

# Reprodução e resistência na experiência do ser negro: Avanços, tensionamentos e alternativas à sociologia disposicional

Reproduction and resistance in the experience of being black: Advances, tensions and alternatives to dispositional sociology

Reproducción y resistencia en la experiencia de ser negro: avances, tensiones y alternativas a la sociología disposicional

**Lucas Machado\***

Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil

lucasantunes@ufba.br

ORCID: 0000-0002-1165-7740

**Wagner Nascimento**

Universidade Federal da Fronteira Sul, Chapecó, Brasil.

nascimento.wagner@proton.me

ORCID: 0000-0002-7888-6652

---

**Citar como:** Machado, L. e Nascimento, W. (2026). Reprodução e resistência na experiência do ser negro: Avanços, tensionamentos e alternativas à sociologia disposicional. *Desde el Sur*, 18(1), e0014.

## RESUMO

O artigo propõe uma reflexão teórico-epistemológica que articula a sociologia disposicional de Pierre Bourdieu e Bernard Lahire com o campo dos estudos das relações étnico-raciais, discutindo limites, deslocamentos e potencialidades dessa abordagem em contextos marcados por hierarquias raciais. Em diálogo crítico com as contribuições de Neusa Santos Souza e Ângela Figueiredo, discute-se como o racismo opera simultaneamente como estrutura material de dominação e como dispositivo de produção de subjetividades, atravessando corpos, afetos e práticas. A partir da proposição do conceito de «disposições racializadas», o texto defende a necessidade de uma agenda de pesquisas que articule, de modo sistemático, a sociologia disposicional e a sociologia das relações étnico-raciais, explorando as variações situacionais dessas disposições em

---

\* Autor corresponsal: Lucas Antunes Machado, Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil. Correo: lucasantunes@ufba.br

diferentes campos sociais. Ao aproximar essas discussões da realidade latino-americana e brasileira, o artigo busca fortalecer perspectivas teóricas e metodológicas sensíveis às experiências racializadas, capazes de compreender tanto a reprodução quanto a reconfiguração das hierarquias raciais nas trajetórias individuais e coletivas.

#### **PALAVRAS-CHAVE**

Sociologia disposicional, relações étnico-raciais, disposições, raça

#### **ABSTRACT**

The article proposes a theoretical-epistemological reflection that articulates Pierre Bourdieu and Bernard Lahire's dispositional sociology with the field of studies on ethnic-racial relations, discussing the limits, shifts, and potentials of this approach in contexts marked by racial hierarchies. In critical dialogue with the contributions of Neusa Santos Souza and Ângela Figueiredo, it discusses how racism operates simultaneously as a material structure of domination and as a device for producing subjectivities, crossing bodies, affects, and practices. Based on the proposition of the concept of 'racialized dispositions,' the text advocates for a research agenda that systematically links dispositional sociology and the sociology of ethnic-racial relations, exploring the situational variations of these dispositions across different social fields. By bringing these discussions closer to Latin American and Brazilian realities, the article seeks to strengthen theoretical and methodological perspectives sensitive to racialized experiences, capable of understanding both the reproduction and reconfiguration of racial hierarchies in individual and collective trajectories.

#### **KEYWORDS**

Dispositional sociology, ethnic-racial relations, dispositions, race

#### **RESUMEN**

El artículo propone una reflexión teórico-epistemológica que articula la sociología disposicional de Pierre Bourdieu y Bernard Lahire con el campo de los estudios de las relaciones étnico-raciales, al discutir límites,

desplazamientos y potencialidades de este enfoque en contextos marcados por jerarquías raciales. En diálogo crítico con las contribuciones de Neusa Santos Souza y Ângela Figueiredo, se discute cómo el racismo opera simultáneamente como estructura material de dominación y como dispositivo de producción de subjetividades, ya que atraviesa cuerpos, afectos y prácticas. A partir de la proposición del concepto de «disposiciones racializadas», el texto defiende la necesidad de una agenda de investigaciones que articule, de modo sistemático, la sociología disposicional y la sociología de las relaciones étnico-raciales, mediante la exploración de las variaciones situacionales de estas disposiciones en diferentes campos sociales. Al aproximar estas discusiones a la realidad latinoamericana y brasileña, el artículo busca fortalecer perspectivas teóricas y metodológicas sensibles a las experiencias racializadas, capaces de comprender tanto la reproducción como la reconfiguración de las jerarquías raciales en las trayectorias individuales y colectivas.

#### **PALABRAS CLAVE**

Sociología disposicional, relaciones étnico-raciales, disposiciones, raza

### **Introdução**

A sociologia disposicional, inspirada por estudos teóricos e empíricos derivados da praxiologia bourdieusiana, tem contribuído para o avanço das pesquisas sobre socialização. Em um movimento de ruptura e continuidade crítica com essa tradição, o sociólogo Bernard Lahire propõe um prolongamento da teoria do *habitus* ao analisar a diversidade de contextos de ação ou domínios de prática habitados pelos indivíduos no decurso de suas trajetórias, e o impacto dessa pluralidade de contextos no desenvolvimento de patrimônios de disposições individuais. A partir de uma incursão nas perspectivas teórico-epistemológicas desses dois intelectuais, em articulação com perspectivas oriundas dos estudos das relações étnico-raciais no contexto latino-americano e brasileiro, propomos uma articulação entre essas perspectivas, no intuito de pensar de forma crítica e reflexiva a experiência do Ser Negro em sociedades cada vez mais complexas e forjadas em contextos de ação plurais, heterogêneos e interculturais.

A sociologia disposicional, desenvolvida inicialmente por Pierre Bourdieu e posteriormente reformulada por Bernard Lahire, constitui uma das

mais relevantes e proeminentes contribuições contemporâneas ao estudo da relação entre indivíduo e sociedade, sobretudo no que se refere à perspectiva da agência do indivíduo em relação à sociedade. Bourdieu, ao propor a noção de *habitus*, enfatizou a internalização das estruturas sociais e a reprodução das desigualdades, enquanto Lahire, ao tensionar essa perspectiva, destacou a pluralidade de esquemas disposicionais e a heterogeneidade das experiências individuais tornadas patrimônios de disposições incorporadas.

Apesar das convergências em torno da centralidade das disposições como chave analítica para compreender a agência dos indivíduos, as divergências entre Pierre Bourdieu e Bernard Lahire revelam diferentes modos de conceber a relação entre indivíduo e sociedade. No caso de Bourdieu, embora sua teoria não se dedique explicitamente à análise das relações raciais, o foco na reprodução das estruturas sociais e simbólicas oferece instrumentos potentes para pensar o caráter estrutural do racismo, entendido como um sistema de dominação baseado na hierarquização de grupos sociais com base na noção de «raça» (Bonilla-Silva *et al.*, 2023; Campos, 2017; Theodoro, 2022). Já em Lahire, o deslocamento da análise para os contextos de ação e para a pluralidade de disposições permite explorar de modo mais sensível os processos de resistência e reinterpretação das normas sociais que emergem na experiência de sujeitos negros em contextos marcados pela desigualdade racial. Ainda assim, tanto em Bourdieu quanto em Lahire observa-se lacunas quanto a um engajamento sistemático com as questões raciais, o que limita o alcance crítico da sociologia disposicional e evidencia a persistência de uma perspectiva eurocêntrica que tende a invisibilizar dimensões centrais para a compreensão das dinâmicas raciais.

Frente ao exposto, neste artigo propomo-nos a fazer uma articulação teórico-epistemológica da sociologia disposicional tal como formulada por Pierre Bourdieu e Bernard Lahire, com aportes teóricos da produção intelectual negra no Brasil. Parte-se do conceito bourdieusiano de histerese, entendido como o descompasso entre disposições incorporadas e as transformações no campo social (Bourdieu, 2013), para dialogar com a crítica lahariana à unidade do *habitus* e sua ênfase na pluralidade disposicional através dos contextos de ação ou domínios de prática. Em seguida, buscamos aproximar essas ferramentas analíticas às discussões empreendidas pela socióloga Ângela Figueiredo e pela psicanalista Neusa Santos, cujas contribuições iluminam as formas e constituição subjetiva e os efeitos psíquicos e sociais do racismo. Por fim, problematizamos os limites da sociologia disposicional, mostrando como o diálogo com o debate racial enriquece a compreensão das disposições e de seus deslocamentos,

revelando as tensões e contradições vividas por sujeitos negros em contextos de ação múltiplos e marcados por hierarquias raciais.

