam na criação de uma pré-disposição a uma forma de observar, interpretar e se apropriar de experiências estéticas e escolher algumas práticas de cultura.

Para Bourdieu, esse conjunto de esquemas de pensamento, o conjunto de disposições de cultura disponibilizadas pela família e pela escola e, por sua vez, acumuladas no percurso das trajetórias dos indivíduos e dos grupos poderia ser chamado de *habitus*.

(...) um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de

apreciações e de ações – e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas (...) (Bourdieu, 1983a, p. 65).

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

Assim, a noção de *habitus* encerra uma posição estratégica dentro do edifício teórico de Bourdieu na medida em que possibilita articular influências externas de socialização (posição social), portanto, influências conjunturais na composição e na formação cultural dos indivíduos e na construção de suas subjetividades. *Habitus* surge, então, como um conceito capaz de conciliar a oposição aparente entre realidade exterior e realidades individuais. Instrumento conceitual capaz de expressar o diálogo, a troca constante e recíproca entre o mundo objetivo e o mundo subjetivo das individualidades. *Habitus* é, então, concebido como um sistema individual de esquemas, socialmente constituído de disposições estruturadas (no social) e estruturantes (nas mentes), adquirido *nas* e *pelas* experiências práticas (em condições sociais específicas de socialização), constantemente orientado para funções e ações do agir cotidiano. Dessa forma, deve ser visto como um conjunto de esquemas de percepção, apropriação e ação, experimentado e posto em prática na medida em que a conjuntura de um campo o estimula.

Posto isso é compreensível notar que a relação de interdependência entre o conceito de *habitus* e campo⁴ é condição para seu pleno entendimento (Bourdieu, 1992, p. 102). Ou seja, ao fugir dos determinismos das práticas, Bourdieu pressupõe uma relação *dialética* entre sujeito e sociedade, uma relação de mão dupla entre *habitus* individual e a estrutura de um campo, socialmente determinado. Segundo esse ponto de vista, ações, comportamentos, escolhas ou aspirações individuais (o gosto entre elas) não derivam de cálculos ou planejamentos, são antes produtos da relação entre um *habitus* e as pressões e estímulos de uma conjuntura.⁵

Dessa forma, *habitus* não pode ser interpretado apenas como sinônimo de uma memória sedimentada e imutável; é também um sistema de disposição construído continuamente, aberto e em constante sujeição a novas experiências. É possível vê-lo como um sistema de disposição propenso à reflexão e a uma certa consciência das práticas *se e na medida em que* um feixe de condições históricas permitir. ⁶

*Princípio de uma autonomia real em relação às determinações imediatas da "situação", o habitus não é por isto uma espécie de essência a-histórica, cuja existência seria o seu desenvolvimento, enfim destino definido uma vez por todas. Os ajustamentos, que são incessantemente impostos pelas necessidades de adaptação às situações novas e imprevistas, podem determinar transformações duráveis do habitus, mas dentro de certos limites: entre outras razões porque o habitus define a percepção da situação que o determina (Bourdieu, 1983a, p. 106).*⁷

Em condição de modernidade, é possível pensar o *habitus* do indivíduo formulado e construído a partir de referências diferenciadas entre si. No que se refere ao universo da moda, constantemente regido por uma temporalidade reduzida, portanto, em constante transformação, as disposições relativas às suas tendências devem ser pensadas a partir deste entendimento. Isto é, um *habitus* é produto de um processo simultâneo e sucessivo de uma pluralidade de estímulos e referências não homogêneas, não necessariamente coerentes. A moda expressaria de maneira exemplar a condição de construção de um *habitus* afinado à configuração de uma particular maneira de se socializar. As disposições de *habitus* relativas ao universo da moda poderiam ser consideradas a partir de categorias de percepção, de apropriação e de ação híbridas que tenderiam a ser acionadas conforme os contextos de produção e realização.

