



O problema indivíduo *versus* sociedade e o conceito de *habitus* em Elias e em Bourdieu

The individual *versus* society problem and the habitus in Elias and Bourdieu

Micheline Dayse Gomes Batista

Doutora e mestra em Sociologia pela UFPE. Bacharel em Comunicação Social pela UNICAP. E-mail: micheline.batista@gmail.com

Vilma Barbosa Felix

Doutora e mestra em Sociologia, bacharel em Ciências Sociais pela UFPE. E-mail: vilmafelix@hotmail.com

Resumo

Este artigo tem como objetivo abordar o problema indivíduo *versus* sociedade sob a ótica de dois importantes autores da sociologia, Norbert Elias e Pierre Bourdieu, buscando traçar paralelos a partir da revisão de algumas de suas obras e de outras contribuições. Entendemos que ambos trilharam uma perspectiva de síntese que pudesse dar conta dos problemas sociais contemporâneos, no intuito de transcender esta e outras dicotomias da tradição sociológica. Na construção de uma sociologia relacional, ambos também utilizaram o conceito de *habitus* para diferenciar as disposições socialmente adquiridas das características compartilhadas com os demais membros de uma dada sociedade.

Palavras-chaves: Habitus. Figuração. Teoria da Ação.

Abstract

This article aims to discuss the individual versus society problem from the perspective of two important authors of sociology, Norbert Elias and Pierre Bourdieu, seeking to draw parallels by reviewing some of their works and other contributions. We understand that both have a synthesis perspective that could account for contemporary social problems, in order to transcend this and other dichotomies of the sociological tradition. In the construction of a relational sociology, both also used the concept of habitus to differentiate the socially acquired dispositions of the characteristics shared with the other members of a given society.

Keywords: Habitus. Figuration. Action Theory.

Introdução

De um lado, uma tradição sustenta que a realidade social consiste em um conjunto de relações e forças que se impõem sobre os agentes, independentemente de sua consciência ou vontade, determinando a conduta e as representações dos indivíduos. Em Durkheim (2007), por exemplo, o fato social é algo externo a nós, algo que nos limita e nos molda – uma “coisa” sistêmica, coercitiva, que só pode ser explicada em relação a outros fatos sociais, nunca em relação a um fato individual. De outro lado, temos abordagens que têm como base as representações individuais, em que a realidade social nada mais é do que a soma dos atos de interpretação em que os significados são construídos coletivamente por meio da interação. Para teóricos como Garfinkel (2006), a realidade social não é dada e sim construída pelas pessoas, sendo criada e recriada a cada interação.

É a estrutura, então, que condiciona a ação ou é a ação que molda e transforma a estrutura? Muitos embates teóricos foram travados a partir de perguntas como essa. Além de Durkheim, autores como Marx valorizaram a determinação da estrutura sobre os indivíduos, ao passo que, antes de Garfinkel, Weber e Simmel já apostavam no oposto. O fato é que, com a crescente complexidade do mundo social, tais teorias se mostraram insuficientes para uma compreensão mais ampla do fenômeno da modernidade e, a partir do século XX, vimos surgir autores como Norbert Elias e Pierre Bourdieu, preocupados em encontrar uma síntese como alternativa a essas dicotomias.

Neste trabalho, buscamos traçar paralelos entre as contribuições teóricas de Elias e Bourdieu para o problema indivíduo *versus* sociedade a partir da revisão de algumas de suas obras e de outras contribuições relevantes. Entendemos que ambos trilham uma perspectiva de síntese que pudesse dar conta dos problemas sociais contemporâneos, no intuito de transcender esta e outras dicotomias que permeiam a história da teoria sociológica. Ambos também utilizaram o conceito de *habitus* para diferenciar as disposições socialmente adquiridas das características compartilhadas com os demais membros de uma dada sociedade. Elias, considerado uma das principais referências nessa busca por uma teoria de síntese, procurou compreender a inter-relação existente entre os processos sociais e os processos psicológicos. Para

ele, as mudanças observadas nas estruturas psíquicas seriam aspectos intrínsecos ao desenvolvimento das sociedades, em uma relação de interdependência e não de interpenetração, como defendia, por exemplo, Parsons. A análise dos fenômenos sociais por meio de conceitos dicotômicos representaria, assim, um empobrecimento da percepção sociológica. Além disso, o autor enxergava a mudança social como um processo contínuo e fundamentalmente relacional. O *habitus* seria justamente uma das explicações para a ocorrência de mudanças, uma vez que ele caracteriza e diferencia os indivíduos na dinâmica dos diversos agrupamentos sociais, isto é, nas figurações.