### **Da teoria das práticas à sociologia à escala individual**

A teoria da prática desenvolvida pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu (1930-2002) ganhou destaque a partir da década de 1960, sobretudo por sua crítica inovadora ao sistema educacional francês —então concebido como espaço pautado pela igualdade de oportunidades— ao revelar a escola como uma instituição central na reprodução das desigualdades sociais (Bourdieu e Passeron, 1982). Além disso, a crítica bourdieusiana em relação às desigualdades do sistema educacional ganha maior relevo a partir da constatação empírica e analítica da transmissão do capital cultural atrelado a um ethos que reverbera determinados «sistemas de valores implícitos e profundamente interiorizados» (Bourdieu, 1998) nos agentes sociais, contribuindo para a reprodução das desigualdades sociais no microcosmo escolar por meio das atitudes dos estudantes frente a essa instituição. Dito isso, fica evidente que a contribuição bourdieusiana ao estudo da sociedade se expressa em uma intensa interlocução entre teoria e pesquisa, ambas metodologicamente orientadas pelos resultados de investigações empíricas desenvolvidas no contexto francês.

Bourdieu (2001, 2011, 2021) elaborou uma teoria das práticas sociais fundada na premissa de que as estruturas objetivas do mundo social orientam as ações dos agentes, os quais, por sua vez, não se limitam a reproduzi-las, mas também a transformá-las. Essa dinâmica ocorre por meio de relações de poder que se estabelecem em campos específicos, nos quais os agentes mobilizam diferentes espécies de capital na disputa pela conservação ou pela transformação das estruturas sociais. Parte dessa posição vem de sua crítica às teorias objetivistas, que tendiam a sobrevalorizar as estruturas sociais em detrimento das ações e interações individuais, e também às teorias subjetivistas, que tendiam à redução das estruturas às ações e interações sociais (Bourdieu, 2011, 2021). Em vez de negar as duas possibilidades de observar a realidade social, parte-se do princípio de que a realidade social possui um duplo caráter, apresentando propriedades objetivas e subjetivas. Assim, Bourdieu compreende que toda sociedade se organiza como um conjunto de espaços sociais nos quais se estabelecem relações estruturadas de diferença. Essas diferenças só podem ser compreendidas a partir dos princípios geradores de distinção, que se fundamentam nas formas específicas de distribuição do poder e dos capitais socialmente reconhecidos em um dado universo social.

Não obstante, a estrutura social em Bourdieu pode ser descrita a partir das posições sociais, das disposições e das tomadas de posição ou

escolhas que os agentes sociais fazem ou são impelidos a fazer nos mais diferentes níveis de suas práticas (Bourdieu, 2011). As posições sociais estão relacionadas aos campos e às relações travadas no interior e entre os campos. As disposições são relativas ao *habitus*, isto é, à interiorização do exterior pelos agentes nas relações que estabelecem com os campos (Bourdieu, 2011, 2013, 2021). Por fim, a tomada de posição se refere ao caráter dual da relação entre agente e estrutura proposta pelo autor, considerando as influências das estruturas do mundo social (caráter objetivo), das representações que os próprios agentes fazem daquilo que interiorizam (caráter subjetivo) e daquilo que fazem com o que foi interiorizado do exterior (caráter simbólico). Como noção mediadora que se propõe a romper com a dualidade indivíduo e sociedade, o *habitus* corresponde a disposições ou maneiras de pensar, agir e sentir que são o resultado de um trabalho permanente de inculcação e incorporação das aprendizagens sociais (Bourdieu, 2001, 2021).

Nesse âmbito, o *habitus* compreende tudo aquilo que é chamado e existe como coisa social —no estado incorporado ou objetivado— e que, de certa forma, torna-se um hábito que as pessoas carregam e que explica como as coisas devem ser e como se deve agir frente à realidade. Em certa medida, o *habitus* em Bourdieu compreende uma disposição permanente que é adquirida pela repetição contínua, entre seus agentes, de determinadas ações e práticas sociais (Bourdieu, 2021). Nessa perspectiva, «enquanto corpo e indivíduo biológico, eu estou, a exemplo das coisas, situado num lugar, e ocupo uma posição no espaço físico e no espaço social» (Bourdieu, 2001, p. 160). Portanto, a sociologia disposicional de Bourdieu parte da perspectiva de que as estruturas objetivas do mundo social condicionam as ações dos indivíduos ao mesmo tempo em que essas estruturas são construídas socialmente. Além disso, sustenta uma teoria dos processos de socialização e das relações sociais que compreende o funcionamento ativo das estruturas sociais com anuência dos próprios agentes que, longe de estarem à parte de seu processo socializador, fazem parte dele, posto que a estrutura social está, ao mesmo tempo, dentro e fora dos agentes.

Finalmente, sustenta o argumento teórico respaldado na experiência de pesquisa empírica sobre um espaço social constituído por campos, espaços relativamente autônomos em que ocorrem lutas e disputas pela manutenção ou transformação das relações. Os campos sociais, por sua vez, são constituídos por agentes sociais dotados de determinados capitais, que podem ser classificados em capital econômico, capital social, capital cultural e capital simbólico, que sinalizam a força dos agentes para

manter ou subverter a ordem; e o *habitus*, como a incorporação das estruturas sociais.

Feita essa digressão em torno da teoria das práticas sociais defendida por Bourdieu, entendemos a importância de apresentar a sociologia à escala individual como um de seus desdobramentos contemporâneos. Como afirma seu principal representante, longe de execrar toda uma tradição de pensamento sociológico proposta por seu antecessor, Bernard Lahire (2017) apregoa um posicionamento que alavanque e mantenha a produção de conhecimento científico vivo por meio da submissão desse conhecimento à discussão e à revisão constantes. Em outras palavras, adverte que o principal objetivo que animou seu projeto intelectual foi movimentar certos usos entorpecidos de conceitos de seu antecessor, realizando um movimento que não representa «nem rechaço brutal, nem aceitação incondicional de sucessor, mas dívidas e críticas» (Lahire, 2017, p. 26).

Sobre sua articulação com o trabalho de Pierre Bourdieu, afirma que estabeleceu uma relação de crítica e prolongamento, haja vista que o trabalho teórico e empírico realizado por Bourdieu deixou um legado importante para toda uma tradição de sociólogos que, de maneira inequívoca, o utilizam indiscriminadamente e sem crítica, ou de forma indiferente, sem analisar sua obra de forma rigorosa. Ambos os posicionamentos se mostram inadequados, na medida em que, para Lahire (2017), é possível fazer bom uso de tradições científicas —a exemplo das tradições sociológicas da educação, do conhecimento e da cultura legadas por seu antecessor—, inclusive como requisito para inovação teórica e metodológica, desde que essas mesmas tradições possam ser submetidas a tensionamentos, colocadas em xeque e até mesmo refutadas para, finalmente, serem ultrapassadas e/ou renovadas por outras tradições, que não surgem alhures, mas a partir da própria tradição que lhes deu condição de possibilidade. É nessa perspectiva que deixa claro seu posicionamento contrário àqueles pesquisadores e intelectuais que refutam ou abandonam determinada tradição, como o fazem alguns dos críticos de Bourdieu, somente na expectativa de atrair o maior número de pessoas para um «novo jogo» que não necessariamente implica produção de conhecimento sério e comprometido.

Dito isto, fica evidente sua intenção ao trabalhar com e contra seu mestre, uma vez que utiliza de seus métodos e modelos teóricos acerca da realidade social (*habitus*, disposições, campo, capital), adotando e até mesmo subvertendo alguns de seus conceitos (patrimônios de disposições, quadros, contextos, práticas) favorecendo uma descrição

inovadora e empiricamente orientada da realidade social, outrora proposta e organizada por Bourdieu.