Nesse sentido, vale recuperar as considerações de Bourdieu a respeito da possibilidade de se apropriar de novas influências e referências de gosto a partir da rede de significados produzidos, difundidos e consagrados pelos *experts* do campo. É como se ele adiantasse as discussões acerca do poder legitimador de outras instâncias de socialização na formação nas disposições de *habitus* dos agentes do campo da moda, como, por exemplo, o grupo de pares e, sobretudo, as mídias.⁸

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

A sociologia das práticas *distintivas* de cultura

Nas décadas de 1960 e 1970, do século XX, Bourdieu se envolveu em uma série de pesquisas de caráter qualitativo e quantitativo sobre a vida cultural, sobre as práticas de lazer e sobre o consumo de cultura entre os europeus, sobretudo, entre os franceses.

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

Numa espécie de síntese dessas múltiplas experiências de investigação⁹, Bourdieu publicou, em 1976, uma grande pesquisa intitulada *Anatomia do gosto*, disponibilizada na revista *Actes de la Recherche em Sciences Sociales*. Mais tarde, essa mesma pesquisa passou a ser objeto de reflexão de sua obra prima, publicada em 1979, intitulada *La distinction – critique sociale du jugement*.¹⁰

Nessas obras, Bourdieu e sua equipe, tentaram explicar e discutir a variação do gosto (gosto legítimo – próximo aos grupos dominantes ou ao gosto ilegítimo próximo ao gosto popular) e a variação das práticas culturais (práticas relativas à alimentação, vestuário, mobiliário, lazeres,

hobbys, entre outras) nos segmentos sociais. Isto é, analisando as práticas culturais dos franceses, Bourdieu acabou por afirmar que o gosto ou a tendência por uma prática ou outra de cultura e os estilos de vida de cada grupo – burguesia, camadas médias e operariado – eram muito heterogêneos. Num esforço analítico e epistêmico original, Bourdieu apresentou de maneira sistemática que as diferentes maneiras de se relacionar com as práticas da cultura desses sujeitos estavam profundamente marcadas pelas trajetórias sociais vividas por eles. Estando sob influência de distintas e específicas condições de socialização, submetidos a diferentes processos de aprendizagens e circulando em diferentes espaços sociais, os grupos e os indivíduos expressariam diferentes bagagens, bem como distintas maneiras de se relacionar com a cultura.

Grosso modo, nessa e em outras obras, Bourdieu detectou uma forte relação estatística entre as práticas de assistência a teatros, de frequência a bibliotecas, museus, concertos de música erudita e o consumo cultural dos segmentos altamente escolarizados. Além disso, constatou uma heterogeneidade de julgamentos de gostos, bem como observou uma correlação entre posse de uma competência estética (adquirida, sobretudo, na família e complementada pela escola) e uma propensão a apreciar a arte. A partir de expressivas taxas de correspondência entre essas variáveis, o autor pôde inferir que a apropriação de práticas e a apreciação de obras relativas ao universo erudito dependiam de um trabalho escolar que oferecia ao espectador instrumentos, códigos genéricos e específicos, como também oferecia esquemas de interpretação propriamente artísticos e estéticos adequados a cada obra em particular. Lembra o autor que a posse de tais esquemas seria a condição de sua compreensão. Para ele, no domínio da cultura erudita, o tipo de aprendizado, ainda que muitas vezes processado de maneira difusa pela família, deveria ser complementado pelo trabalho metódico da escola. Dessa feita, Bourdieu conclui que, em meados do século XX, parte da sociedade francesa, ou, em suas palavras, os grupos dominantes cultural e materialmente elegiam, com evidência, aqueles lazeres (Bourdieu, 1982, 1979 e 2007).

Mais especificamente, Bourdieu afirmava que as práticas culturais, suas variações estéticas e de gosto eram determinadas, em grande parte, por trajetórias educativas e socializadoras dos grupos. Afirmação que acabou causando um grande mal estar na época, porque, segundo ele, o gosto cultural, as disposições éticas e estéticas dos segmentos

dominantes eram produtos de um processo educativo, ambientado na família e na escola, e não fruto de uma sensibilidade inata de alguns agentes sociais. Em síntese, punha em discussão, desafiando várias autoridades, um consenso muito em voga, de que o gosto pela cultura culta e os estilos de vida mais valorizados socialmente seriam uma questão de fórum íntimo e uma questão individual de cada um de nós. Para Bourdieu, ao contrário disso, o gosto estético ou a propensão para esta ou aquela tendência de estilo, entre eles o relativo à moda, à cultura erudita ou mesmo à popular eram resultado de imbricadas relações de força fortemente alicerçadas nas estruturas institucionais da sociedade capitalista.