Assim como Elias, Bourdieu também estava preocupado com as limitações que as dicotomias entre as ideias de indivíduo e sociedade representavam para a teoria sociológica. Para este autor, o *habitus* seria a interiorização ou a incorporação de estruturas sociais que acabam estruturando a própria sociedade. Na teoria da ação bourdiesiana, essa noção está relacionada aos conceitos de capital e campo. Existiria um capital objetivado (bens econômicos ou culturais) e um capital incorporado, que é o *habitus*, que faz a mediação entre o sistema invisível (campo) e as ações visíveis dos atores. A mobilização do capital determina as posições que os sujeitos ocupam em cada campo e constitui o princípio de produção de práticas distintivas. Tais conceitos (*habitus*, capital e campo) são, portanto, relacionais, como já defendia Elias em sua ideia de figuração.

Do ponto de vista da sociedade contemporânea, o estudo do conceito de *habitus* nos ajuda a compreender como as estruturas sociais e as desigualdades são mantidas e reproduzidas, permite-nos analisar como normas, comportamentos e valores mudam ao longo do tempo e como as experiências individuais moldam a percepção e a ação dentro de contextos sociais complexos, o que demonstra a pertinência e a atualidade do tema.

1 **Elias e o problema indivíduo *versus* sociedade**

A obra de Norbert Elias pode ser considerada uma das principais referências na tentativa de superação de umas das mais antigas dicotomias nas ciências sociais e que não tem origem só na sociologia, mas também na filosofia: o problema do

indivíduo *versus* sociedade. Suas reflexões percebiam que o estado em que ainda se encontrava a compreensão destes conceitos, em sua época, inviabilizaria ou dificultaria o entendimento de argumentos fundamentais do seu projeto e do próprio processo civilizador.

Para Elias, a sociologia é uma disciplina altamente fragmentada, que abriga inúmeros paradigmas concorrentes entre si, todos de alguma maneira remetendo ao dilema agência/estrutura (Hugues, 1998). Algumas tradições seriam variações do paradigma estruturalista, focado nas estruturas sociais e em como são reproduzidas, levando-nos a uma visão de indivíduos guiados por forças externas. Outras seriam variações de paradigmas etnometodológicos e do interacionismo simbólico, cujo foco está nas capacidades ativas e produtivas do sujeito individual.

Ao longo dos estudos que resultaram em *O processo civilizador*, de 1939, Elias (1996) demonstrava insatisfação com as dicotomias que frequentemente encontrava – biológico/social, corpo/mente, indivíduo/sociedade. Para entender como essas divisões se tornaram populares na academia desde a Renascença, ele procurou examinar como os processos de mudança na estrutura psíquica humana (psicogênese) estariam relacionados às alterações nas relações sociais (sociogênese), estudando mudanças nas maneiras e nos códigos de etiqueta. Na Idade Média, era comum pessoas urinarem e até defecarem publicamente, aspectos desagradáveis do comportamento humano que foram desaparecendo gradualmente, dando lugar a sentimentos como repugnância e vergonha.

As mudanças de comportamento não poderiam ser explicadas em termos de “saúde e higiene”, “razões materiais” ou “religião e respeito” e sim a partir de mudanças nas relações sociais. Ao crescerem como indivíduos, as pessoas tinham que se adaptar ao padrão de vergonha e constrangimento próprio de sua época, pois para Elias todos os padrões de autorregulação que o indivíduo precisa desenvolver dentro de si variam de acordo com cada geração e é específico de cada sociedade. O controle social se torna enraizado na estrutura psíquica humana e é absorvido como função autônoma da consciência das pessoas, compelidas a regular sua conduta de forma diferenciada e reflexiva.

Elias (1994b, p. 220) diz que “a relação entre o indivíduo e as estruturas só pode ser esclarecida se ambos forem investigados como entidades em mutação e

evolução”. Ao enxergar a mudança social como um processo contínuo e relacional, o autor se contrapõe a Talcott Parsons, para quem existe um equilíbrio em todas as sociedades. A mudança social, para Parsons, seria algo resultante de uma disfunção acidental e a sociedade, depois de “perturbada”, vai se esforçar para voltar ao estado de repouso. O indivíduo é visto como “ego” (entidade concreta) e, a sociedade, como “sistema social” (entidade abstrata), um existindo independentemente do outro.

Já o argumento de Elias (1994b, p. 221) baseia-se não na ideia de objetos distintos e separados, mas sim de processo, aspectos diferentes de seres humanos que participam das mesmas transformações estruturais. As estruturas da personalidade e da sociedade evoluem em uma via de mão dupla, enquanto que para Parsons existe um “estado” de equilíbrio imutável. Neste sentido, a sociedade só muda quando esse estado é perturbado por alguma disfunção relacionada à violação das normas sociais. Elias (1994b, p. 222) afirma que “a mudança é uma característica normal da sociedade”. Sua crítica se ancorava na “natureza estática” e na dissecação dos pares conceituais parsonianos que, na sua opinião, empobreciam a análise sociológica (1994b, p. 219).