Para Lahire (2005), a concepção bourdieusiana de *habitus*, assim como o modelo da «necessidade feita virtude», tende a oferecer uma leitura excessivamente mecânica da incorporação do social, na medida em que minimiza o papel das vontades, das hesitações e até mesmo do desinvestimento do agente em relação a determinadas práticas ao longo de sua trajetória. Além disso, a noção bourdieusiana não leva em consideração a pluralidade de contextos aos quais os indivíduos estão submetidos ao longo de sua trajetória, o que complexifica e problematiza ainda mais o modelo sugerido por Bourdieu, posto que pressupõe um ator social menos desenvolvido em um emaranhado de pluralidades de contextos. Por essa razão, enfatizar os contextos de ação é de extrema relevância para a compreensão dos indivíduos enquanto atores plurais, tendo em vista que atravessam uma diversidade de comunidades em suas relações, caracterizando-se «por uma pluralidade de pertencimentos sociais e simbólicos, inscrevendo suas práticas em vários lugares e momentos» (Lahire, 2005, p. 29).

Com relação a esse aspecto, Alves (2016) e Nogueira (2004) referem que a mais contundente crítica de Lahire a Bourdieu ocorre justamente na noção de *habitus*, haja vista que a utilidade do conceito se torna menos evidente na medida em que a escala de análise se distancia de uma categoria coletiva, a exemplo dos «*habitus* de classe», e passa a ser o próprio agente social. Portanto, «o conceito de *habitus* tem sido utilizado para se referir de um modo retórico, abstrato, não detalhado empiricamente, ao passado incorporado dos agentes» (Nogueira, 2004, p. 94), tornando-o cada vez menos satisfatório quando se passa à análise em escala individual. O enfoque da crítica de Lahire se adensa, portanto, quando ele questiona o princípio da transferibilidade das disposições adquiridas em determinados *habitus*, princípio que pressuporia uma generalização entre todos os agentes submetidos a ele. Essa interpretação o leva a considerar a teoria bourdieusiana reducionista, visto que reduz o «complexo processo de exteriorização da interioridade a um funcionamento único e simples de assimilação das situações aos esquemas incorporados e de acomodação dos esquemas adquiridos anteriormente às mudanças de situações» (Alves, 2016, p. 310).

É essa noção mecânica e pouco estudada empiricamente que o levou a se distanciar de Bourdieu e a sistematizar uma mudança de escala no estudo do indivíduo (Lahire, 2005, 2013), uma vez que suas hipóteses de pesquisa se vinculam à perspectiva do indivíduo como produto de complexos processos de socialização (familiar, escolar, laboral, religioso, organizacional, comunitário etc.), sendo forjado, ao mesmo tempo, em

contextos sociais heterogêneos, múltiplos e complexos (Alves, 2016; Rodrigues, 2018). Nas palavras do próprio Lahire (2013, p. 2):

Ao observar o mundo social à escala individual, tomamos rapidamente consciência do fato de que as «influências» socializadoras que modelam os indivíduos estão longe de ser perfeitamente coerentes, contrariamente ao que se pressupõe quando se evoca abstratamente as «classes de condições de existência» constitutivas do habitus, que os indivíduos, portanto, raramente possuem patrimônios de disposições homogêneas, e, enfim, que as disposições (mais ou menos fortemente constituídas e mais ou menos heterogêneas) de que eles são portadores não se transferem sistematicamente de situação à outra.

É nesse ínterim que Lahire (2005) alude ao seu projeto científico denominado «sociologia à escala individual», que define como um projeto sociológico de ciência que estuda «o social individualizado assim como o social contido num corpo individual que tem por particularidades atravessar instituições, grupos, campos de força e de lutas, bem como diferentes contextos sociais» (Lahire, 2005, p. 14). Ademais, trabalhar com uma sociologia à escala individual pressupõe a realidade social em sua forma incorporada/interiorizada por um indivíduo em contato constante com uma série de contextos sociais plurais, convivendo com as mais diversas práticas. A metáfora do «social em estado dobrado» ou «desdobrado» serve justamente como forma de alusão a essa «sociologia à escala individual», pois compreende que a realidade social não se apresenta somente como realidade exterior (instituições, grupos, coletivos), fora dos indivíduos, mas está em «estado dobrado» no interior de cada pessoa em particular, sob a forma de disposições e competências que são incorporadas no passado e ativadas, ou não, ao longo do percurso individual (Lahire, 2013, 2017).

Colocada essa breve introdução à sociologia disposicional a partir de seus desdobramentos teórico-metodológicos de Bourdieu à Lahire, nos debruçaremos na seção seguinte em como algumas categorias centrais do pensamento bourdieusiano —hierarquias simbólicas, histerese, disposições—, ainda que não atinentes diretamente às questões das relações étnico-raciais, podem contribuir para uma compreensão mais minuciosa, aprofundada e dinâmica da experiência do Ser Negro em contextos interculturais, plurais e heterogêneos, como é o caso da sociedade brasileira. A fim de dar maior sustentação teórica à discussão da experiência negra, propomos uma articulação da sociologia disposicional com as categorias teóricas propostas por Neusa Santos e Ângela Figueiredo, importantes referências intelectuais no âmbito das relações étnico-raciais no Brasil.

## Experiência do Ser Negro: hierarquias simbólicas, histerese e disposições incorporadas

As hierarquias simbólicas descritas por Pierre Bourdieu estruturam-se como formas de dominação sutis, inscritas nos corpos e nas disposições dos sujeitos, naturalizando desigualdades sociais por meio da legitimação cultural e simbólica. No contexto brasileiro, essas hierarquias operam de maneira particularmente perversa na constituição da experiência de ser negro, já que a sociedade se organiza a partir de um pacto da branquitude que se desdobra em um projeto de branqueamento (Bento, 2003, 2022; Cardoso, 2008, 2010) que define os padrões de gostos, valores e reconhecimento mediante uma aliança tácita que (re)produz uma teia de relações em que pessoas brancas se protegem e legitimam hierarquias simbólicas com base na raça.

Lourenço Cardoso (2008, 2010) define a branquitude na sociedade brasileira como uma identidade étnico-racial que é atribuída às pessoas brancas, que ocupam o lugar mais alto da hierarquia racial e que detêm o poder de classificar e definir os «outros» como não brancos. Longe de ser apenas um aspecto relativo à cor de pele, trata-se de uma posição social que se construiu histórica e politicamente, articulando privilégios raciais que se tornaram tão naturalizados a ponto de o sujeito branco não se perceber ou reconhecer como grupo racial, haja vista que sua identidade enquanto pessoa foi construída como norma/universal, medida e referência de humanidade.

No contexto brasileiro, o processo de afirmação da branquitude esteve ligado a um projeto histórico de branqueamento que atravessa a formação nacional e legitima as desigualdades raciais ao transformar privilégios em aparência de mérito individual ou de «ordem natural» das coisas. Portanto, o branqueamento opera tanto na classificação estatística —ao empurrar pretos para a categoria parda e pardos para a categoria branca— quanto na produção de ideais de beleza, competência e prestígio que associam branquência a valor e humanidade plena, contribuindo para a desqualificação sistemática das vidas negras. Assim, a supremacia racial branca se reproduz ao mesmo tempo pela violência aberta do racismo e por um conjunto de pseudojustificativas, discursos de democracia racial e gestos «antirracistas» que não colocam em risco o *statu quo* da branquitude, permitindo que a desigualdade se mantenha e perpetue sob a aparência de convivência harmoniosa (Bento, 2003).

É nesse sentido que a branquitude organiza instituições, políticas, saberes e práticas de forma a garantir vantagens materiais, sociais, políticas e simbólicas ao grupo branco, mesmo quando seus membros se encontram em condições de pobreza ou em desvantagens sustentadas

por discursos racistas, sexistas e elitistas, uma vez que o racismo estrutural, o patriarcado e o capitalismo continuam a lhes oferecer benefícios em relação à população negra. Com isso, a posição teórica com a qual dialogamos quer afirmar que a posição social dos sujeitos negros é, portanto, constantemente tensionada não apenas de forma material, mas por meio de relações pautadas em uma violência simbólica que se reproduz e retraduz nas práticas cotidianas e nas instituições sociais de modo sutil e organizado, afetando homens e mulheres negras, e uma articulação constante de marcadores de raça, gênero e classe

A articulação entre raça e classe, em que os marcadores raciais operam como critérios simbólicos de estratificação social, é analisada de modo pioneiro pela psicanalista e psiquiatra brasileira Neusa Santos Souza (1983). A autora explicita que:

raça aqui é entendida como noção ideológica, engendrada como critério social para distribuição de posição na estrutura de classes. Apesar de estar fundamentada em qualidades biológicas, principalmente a cor da pele, raça sempre foi definida no Brasil em termos de atributo compartilhado por um determinado grupo social, tendo em comum uma mesma graduação social, um mesmo contingente de prestígio e mesma bagagem de valores culturais (Souza, 1983, p. 48).