Nesse sentido, valeria perguntar, qual o significado da perspectiva crítica de Bourdieu a respeito da produção do gosto e de suas relações com o fenômeno da moda? Primeiramente, na tentativa de responder a essa questão diria que a *moda*, como prática que traduz uma tendência de *gosto*, pode e deve ser pensada como expressão de um conjunto de disposições de *habitus* construído pelo e no processo de socialização.

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

Posto isso, para Bourdieu, a idéia de diferença e/ou de separação social estaria no fundamento da própria noção de espaço *relacional*, ou seja, num conjunto de posições distintas e coexistentes, exteriores umas às outras, definidas umas em relação às outras, por relações de proximidade, de vizinhança ou de distanciamento, ou por relações de ordem, como acima, abaixo e entre (Bourdieu, 1996, p. 18).

Com tal esforço, Bourdieu pôde sistematizar um entendimento sobre o potencial ideológico das diferenças de consumo e das distintas práticas culturais na construção das hierarquias sociais. A teoria da legitimidade cultural ou das *distinções* de gosto, desenvolvida com base nessa

afirmação, vinha propor a compreensão sociologicamente das funções da cultura dos dominantes e os poderosos efeitos ideológicos dessa cultura sobre os grupos mais carentes. Na luta pela produção de uma visão legítima de um gosto, na luta pela imposição de uma concepção estética ou de uma tendência de moda, o que se poderia verificar também era a existência da disputa pela autoridade de um poder simbólico no mundo social.

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

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

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

instituições produtoras e difusoras de símbolos distintivos (como, por exemplo, conservatórios, imprensa, *experts* e jornalistas).

O saber escolar e a cultura, daí derivada, assim como o acesso, diferenciado a ambos, expressariam uma dimensão política e ideológica na medida em que assumiriam o poder de criar hierarquias entre os grupos, barreiras sociais entre aqueles que a detém – os escolarizados – e os *outros*, os iletrados desprovidos desse conhecimento estético. Portanto, cultura, ou *capital cultural*, em Bourdieu, refere-se a um conjunto de símbolos, formais e informais, objetivos e abstratos, enfim disposições e ou pré-disposições de um *habitus*, promovidos por instâncias culturais, como a família, a escola e demais autoridades de cultura. Tratando-se aí de uma cultura burguesa valorizada no mercado escolar e profissional. Uma cultura legitimada e procurada por todos, ou seja, um *novo capital* que tem valor de troca e pode ser convertido em outras formas de poder (ou seja, capital econômico, capital social e capital simbólico, portanto, posição e prestígio sociais). Uma cultura que tem valor distintivo, pois tem a capacidade de classificar e hierarquizar seus portadores (Bourdieu, 1996).

Dessa forma, a socialização estética, a capacidade de entender e se identificar com um objeto artístico ou essa ou aquela tendência de moda, ou seja, as disposições do *habitus* cultural dos agentes se caracterizariam fundamentalmente pela posse anterior de códigos e de instrumentos de apropriação; um capital cultural que derivaria de uma sensibilização anterior, normalmente conquistada no seio familiar e complementada por instituições que partilham com o sistema de ensino o gosto dominante. Ora, diria Bourdieu, em uma sociedade hierarquizada e injusta, como a nossa, não são todos que possuem a bagagem culta estética e letrada para se apropriarem dos ensinamentos que habilitam à competência legítima. Alguns, os mais privilegiados, os de origem social superior terão certamente mais facilidade do que outros, pois já adquiriram parte desses ensinamentos em casa ou em outros espaços de circulação social.

Assim, Bourdieu pôs em discussão um dos maiores consensos da história, qual seja, *gosto não se discute*. Ao contrário, para nosso autor, o gosto estético, a propensão para uma ou outra tendência da moda não é uma propriedade inata dos indivíduos. A competência estética é produzida e é resultado de um feixe de condições materiais e simbólicas. O gosto, sua

composição, suas variações e inclinações, sua coerência e/ou hibridismo são adquiridos social e culturalmente; resultado de diferenças de origem e de oportunidades sociais.

Segundo Bourdieu, as distinções de gosto revelam, portanto, uma ordem social hierárquica e injusta; como decorrência, afirma também que o campo da moda é um campo de disputa pelo poder de estabelecer o gosto legítimo; em que as diferenças de socialização, ou seja, as distintas trajetórias e os acessos aos mercados difusores de competência estilística seriam responsáveis pela formação de distintas disposições de *habitus* e, conseqüentemente, responsáveis pelos posicionamentos estéticos, todos eles sujeitos a uma hierarquia de prestígio ou de marginalização.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nestas reflexões propus pensar a *moda* como uma forma de expressividade de grupos ou de indivíduos que traduz trajetórias ou experiências socializadoras anteriores. Desenvolvi esse argumento, apoiando-me nas contribuições de Pierre Bourdieu, mais precisamente em sua concepção sistêmica e relacional do social. A intenção foi compreender a *moda* como um produto da cultura dos grupos, um indicador do diálogo simbólico que se estabelece entre mundo exterior (sociedade-estruturas materiais) e mundo interior dos indivíduos (suas subjetividades-disposições de *habitus*), bem como um indicador do processo de criação das hierarquias sociais.

Enquanto prática de cultura, refleti a respeito da moda a partir de três eixos: primeiramente, o processo de *socialização*; em seguida, o conceito de *habitus*; e, por último, a dinâmica relacional e *distintiva* do jogo social. Não obstante, se ao me debruçar sobre as práticas de cultura, mas especificamente, ao refletir sobre a moda a partir do arcabouço teórico de Pierre Bourdieu, não pude deixar de apontar as correspondências entre posição social e disposições de cultura, considero importante para finalizar estas reflexões fazer algumas breves considerações sobre o limite desta perspectiva. Ou seja, é preciso apreender com cuidado as contribuições do autor. Não é possível universalizar as práticas culturais dos grupos burgueses na França como sendo as mais distintivas por excelência em todas as formações sociais. É preciso atentar para a luta simbólica entre os grupos dominantes e os grupos dominados de cada localidade e observar

quais são as práticas de cultura características de cada um deles para, em seguida, compreender quais são capazes de transmutarem-se em símbolos de *status*.

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

A intenção desses autores foi atualizar o conhecimento sobre as relações que os indivíduos mantêm com distintas matrizes culturais. A base das discussões é por em prova o pressuposto da influência sistemática de um passado incorporado, um sistema de disposições de *habitus*, coerente e com a probabilidade de funcionar de maneira homogênea em várias dimensões das práticas culturais. Segundo eles, a análise grupal ou individual dos gostos impõe uma compreensão distinta daquela empreendida por Bourdieu, fortemente relacionada às condições de um *habitus* sistêmico e grupal. As análises desses autores revelaram que, longe de se limitarem a um registro cultural único, as pessoas manifestavam ambivalências ou alternâncias dentro de cada campo da cultura a partir de variações de sexo, de idade, de localização de residência ou, mesmo, de posição profissional. Todos eles captaram as nuances culturais, as variações de gosto e das práticas entre norte-americanos e franceses, verificando, assim, a complexidade dos patrimônios de disposições e de competências culturais e as variedades de contextos aos quais os indivíduos inserem suas ações. A discussão promovida por tais autores se constitui, portanto, em um trabalho de questionamento parcial da teoria da legitimidade cultural exposta acima.