Em complemento, observa que em contextos multirraciais e marcados pela lógica do racismo estrutural, como o brasileiro, a raça atua como um marcador simbólico que organiza a valoração social e a distribuição das posições de classe. Quanto mais um grupo ou indivíduo se aproxima dos padrões raciais associados à branquitude —parâmetro normativo da classe dominante—, maior tende a ser seu acesso ao prestígio e ao reconhecimento social (Souza, 1983, p. 49). Essas formulações evidenciam que o racismo organiza a própria distribuição das posições sociais, convertendo a cor em um princípio de classificação que organiza as hierarquias simbólicas e orienta a produção de valores e reconhecimento desiguais. Nesse sentido, a leitura de Souza antecipa a possibilidade de compreender o racismo como um mecanismo de violência simbólica que produz e legitima assimetrias sociais a partir da naturalização das diferenças raciais.

É nesse terreno que a noção de histerese se torna uma chave interpretativa e analítica potente para compreender a experiência subjetiva de ser negro. A histerese, entendida como o descompasso entre as disposições incorporadas e as condições objetivas de existência (Bourdieu, 2013), permite pensar o sofrimento psíquico e existencial do sujeito negro que, ao internalizar valores da branquitude, vive a tensão entre o desejo de reconhecimento e a recusa de si. Esse descompasso não se reduz a um afastamento abstrato entre estruturas e disposições: ele decorre de ritmos

distintos de transformação entre o *habitus* e os campos sociais nos quais os agentes se movem. Conforme discutido pela socióloga Cheryl Hardy (2018), a histerese surge quando a autorregulação, que antes alinhava esquemas incorporados e condições objetivas, se rompe temporariamente, criando uma situação de desajuste prático. Trata-se de um fenômeno marcado pela temporalidade, na medida em que o *habitus* retém traços formados em contextos passados, mesmo quando as circunstâncias presentes exigem outras formas de agir, sentir e perceber. Essa defasagem produz perturbações que são vividas subjetivamente, revelando a dimensão experiencial da histerese e sua capacidade de gerar estranhamento, insegurança e sensação de inadequação diante do mundo social.

Como nos mostra a psicanalista brasileira citada acima, esse desajuste não é apenas individual, mas socialmente produzido, pois «o negro aprende, desde cedo, a desejar ser outro que não ele mesmo» (Souza, 1983, p. 48), visto que ao crescer em uma sociedade estruturada pelo racismo, é levado a constituir um ideal de ego marcado pela branquitude. Nesse sentido, o racismo opera como uma violência psíquica que desqualifica a negritude e impõe ao sujeito negro um modelo de humanidade que o exclui. Nesse processo, o ideal de ego enquanto «instância que estrutura o sujeito psíquico vinculando-o à lei e à ordem» (Santos, 1983, p. 64) torna-se a expressão de uma histerese, dado que as disposições incorporadas pelo sujeito negro entram em descompasso com o mundo que o rejeita e com o modelo idealizado de ser branco que ele foi levado a assimilar.

No caso de sujeitos negros, esse desencaixe assume uma forma específica: as disposições incorporadas em contextos marcados por hierarquias raciais entram em tensão com espaços nos quais a ascensão social, ainda que possível, permanece regulada pelos códigos da branquitude. A histerese, aqui, não deriva apenas da mudança de posição social, mas da própria persistência da estrutura racial como matriz de reconhecimento. Esse tipo de descompasso dialoga com situações analisadas por Bourdieu (2012), em que agentes aparentemente bem-sucedidos experimentam um deslocamento profundo entre disposições herdadas e expectativas dos novos espaços que passam a ocupar. É justamente nesse registro que a obra bourdieusiana oferece exemplos empíricos clássicos do funcionamento da histerese, ainda que formulados sem relação com a problemática racial.

Em *A miséria do mundo*<sup>1</sup>, obra coletiva organizada por Bourdieu (2012), mais especificamente na seção «Uma vida dupla», Rosine Christin, uma das colaboradoras do livro, analisa o percurso de Fanny, cuja trajetória ilustra um caso paradigmático de aparente sucesso que se converte em profundo desencaire subjetivo. Fanny é apresentada como uma mulher de origem provinciana, neta de camponeses e filha de operários, cuja excelência escolar a conduziu dos prêmios no liceu aos estudos de Letras em Toulouse, à ascensão até Paris e, posteriormente, a uma carreira de vinte e cinco anos como professora no subúrbio parisiense. Para seus pais, tornar-se professora representava prestígio e mobilidade, mas a própria ascensão de Fanny introduziu tensões inesperadas. À medida que se inseria em ambientes mais intelectualizados, ela se distanciava de sua origem operária e também de sua família, vivenciando sentimentos recorrentes de vergonha e inadequação. A relação com o marido intensificava esse desencaire: carteiro que havia renunciado aos estudos, ele se tornou, para Fanny, motivo de embaraço em situações sociais, o que reproduzia, agora invertida, a vergonha que antes sentira dos próprios pais diante de colegas cuja origem social era privilegiada. No âmbito familiar, o trabalho extenuante e a dedicação integral à carreira produziram efeitos duradouros, afetando a relação com as filhas gêmeas e culminando no divórcio.

Christin (2012) descreve o momento em que Fanny percebe o desmoronamento de sua vida: as rupturas, o desenraizamento, o desprezo pelo marido, os sacrifícios feitos em nome de uma ascensão incerta e a frágil participação no universo intelectual, deixam-na com a sensação de ter sido ludibriada pelo próprio caminho que seguiu. Esses elementos, que Cheryl Hardy (2018) identifica como expressão pessoal dos efeitos da histerese, evidenciam como a distância entre disposições herdadas e exigências de novos campos pode produzir experiências intensas de estranhamento, frustração e perda de lugar. Ao transpor esse mecanismo para o contexto da racialidade, torna-se possível compreender como sujeitos negros experimentam descompassos entre disposições constituídas em contextos de exclusão racial e novas condições sociais que, embora transformadas, continuam reguladas por hierarquias raciais.

O caso de Fanny permite, assim, sintetizar o funcionamento da histerese como descompasso entre disposições incorporadas e exigências de novos campos sociais, evidenciando seus efeitos subjetivos em trajetórias de mobilidade de classe. No entanto, trata-se de uma experiência na qual

---

1 *A miséria do mundo* —*La misère du monde* no original— foi publicada originalmente no ano de 1993 na França por Pierre Bourdieu e pesquisadores colaboradores. No Brasil, a primeira edição traduzida da obra foi publicada pela Editora Vozes no ano de 1997.

a dimensão racial não ocupa lugar estruturante, o que evidencia os limites de uma análise centrada exclusivamente nas clivagens de classe para compreender o desencaixe vivido por sujeitos negros. É justamente nesse ponto que a experiência negra exige um deslocamento analítico, pois o desencaixe vivido por sujeitos negros não se resolve pela ascensão social, sendo atravessado pela persistência das hierarquias raciais como matriz de reconhecimento.

Nesse íterim, ainda é possível aproximar as discussões referentes à histerese, propostas por Pierre Bourdieu, com as reflexões já aventadas de Neusa Santos (1983) em articulação com o pensamento do sociólogo norte-americano W. E. B. Du Bois (2021) e sua categoria analítica que problematiza teórica e empiricamente as desigualdades raciais internalizadas por pessoas negras. Na obra *As Almas do Povo Negro* (publicado em 1903), o autor descreve a experiência do negro norte-americano numa perspectiva de dualidade ou ambivalência. Através do conceito de dupla consciência, retrata a experiência de ver-se a si através dos olhos do outro, de habitar simultaneamente dois mundos e duas identidades em permanente conflito, haja vista que se é negro e, ao mesmo tempo, se deseja a aceitação de uma sociedade que o nega —experiência de ser negro em conflito com o ser norte-americano. Nesse sentido, a experiência de ser negro é a da duplicidade, posto que existem «duas almas, dois pensamentos, dois debates irreconciliáveis, dois ideias conflitantes, num corpo negro, impedidos apenas por um obstinado esforço, de bipartir-se» (Du Bois, 2021, p. 39).