Nessas discussões, chamam a atenção para novas condições culturais vividas na atualidade com o surgimento de outras matrizes culturais que agem como instâncias legitimadoras; alertam, ainda, para transformações de ordem estrutural das tradicionais

instituições produtoras, reprodutoras e difusoras de cultura. Segundo eles, a própria produção de cultura no mundo contemporâneo oferece cada vez mais misturas de estilos e gêneros que até então não se comunicavam. É como se a nova estrutura de oferta de bens simbólicos, caracterizada pela mistura de gêneros, dos mais nobres aos mais comuns, fosse ao mesmo tempo reflexo de novas estruturas de percepção que, por conseguinte, contribuiria para forjar hábitos mentais e um gosto variado (a mistura, por exemplo, de se gravar uma sinfonia em CD ou mesmo apresentação conjunta de um cantor de rock, Fred Mercury, com uma cantora de ópera, Cabalero). Segundo Bernard Lahire, a mistura ou a indiferenciação de gênero seria, mais do que uma estratégia, uma verdadeira fórmula geradora de práticas e de representações, isto é, uma disposição ou um hábito cultural, pondo em questão a separação, as divisões, ou, em outras palavras, pondo em questão as fronteiras entre as várias instâncias produtoras e legitimadoras de sentidos (Lahire, 2006).

Para os autores, nessa nova configuração do processo de socialização, a oposição entre práticas culturais legítimas e ilegítimas é uma oposição formal que não esclarece sobre o conteúdo das práticas, mas designa seu valor social. As oposições simbólicas entre alta e baixa cultura são resultado de uma história e de um trabalho obstinado de separação das culturas. Ainda que as idéias sobre a fragilização das fronteiras, entre cultura legítima e ilegítima, não sejam uma novidade no campo da sociologia da cultura, pois autores latino-americanos, desde a década de 1980 do século XX, vêm trabalhando com essa temática, esses autores têm o mérito de melhor contextualizarem as discussões relativas no âmbito das práticas de cultura no mundo contemporâneo.¹¹

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

destacando a pluralidade das matrizes com a qual os atores têm de compor seu repertório cultural.

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

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

NOTAS

1. Vale salientar que moda aqui é entendida como movimento que não se restringe ao fenômeno do vestuário mas que pode se estender para a alimentação, linguagem, objetos de decoração etc.
2. As contribuições de George Simmel são também importantes nesta área mas será objeto de reflexão de outro artigo desta coletânea.
3. Não é à toa que Bourdieu foi responsável pela criação, em 1967, do Centro de Sociologia da Educação e da Cultura, na École de Hautes Études em Sciences Sociales, Paris, espaço de realização e encontro de uma série de pesquisas que desenvolveu com sua equipe.
4. O conceito de campo faz parte do corpo teórico da obra de Bourdieu. Trata-se de uma noção que traduz a concepção social do autor. Campo seria um espaço de relações entre grupos com distintos posicionamentos sociais, espaço de disputa e jogo de poder. Segundo Bourdieu, a sociedade é composta por vários campos, vários espaços dotados de relativa autonomia mas regidos por regras próprias.
5. "O *habitus* não é destino como se vê às vezes. Sendo produto da história, é um sistema de disposição aberto, que é incessantemente confrontado por experiências novas e assim incessantemente afetados por elas (Bourdieu, 1992: pp.108).
6. Uma discussão mais detalhada sobre este aspecto consultar Setton, 2002.
7. "A "situação" é, de certa maneira, a condição que permite a realização do *habitus*. Quando as condições objetivas da realização não são dadas, o *habitus*, contrariado, e de forma contínua, pela situação, pode ser o lugar de forças explosivas (ressentimento) que podem esperar (ou melhor espreitar) a ocasião para se exercerem e que se exprimem no momento em que as condições objetivas se apresentam...Em suma, em reação ao mecanismo instantaneísta, somos levados a insistir sobre as capacidades "assimiladoras" do *habitus*; mas o *habitus* é também adaptação, ele realiza sem cessar um ajustamento ao mundo que só excepcionalmente assume a forma de uma conversão radical" (Bourdieu, 1983a: 106)

8. Por mídias entendo todo o aparato produtivo e reprodutivo de mensagens, conteúdos, suportes materiais e simbólicos da cultura difundida pela indústria da cultura como também personalidades que cumprem o papel de consagrar estas realizações.