O que se depreende, em ambos os autores, é uma consciência fragmentada, em que o sujeito vive o esforço doloroso de reconciliação entre o que é e o que foi ensinado a desejar ser. Se em Du Bois a dupla consciência é uma experiência sociológica e histórica da negritude, em Neusa Santos ela se aprofunda como drama subjetivo na luta de um sujeito pela afirmação da alteridade de um eu cindido pela violência simbólica do racismo.

A reflexão de Neusa Santos sobre o sofrimento psíquico do sujeito negro pode ser ampliada quando colocada em diálogo com as análises de Ângela Figueiredo (2004) acerca da classe média negra brasileira. Enquanto Santos revela a dimensão subjetiva da violência simbólica —o conflito entre o desejo de reconhecimento e a recusa de si—, Figueiredo evidencia como esse desajuste também se manifesta no plano social, nas interações cotidianas e nas dinâmicas de reconhecimento em espaços marcados pela branquitude. Nessa direção, o conceito bourdieusiano de histerese mostra-se especialmente fecundo, pois permite compreender que o descompasso entre disposições e mundo social não se restringe

às transformações de classe, mas inclui os efeitos duradouros das hierarquias raciais. Os sujeitos analisados por Figueiredo —empresários negros e negras que ascendem socialmente, mas continuam sendo percebidos como «fora do jogo»— exemplificam como, em contextos historicamente racializados, o deslocamento não decorre da falta de adaptação, mas da persistência de estruturas simbólicas que definem quem é reconhecido como legítimo nesses espaços. Assim, a histerese adquire aqui uma dimensão racial, expressando o conflito entre disposições incorporadas em contextos de exclusão e circunstâncias sociais que, mesmo transformadas, permanecem reguladas pelos códigos da branquitude.

O desajuste vivido por esses sujeitos não apenas produz sentimentos de estranhamento, mas também uma reflexividade constante sobre sua própria condição racial. Conforme observa Figueiredo (2004), ao se perceberem «fora do jogo», esses agentes são levados a refletir continuamente sobre os limites da ideologia racial brasileira e sobre as estratégias necessárias para proteger a si e aos filhos de situações de exclusão ou constrangimento.

A questão da reflexividade, evidenciada nas análises de Figueiredo, pode ser aprofundada à luz da leitura de Gabriel Peters (2025) sobre a praxiologia bourdieusiana. Em diálogo com o pragmatismo americano, especialmente com Dewey e Mead, Peters propõe reconsiderar a relação entre *habitus* e consciência, argumentando que a reflexividade não é uma instância exterior à prática, mas uma possibilidade imanente ao próprio funcionamento disposicional do agente. Essa reflexividade se manifesta, sobretudo, em situações de crise ou histerese, quando o *habitus* deixa de encontrar correspondência imediata com o mundo social e o ator é levado a deliberar e reavaliar suas ações. Essa perspectiva contribui para compreender a experiência analisada por Figueiredo (2004): os sujeitos negros que ascendem socialmente são compelidos a refletir continuamente sobre sua condição racial, pois o descompasso entre suas disposições e os códigos de pertencimento dominantes impedem uma relação espontânea com o espaço social.

Trata-se, portanto, de uma reflexividade racializada, produto da histerese gerada pela persistência das hierarquias raciais. Como observa a autora, os entrevistados são obrigados a precaver os filhos contra possíveis situações de discriminação e a interpretar constantemente os gestos e olhares que os interpelam. Nesse caso, o «pensar sobre si» deixa de ser um ato de autonomia e se converte em uma consciência vigilante, um fardo cotidiano que expressa o esforço de permanecer ajustado em contextos que, simbolicamente, continuam a negar sua legitimidade.

Nesse ínterim, as análises de Neusa Santos Souza e Ângela Figueiredo permitem aproximar a experiência negra da sociologia disposicional bourdieusiana, evidenciando como as hierarquias simbólicas são incorporadas pelos sujeitos e se manifestam em forma de desajuste ou histerese. Ao interiorizar valores e códigos produzidos por uma ordem racialmente estruturada, os agentes negros vivenciam o descompasso entre disposições herdadas de contextos de exclusão e as novas circunstâncias de inserção social. Tal descompasso engendra subjetividades marcadas pela tensão entre o desejo de reconhecimento e a recusa de si, mas também pela reflexividade constante que emerge da necessidade de negociar pertencimento em espaços regidos pelos códigos da branquitude.

É precisamente nesse ponto —quando a reflexividade racializada emerge como resposta a um desajuste estrutural persistente— que as implicações analíticas do conceito de histerese tornam-se mais nítidas ao serem observadas em situações empíricas concretas, nas quais a transformação objetiva de um campo não é acompanhada por uma reconfiguração equivalente dos esquemas de percepção e reconhecimento. Nesse sentido, a pesquisa desenvolvida por Nascimento (2018), sobre a trajetória de egressos cotistas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, oferece um exemplo particularmente elucidativo para pensar a experiência negra no interior do campo universitário a partir dessa chave analítica.

Ainda que Pierre Bourdieu não tenha desenvolvido uma «sociologia da experiência» como programa teórico autônomo, a noção de experiência ocupa um lugar central em sua abordagem relacional da prática social. Em Bourdieu, a experiência não remete primariamente à consciência reflexiva dos agentes, mas ao modo prático e incorporado de relação com o mundo social, inscrito no funcionamento do *habitus*. As disposições que orientam a ação são adquiridas pela experiência e continuamente atualizadas na interação com campos historicamente estruturados, operando aquém da consciência e do discurso, como um «sentido do jogo» que permite aos agentes antecipar exigências, reconhecer limites e agir de forma ajustada às regularidades do espaço social (Bourdieu, 2004). É justamente nesse registro que a experiência pode ser apreendida sociologicamente como indicador empírico de ajuste ou desajuste entre disposições incorporadas e estruturas objetivas, permitindo analisar situações de histerese nas quais a transformação das posições sociais não é acompanhada por uma reconfiguração equivalente dos esquemas de percepção e reconhecimento.

Os resultados da pesquisa de Nascimento (2018) indicam que a política de ações afirmativas produziu uma transformação objetiva no acesso ao ensino superior, permitindo a entrada de estudantes historicamente excluídos da universidade pública. No entanto, essa mudança estrutural

não foi acompanhada por uma reconfiguração equivalente dos esquemas de percepção e avaliação que organizam o cotidiano universitário. Mesmo após o ingresso, estudantes negros relataram que suas capacidades intelectuais eram constantemente colocadas sob suspeita, por meio de comentários, olhares e interações que questionavam sua legitimidade naquele espaço. Esse descompasso manifesta-se de forma particularmente expressiva na recorrente percepção de que o processo de avaliação não se encerra com o acesso à universidade. A ideia de que «o vestibular nunca acaba», presente nos depoimentos, sintetiza a experiência de uma prova permanente de competência, na qual o reconhecimento simbólico permanece racialmente condicionado, ainda que a posição institucional já tenha sido formalmente assegurada (Nascimento, 2018). Trata-se, portanto, de uma situação em que as disposições incorporadas pelos sujeitos e os esquemas classificatórios do campo permanecem referidos a uma configuração anterior, marcada pela exclusão racial, produzindo um estado durável de desajuste.

Essa experiência é formulada de modo particularmente eloquente no relato de uma entrevistada negra, ex-cotista sociorracial e formada no curso de Direito em uma instituição pública, ao descrever sua trajetória na universidade no estudo de Nascimento (2018):

É uma luta infinita. A sensação que eu tenho é que a gente não consegue descansar, porque está sempre tendo que se provar... o vestibular nunca acaba pra nós. Para as [outras] pessoas que passam no vestibular, isso é como se fosse um grande feito, o encerramento de um ciclo, um grande começo e uma celebração. E para nós é sempre um «lá vamos nós outra vez», porque isso não foi suficiente.