9. Entre outras obras do autor sobre o tema da sociologia da cultura destacamos também *O amor à arte, os museus de arte na Europa e seu público*, Ed. Zouk, São Paulo, 2003, escrito em parceria com Alain Darbel e com a colaboração de Dominique Schnapper e *Um art moyen – essai sur les usages sociaux de la photographie*. Minuit, Paris, 1965.

10. Este livro só em 2007 foi publicado em língua portuguesa, no Brasil, pela Edusp em parceria com a Ed. Zouk.

11. Entre eles destaco Nestor Garcia-Canclini (1997), Jesús Martin-Barbero, (1987).

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre (1965). *Un art moyen – essai sur les usages sociaux de la photographie*. Paris, Minuit.

_____. ([1970]1982a). *A Reprodução – elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

_____. (1976). *Anatomy du goût. Actes de la Recherche em Sciences Sociales*. Paris.

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

_____. ([1980]1983). *Questões de sociologia*, Rio de Janeiro, Zero.

_____. (1983a). *Sociologia* (Organização: Renato Ortiz). São Paulo, Ática.

_____. (1982). *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva.

_____. ([1987]1990). *Coisas ditas*. São Paulo, Brasiliense.

_____. (1989). Estruturas sociais e estruturas mentais. *Teoria e Educação*, n. 3, pp.113-119.

_____. (1992). *Pierre Bourdieu avec Løic Wacquant – Réponses*. Paris, Seuil.

_____. ([1994] 1996). *Razões práticas – sobre a teoria da ação*. São Paulo, Papirus.

_____. ([1975] 2002). "O costureiro e sua grife – contribuição para uma teoria da magia". In: *A produção da crença – contribuição paa uma economia dos bens simbólicos*. São Paulo, Zouk.

- _____. ([1969] 2003). *O amor à arte, os museus de arte na Europa e seu público*. São Paulo, Zouk (em parceria com Alain Darbel e colaboração de Dominique Schnapper).
- _____. ([1979] 2007). *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo, Edusp e Zouk.
- COULANGEON, Philippe, (2003), La stratification sociale des goûts musicaux. *Revue Française de Sociologie*, 44-1, 3-33.
- _____. (2007). Lecture e television: les transformations du rôle culturel de l'école. *Revue Française de Sociologie*, oct./dec.
- DURKHEIM, Émile (1978). *Émile Durkheim. Sociologia*. Coleção Grandes Cientistas Sociais, São Paulo, Ática.
- _____. (1982), *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madri, Akal Universitária.
- OLIVIER, Donnat (2003). *Regards croisés sur les pratiques culturelles*. Paris, La Documentation Française.
- FLEURY, Laurent (2006). *Sociologie de la cultura et des pratiques culturelles*. Paris, Armand Colin.
- GARCIA-CANCLINI, Nestor (1997). *Culturas híbridas*. São Paulo, Edusp.
- LAHIRE, Bernard (2002). *O homem plural – os determinantes da ação*. Petrópolis/Rio de Janeiro, Vozes.
- _____. (2006). *A cultura dos indivíduos*. Porto Alegre, Artmed.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús (1987). *Dos meios às mediações – comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- ORTIZ, Renato (1994). *Mundialização e cultura*. São Paulo, Brasiliense.
- PASQUIER, Dominique (2005). *Cultures lycéennes – la tyrannie de la majorité*. Paris, Autrement.
- PETERSON, Richard A. & KERN ROGER, M. (1996). Changing Highbrow Taste: from nov to Omnivore. *American Sociological Review*, n. 61, pp.900-907.
- PETERSON, Richard A. (1992). Understanding Audience Segmentation: from elite and mass omnivore and univore. *Poetics*, n. 21.
- SETTON, Maria da Graça J. (2002). A teoria do *habitus* em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. *Revista Brasileira de Educação*, maio/ago., n. 20, pp.60-70.
- SIMMEL, Georg (1988). *Sobre la aventura -- ensayos filosóficos*. Barcelona. Ediciones Península.
- WEBER, Max (1991). *Economia e sociedade*. V. I, Brasília, Editora UnB.