O excerto evidencia o funcionamento prático da histerese: embora o ingresso no ensino superior represente uma mudança objetiva de posição, os esquemas de reconhecimento permanecem ancorados em disposições forjadas sob uma ordem anterior do campo, marcada pela exclusão racial. O acesso institucional, nesse sentido, não suspende a suspeição, mas inaugura um regime de avaliação contínua, no qual a legitimidade do pertencimento precisa ser reiteradamente comprovada. Como observa a própria entrevistada, essa experiência incide de forma mais intensa sobre estudantes negros —inclusive aqueles que não ingressaram por cotas—, indicando que o desajuste não se explica apenas pelo critério de ingresso, mas pela racialização dos corpos e das expectativas que recaem sobre eles (Nascimento, 2018).

Nessa chave, a experiência universitária de estudantes negros pode ser compreendida como um caso exemplar de histerese: a estrutura do

campo se transforma, mas os esquemas de percepção e reconhecimento permanecem defasados no tempo, produzindo um descompasso durável entre a posição objetivamente ocupada e a experiência subjetiva de pertencimento. A histerese deixa, assim, de ser apenas uma categoria abstrata ou uma metáfora heurística e passa a operar como ferramenta analítica capaz de apreender empiricamente a dinâmica racial no interior do campo universitário, revelando como a violência simbólica descrita por Neusa Santos Souza e os deslocamentos analisados por Ângela Figueiredo se atualizam em contextos de ampliação democrática do acesso ao ensino superior, nos quais a transformação das posições objetivas não é acompanhada por uma reconfiguração equivalente dos esquemas de reconhecimento.

Essa leitura prepara o terreno para uma ampliação teórica da sociologia disposicional a partir das contribuições de Bernard Lahire. Ao deslocar o foco da reprodução para a pluralidade dos contextos de ação e das experiências de socialização, Lahire possibilita compreender de modo mais fino como disposições múltiplas e heterogêneas —inclusive aquelas atravessadas pela raça— se articulam, entram em conflito e produzem diferentes formas de ajustamento e resistência. Nesse sentido, pensar as disposições racializadas implica reconhecer que o *habitus* não é apenas produto de uma classe, mas também resultado da incorporação de hierarquias raciais historicamente sedimentadas, que continuam a orientar práticas e percepções mesmo em situações de mobilidade e transformação social.

### ***Disposições racializadas: notas para uma sociologia disposicional racialmente orientada***

Os argumentos aqui desenvolvidos em torno da sociologia disposicional de Pierre Bourdieu —tensionada pela releitura crítica de Bernard Lahire— e das contribuições do campo dos estudos raciais, com destaque para as reflexões de Ângela Figueiredo e Neusa Santos Souza, evidenciam a complexidade do mundo social quando analisado à luz da forma como a raça compõe os processos de socialização. Essa lógica de dominação estrutura o próprio empreendimento colonial, que envolveu não apenas a conquista territorial e bélica, mas também a manutenção do poder sobre os povos colonizados por meio de mecanismos mais sutis, eficazes e duradouros. Tal empreendimento constitui o que Quijano (2005) denomina colonialidade do poder, sustentada por relações voltadas à produção de tecnologias cognitivas que destituem os povos dominados de sua identidade, capacidade de autodeterminação e de produção de conhecimento

—processo que vem sendo descrito como uma geopolítica do conhecimento (Connell, 2012; Grosfoguel, 2016; Quijano, 2005).

Nas palavras de Quijano (2005), a colonialidade do poder envolve uma perspectiva de conhecimento gestada e consolidada por meio de um padrão mundial de vida e saber estruturado em torno de três princípios-chave formados sob os auspícios da modernidade: o colonialismo, o capitalismo e o eurocentrismo. Isso significa reconhecer que a colonialidade do poder não abrange todos os modos de conhecer e produzir conhecimento dos europeus, mas «a uma específica racionalidade ou perspectiva de conhecimento que se torna mundialmente hegemônica colonizando e sobrepondo-se a todas as demais, prévias ou diferentes, e a seus respectivos saberes concretos, tanto na Europa como no resto do mundo» (Quijano, 2005, p. 126). Por esse motivo, é possível afirmar que a modernidade constitui um desdobramento do colonialismo e, mais precisamente, da colonialidade do poder —ou, como observam Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016, p. 17), «o colonialismo foi a condição *sine qua non* de formação não apenas da Europa, mas da própria modernidade».

Essa relação de dominação instalada pelo sistema-mundo moderno/colonial pode ser pensada a partir da perspectiva do dispositivo de racialidade. Segundo Sueli Carneiro (2023, p. 28), é pela instituição do dispositivo de racialidade que se «instaura uma divisão que tem efeitos ontológicos, constituindo sujeitos através da enunciação sobre o Outro». Outrossim, o sistema-mundo moderno/colonial não somente faz uso das relações de força e poder mediante meios objetivos pelos quais maneja sua empreitada de dominação, mas cria categorias de pensamento muito específicas por meio das quais visa garantir sua dominância sobre os corpos. Seguindo os rastros propostos pela autora supracitada, a fim de compreendermos o *modus operandi* do sistema-mundo moderno/colonial enquanto dispositivo que se institui no campo ontológico, ela explica que, sobre a construção da identidade racializada do Outro, ocorre:

a constituição de uma nova identidade em cujo núcleo se aloja uma nova identidade padronizada, e, fora dele, uma exterioridade oposta, mas essencial para a afirmação daquela identidade nuclear. O doente mental viabiliza o homem normal. Assim, se o homem normal tiver que vir a público para dizer o que ele é, irá se afirmar pela negatividade: «não sou doente mental». Ele se define pela diferença em relação ao Outro, aquele construído negativamente para afirmar a dinâmica do Ser (Carneiro, 2023, p. 29-30).

É com base na negação do Outro como Ser e na afirmação de uma identidade universal enquanto Ser que um dispositivo de racialidade se institui enquanto norma que sustenta as relações de poder e que irá

balizar a constituição da raça e da racialidade enquanto um construto atribuído ao Outro pelo Ser universal. Essa relação de dominação ontológica instaurada pelo dispositivo de racialidade encontra um desdobramento contundente na noção de Outridade formulada por Grada Kilomba (2019).

Em vez de reconhecer o Outro como sujeito em uma relação de alteridade, o racismo colonial produz «uma relação na qual não existe a alteridade, e sim uma “Outridade”, esse movimento em que o sujeito sempre se reconhece a partir da produção de políticas e tecnologias sociais de não reconhecimento do outro como sujeito», destinando às pessoas negras «um lugar de não sujeito», sem o «direito linguístico de conceber a sua própria realidade» (Kilomba, 2019, p. 78). A identidade nuclear branca, que em Carneiro se afirma pela negatividade em relação ao Outro, aparece em Kilomba como um «sistema social de dessemelhança» em que o sujeito branco só se reconhece a partir da negação e da inferiorização do Outro negro, reiterando, no presente, o trauma colonial como fundamento da própria ideia de humanidade.

Ainda, segundo Kilomba (2019), esse dispositivo se corporifica em episódios de racismo cotidiano que são como «um choque violento que de repente coloca o sujeito negro em uma cena colonial na qual, como no cenário de uma plantação, ele é aprisionado como o(a) Outro(a) subordinado e exótico» (pp. 29-30). Nessa dinâmica, «gestos, ações e olhares» fazem com que o sujeito negro e as pessoas de cor sejam não só construídas como «Outra(o) —a diferença contra a qual o sujeito branco é medido—, mas também como Outridade, isto é, como a personificação dos aspectos reprimidos na sociedade branca» (p. 78), condensando medos, fantasias e violências que sustentam a posição de Ser universal reservada à branquitude. A partir da articulação dos conceitos de dispositivo de racialidade e Outridade, de Sueli Carneiro e Grada Kilomba, respectivamente, torna-se possível pensar o sistema mundo moderno/colonial como máquina de produção de sujeitos e não sujeitos, que fixa a raça como atributo ontológico do Outro para assegurar a universalidade ontológica do branco.

Dito isso, compreendemos que existem efeitos subjetivos e corporais da colonialidade do poder que se expressam no modo como o indivíduo é moldado por uma matriz racial de dominação, em que a branquitude é tomada como norma e universalidade e as outras identidades raciais hierarquizadas seguem sempre na perspectiva da diferença e da Outridade. Nesse contexto, a colonialidade do poder fornece o contexto histórico e estrutural em que as disposições racializadas podem ser formadas e reproduzidas a partir de contextos de ação plurais e heterogêneos nas sociedades contemporâneas.

Retomando a discussão empreendida na seção anterior, a partir das categorias conceituais de ideal de ego e raça em Neusa Santos e Ângela Figueiredo, respectivamente, valem algumas considerações para o que estamos denominando como disposições racializadas a partir de uma interlocução com a sociologia à escala individual de Bernard Lahire. Na noção de ideal de ego, o processo de socialização do negro é marcado por uma cisão subjetiva, na medida em que a cultura dominante impõe um ideal de ego branco como modelo de humanidade e beleza. O sujeito negro é interpelado por um olhar social que o inferioriza e ao mesmo tempo o convoca a se identificar com o opressor, interiorizando valores e normas que negam a sua própria experiência. Esse movimento psíquico evidencia uma dimensão central das disposições racializadas, entendidas aqui como esquemas incorporados de percepção e ação que expressam como o racismo estrutura subjetividades, corpos e comportamentos nas interações sociais, naturalizando desigualdades e também abrindo espaço para resistências. Tais disposições são, portanto, não apenas cognitivas, mas também afetivas, corporais, institucionais, territoriais, constituídas pela experiência reiterada de exclusão e pela busca de reconhecimento em contextos plurais e heterogêneos que deslegitimam a negritude.

De modo convergente, a noção de raça é uma categoria social e política que organiza a estrutura de poder e define os lugares de pertencimento e de visibilidade dos sujeitos. A raça, portanto, não é um atributo fixo, mas um princípio de classificação e hierarquização social que produz efeitos materiais e simbólicos na constituição dos sujeitos. Essa leitura contribui para a compreensão das disposições racializadas como efeitos incorporados dessa estrutura de poder racial. Em outros termos, são modos de estar no mundo que resultam de experiências de subalternização, resistência e reconfiguração identitária.

Disposição racializada designa o conjunto de esquemas incorporados de percepção, valoração e ação relativos à diferença racial, produzidos ao longo de trajetórias atravessadas pelo racismo estrutural e por formas cotidianas de discriminação que organizam a forma como os agentes interpretam a si mesmos, aos outros e ao mundo social. Tais esquemas, resultantes de processos de socialização múltiplos e heterogêneos, articulam-se às condições de classe, gênero, nacionalidade e geração, gerando combinações singulares de adesão, resistência, ambivalência e silenciamento frente às hierarquias raciais. Inspirado em Bourdieu, o conceito enfatiza o papel da racialização como princípio de visão e divisão do mundo social; em diálogo com Lahire, sublinha o caráter plural, por vezes contraditório, dessas disposições, que podem ser ativadas diversamente

conforme os contextos de interação, as expectativas institucionais e as experiências acumuladas dos agentes.

No caso de Fanny, professora de origem popular retratada na sessão anterior, a disposição racializada se manifesta na forma como ela interpreta o «bairro difícil», os alunos majoritariamente filhos de imigrantes e as famílias como portadores de certos «costumes» e «mentalidades» que explicariam o fracasso escolar, ainda que raramente nomeados em termos de raça. Sua trajetória de mobilidade via escola, somada à inserção em uma instituição estigmatizada que atende grupos racializados, produz um repertório ambivalente de esquemas. De um lado, empatia e indignação frente à desigualdade; de outro, a tendência a culturalizar e moralizar a diferença, atualizando de modo eufemizado hierarquias raciais na leitura do cotidiano escolar. Nessa chave, Fanny exemplifica como disposições racializadas, longe de serem blocos homogêneos de racismo ou antirracismo, se configuram como um conjunto plural e por vezes contraditório de modos de ver, sentir e agir, que podem tanto reforçar quanto tensionar a racialização das desigualdades educacionais.

Em diálogo com a sociologia à escala individual de Bernard Lahire, que reformula a teoria do *habitus* bourdieusiano ao enfatizar a pluralidade das disposições incorporadas, é possível compreender que as disposições racializadas não são homogêneas nem estáveis, pois elas se formam a partir de socializações raciais e situacionais múltiplas e heterogêneas, sendo ativadas de modo diverso conforme o contexto. Essa perspectiva permite pensar o indivíduo racializado não como portador de um *habitus* fixo, mas como alguém que mobiliza diferentes disposições —de resistência, conformidade ou enfrentamento— diante das situações raciais que vivencia. Assim, ao articular o ideal de ego, de Neusa Santos, a concepção de raça, de Ângela Figueiredo e a teoria dos patrimônios de disposições individuais, de Bernard Lahire, compreende-se que o racismo opera simultaneamente no plano estrutural e subjetivo, moldando corpos, emoções e práticas sociais. As disposições racializadas, nesse sentido, expressam a forma pela qual a colonialidade e o racismo se inscrevem nas subjetividades ao mesmo tempo em que abrem espaço para formas criativas de resistência e afirmação da identidade negra.

### Considerações finais

O artigo propôs uma articulação teórico-epistemológica entre a sociologia disposicional de Pierre Bourdieu e Bernard Lahire com aportes teóricos da produção intelectual negra brasileira, a partir de uma interlocução com Neusa Santos e Ângela Figueiredo. No primeiro momento do texto, discutimos o conceito bourdieusiano de histerese para dialogar

com a crítica lahiriana à unidade do *habitus* e sua ênfase à pluralidade disposicional através dos contextos de ação ou domínios de prática. Em seguida, buscamos aproximar essas ferramentas analíticas às discussões empreendidas pela socióloga Ângela Figueiredo e pela psicanalista Neusa Santos, no que se refere à constituição subjetiva e os efeitos psíquicos e sociais do racismo. Por fim, problematizamos os limites da sociologia disposicional, evidenciando como o debate racial amplia a compreensão das disposições, seus deslocamentos, contribuições e contradições nas experiências de sujeitos negros em contextos marcados por diversidade e contextos de ação e hierarquias raciais.

A reflexão desenvolvida neste artigo buscou contribuir para o alargamento do debate sociológico sobre o racismo ao apresentar o conceito de disposições racializadas como uma chave interpretativa capaz de articular dimensões subjetivas e objetivas da vida social. A interlocução teórico-metodológica com Neusa Santos Souza e Ângela Figueiredo permitiu compreender que as relações raciais no Brasil operam simultaneamente como estruturas materiais de dominação e como dispositivos de produção de subjetividades. O ideal de ego, conforme discutido por Neusa Santos, revelou-se um ponto de inflexão para pensar a internalização e a reconfiguração psíquica dos valores raciais dominantes, enquanto a categoria de raça, em Figueiredo, destacou a centralidade da racialização como princípio organizador das relações sociais, de gênero e de classe. A articulação entre ambas as perspectivas permitiu reconhecer as disposições racializadas como expressões incorporadas das hierarquias raciais, que atravessam corpos, afetos e práticas cotidianas.

A partir dessas discussões, torna-se evidente a necessidade de uma agenda de pesquisas em sociologia disposicional que leve em conta a complexidade das relações entre o nível estrutural e o nível experiencial do racismo. Essa agenda deve articular a análise das condições materiais de reprodução da desigualdade racial, como o acesso desigual a recursos, saberes e oportunidades, com a investigação das formas subjetivas e afetivas pelas quais o racismo é vivido, percebido e resistido. Tal abordagem permitiria compreender de modo mais amplo como as estruturas raciais são incorporadas, naturalizadas ou contestadas nas trajetórias individuais e coletivas, evidenciando os deslocamentos, fissuras e contradições que atravessam as disposições racializadas em contextos marcados por diversidade e hierarquias raciais.

Nesse sentido, propõe-se o desenvolvimento de estudos que investiguem, em perspectiva teórica e empírica, as variações situacionais das disposições racializadas, analisando como elas se expressam em diferentes contextos, a exemplo da escola, do mercado de trabalho, do sistema

de justiça e dos espaços culturais, bem como de que modo são moduladas pelas intersecções entre gênero, classe e território. Além disso, é fundamental que futuras pesquisas em sociologia disposicional brasileira dialoguem com a tradição do pensamento negro e decolonial, reconhecendo a experiência racializada não apenas como efeito da dominação, mas também como fonte de criação, resistência e elaboração de novos modos de existir. Assim, a proposta de uma sociologia das disposições racializadas convida a um duplo movimento: compreender como o racismo estrutura o sensível e o material e, simultaneamente, como os sujeitos racializados reconfiguram tais disposições em práticas de emancipação e resistência.

A esse quadro soma-se a leitura do caso de Fanny, professora de origem popular retratada em *A miséria do mundo*, que oferece uma ilustração densa das tensões internas às disposições racializadas no campo educacional. Sua trajetória de mobilidade social via escola, associada à atuação em um estabelecimento estigmatizado, frequentado majoritariamente por estudantes filhos de imigrantes e grupos racialmente marcados, evidencia como a crença progressista na educação como via de ascensão se entrelaça a esquemas de percepção que culturalizam e moralizam a diferença. Ao oscilar entre a denúncia da injustiça social que recai sobre seus alunos e a adesão, ainda que eufemizada, a explicações que vinculam fracasso escolar a «mentalidades», «costumes» ou ao «bairro», Fanny encarna a ambivalência própria das disposições racializadas: nelas convivem, de forma tensa, gestos de reconhecimento e solidariedade com a atualização de hierarquias raciais no modo de ver, sentir e julgar o outro.

Ao recolocar o caso de Fanny à luz do conceito de disposições racializadas, o artigo sugere que a sociologia disposicional ganha potência crítica quando incorpora a centralidade da raça como princípio de visão e divisão do mundo social, sem reduzi-la à posição de classe, mas também sem desvinculá-la das condições materiais de existência. A figura da professora que se percebe «fora de lugar» tanto em relação à escola dominante quanto ao bairro em que trabalha permite pensar como histerese, pluralidade disposicional e experiência racializada se combinam na configuração de *habitus* marcados por deslocamentos, ressentimentos e tentativas de reparação simbólica. Ao tomar Fanny não apenas como um caso individual, mas como índice de processos mais amplos de racialização das expectativas escolares e da valorização diferencial de alunos e territórios, a sociologia das disposições racializadas abre caminho para análises que interroguem, de forma mais fina, os modos pelos quais o racismo se inscreve na prática docente e, ao mesmo tempo, pode ser desafiado e reconfigurado no interior das próprias disposições que o sustentam.

### **Contribución de autoría**

Lucas Machado y Wagner Nascimento cumplieron con todas las fases CrediT.

### **Fuente de financiamiento**

Autofinanciado.

### **Potenciales conflictos de interés**

Ninguno.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alves, A. R. C. (2016). Dos *habitus* de classe aos patrimônios individuais de disposições: Reflexões sobre a prática em Pierre Bourdieu e Bernard Lahire. *Sociologias*, (18), 294-327.
- Bento, C. (2022). *O pacto da branquitude*. (1.ª ed.). Companhia das Letras.
- Bento, M. A. S. (2003). Branqueamento e branquitude no Brasil. Em I. Carone, M. A. S. Bento e E. Piza (orgs.), *Psicologia social do racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (pp. 1-30). (2.ª ed.). Vozes.
- Bernardino-Costa, J. e Grosfoguel, R. (2016). Decolonialidade e perspectiva negra. *Sociedade e Estado*, 31, 15-24. <https://www.scielo.br/j/se/a/wKkj6xkzPZHgCf8K4BqCr/?format=html&lang=pt>
- Bonilla-Silva, E., Oliveira Silva, F., Perussatto, M. e Morais de Assunção, M. F. (2023). Repensar o racismo: Rumo a uma interpretação estrutural. *Revista de Teoria da História*, 26(1), 256-283.
- Bourdieu, P. (1998). A Escola conservadora: as desigualdades frente à escola e à cultura. Em *Escritos de educação* (M. A. Nogueira e A. Catani, orgs.) Vozes.
- Bourdieu, P. (2001). *Meditações pascalianas*. Bertrand Brasil.
- Bourdieu, P. (2004 [1987]). *Coisas ditas*. Brasiliense.
- Bourdieu, P. (2011). *Razões práticas. Sobre a teoria da ação*. (11.ª ed.). Papi-rus.
- Bourdieu, P. (2012). *A miséria do mundo*. (9.ª ed.). Vozes.
- Bourdieu, P. (2013). *O senso prático*. (3.ª ed.). Vozes.
- Bourdieu, P. (2021). *Sociologia geral. Habitus e campo* (Vol. 2). Vozes.
- Bourdieu, P. e Passeron, J.-C. (1982). *A reprodução. Elementos para uma teoria do sistema de ensino*. (2.ª ed.). Francisco Alves.
- Cardoso, L. (2008). *O branco «invisível»: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (Período: 1957-2007)*. [Dissertação de mestrado, Universidade de Coimbra, Faculdade de Economia, Centro de Estudos Sociais, Programa de Mestrado e Doutorado «Pós-Colonialismos e Cidadania Global»].
- Cardoso, L. (2010). Branquitude acrítica e crítica: A supremacia racial e o branco antirracista. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 8(1), 607-630.
- Campos, L. A. (2017). Racismo em três dimensões: Uma abordagem realista-crítica. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32(95), 1-19.

Carneiro, S. (2023). *Dispositivo de racialidade. A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Zahar.

Christin, R. (2012). Uma vida dupla. Em P. Bourdieu (ed.), *A miséria do mundo*. (9.ª ed.). Vozes.

Connell, R. (2012). A iminente revolução na teoria social. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 27(80). <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/ZZZ-qDf3h5FwNbfCMQ66jPqF/>.

Du Bois, W. E. B. (2021). *As Almas do Povo Negro*. Veneta.

Figueiredo, A. (2004). Fora do jogo: A experiência dos negros na classe média brasileira. *Cadernos Pagu*, (23), 199-228.

Grosfoguel, R. (2016). A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*, 31(1), 25-49. <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6078/5454>

Hardy, C. (2018). Hysteresis. Em M. Grenfell (org.), *Pierre Bourdieu. Key concepts* (pp. 131-148). Acumen.

Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação. Episódios de racismo cotidiano*. [J. Oliveira, trad.]. Cobogó.

Lahire, B. (2005). Patrimônios individuais de disposições. Para uma sociologia à escala individual. *Sociologia, Problemas e Problemáticas*, 49, 11-42.

Lahire, B. (2017). Prolongamentos: As tradições científicas como condição de toda inovação. Em R. Visser e L. Junqueira (orgs.), *Dossiê Bernard Lahire*. Editora UFMG.

Nascimento, W. (2018). «O vestibular nunca acaba pra nós»: trajetória acadêmica de diplomados da UFRGS beneficiados pela política de cotas e sua inserção profissional [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul].

Nogueira, C. M. M. (2004). *Dilemas na análise sociológica de um momento crucial das trajetórias escolares: o processo de escolha do curso superior*. [Tese de doutorado, Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais]. <https://repositorio.ufmg.br/server/api/core/bitstreams/9566647a-d49b-4e0d-b268-6ba1345cf03c/content>

Peters, G. (2025). Hábito, *habitus* e reflexividade: Um diálogo experimental entre praxiologia e pragmatismo. *Sociedade e Estado*, 40(01). <https://doi.org/10.1590/s0102-6992-20254001e53757>.

Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. Em E. Landier (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (pp. 107-130). CLACSO.

Rodrigues, R. O. (2018). A sociologia de Bernard Lahire e suas críticas à sociologia de Pierre Bourdieu. *Sinais*, (22), 28-41.

Souza, N. S. (1983). *Tornar-se negro. As visissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Graal.

Theodoro, M. (2022). *A sociedade desigual. Racismo e branquitude na formação do Brasil*. Zahar.

**Lucas Machado** é Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor Adjunto da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas na Universidade Federal da Bahia (FFCH/UFBA). Líder do Laboratório de Experimentações Educacionais e Sociológicas Contra-Hegemônicas (LESOC/UFBA) e do Sociologiartesanal: Coletivo de Pesquisas, Ensino e Extensão em Sociologia e Educação (UFRGS).

**Wagner Nascimento** é Doutor e mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), bacharel em Ciências Sociais pela mesma instituição. Professor substituto de Ciências Sociais na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Integra o Grupo de Pesquisa em Trabalho e Justiça Social (JUST/UFRGS), o Grupo de Estudos em Cultura, Comunicação e Arte (GECCA-SUL/UFRGS) e o Laboratório de Experimentações Educacionais e Sociológicas Contra-Hegemônicas (LESOC/UFBA).

*Recepción: 30/9/2025*  
*Aceptación: 13/1/2026*