A metáfora de “interpenetração”, utilizada por Parsons para explicar a relação entre indivíduo e sociedade – que vem de Durkheim – indica que estamos tratando de duas entidades diferentes, que existem separadamente e depois se “interpenetram”. Para Elias (1994b, p. 221), “as estruturas da personalidade e da sociedade evoluem em uma inter-relação indissolúvel”. Nessa relação de interdependência, e não de interpenetração, as mudanças nas estruturas psíquicas seriam aspectos intrínsecos ao desenvolvimento das estruturas sociais. Por isso, não se poderia dizer, “com absoluta certeza”, que as pessoas são civilizadas. Algumas se tornaram mais civilizadas, sem que isso implique em valor positivo ou negativo, o que é diferente da noção de progresso, em que o processo social implica necessariamente numa melhora.

Elias conclui, assim, que a sociedade não é uma mera somatória de indivíduos nem um objeto que está além dos indivíduos e da nossa compreensão. Nem o indivíduo está de todo isolado, pelo contrário. Na tentativa de resolver este que considera “um dos problemas cardiais da sociologia”, o autor propõe um novo modelo em que os seres

humanos individuais estão ligados uns aos outros numa pluralidade, isto é, numa “sociedade de indivíduos” (Elias, 1994a, p. 7).

Mas por que os sociólogos teriam se fechado tanto no dilema agência/estrutura, insistindo em compreender indivíduo e sociedade como entidades ontologicamente separadas? Na introdução de *O processo civilizador*, Elias faz severas críticas a algumas ideias predominantes no *habitus* sociológico, desenvolvidas desde a filosofia clássica e que têm força até hoje. Ainda que, aparentemente, não tivesse a intenção de rechaçar ou atualizar outros teóricos e sim abrir caminho para uma melhor compreensão de seus argumentos, Elias mostra como alguns dos principais conceitos utilizados na sociologia moderna, que tem em Parsons um dos seus principais expoentes, contribuem para a difusão de visões equivocadas sobre as concepções de indivíduo e sociedade.

Ao tecer suas críticas, Elias vai deixando mais claros os conceitos básicos que nortearam *O processo civilizador* e mesmo a *Sociedade dos indivíduos*, como as noções de desenvolvimento, interdependência e figuração. Um dos problemas centrais em sua teoria, que de certa forma o distingue de muitos outros teóricos, é a questão do tempo, em seus termos, dos processos de longo prazo. Segundo Elias (1994b, p. 216), os estudos sociológicos da sua época centravam-se em processos relativamente curtos e, em geral, em problemas relativos a um dado “estado” da sociedade, ao passo que, no seu entender, as transformações ocorridas tanto na estrutura da personalidade quanto na sociedade ocorrem no longo prazo. Haveria um caráter dinâmico da civilização humana e suas relações com a consolidação da diferenciação e interdependência, dos controles emocionais e da própria mudança na estrutura da sociedade e personalidade. Ou seja, ele tenta mostrar o caráter de diferenciação e integração como um prolongamento da cadeia de interdependências.

A metodologia elisiana tem um forte enfoque empírico e é voltada para as ligações factuais, em que o autor diz abandonar as ideias metafísicas que vinculam o conceito de desenvolvimento à noção de uma mecânica ou de uma finalidade teleológica. As mudanças na estrutura da personalidade, ocorridas no sentido de um maior controle das emoções e conduta nas experiências diárias, assim como as transformações do *habitus* social também na direção do autocontrole, expressariam justamente seu conceito de civilização de uma maneira mais geral (Elias, 1994b;

2006). Elias realiza uma espécie de sociologia histórica e, ao fazê-la, critica diretamente o *status* da sociologia, sua epistemologia e metodologia, tomando como base o próprio caráter inovador do seu trabalho. Ele trata de questões que historicamente influenciaram a ciência da sua época e encontra na filosofia clássica, na formação dos Estados-nação e na sociologia predominante as bases de algumas das principais dificuldades na elaboração de conceitos teórico-metodológicos formadores de uma sociologia científica isenta de valores. Em linhas gerais, como sustentação dessas ideias, Elias (1994b, p. 223) analisa as teorias de Marx, Comte e Spencer como condicionadas por ideias políticas e filosóficas acerca do desenvolvimento da sociedade como uma evolução para um futuro melhor, ou seja, para o progresso. Concepções do que “deveria ser” e não do que realmente “se é”, enquanto que concepções contrárias valorizavam um ideal de “passado melhor”.

No século XIX, com o surgimento de novas classes dominantes oriundas do desenvolvimento dos Estados industriais e da formação dos Estados-nação, que disputavam entre si a dominação em relação aos Estados menos desenvolvidos, a ideia de progresso passou a ser considerada não como um ideal a ser alcançado no futuro, mas como realidade presente nesses estados e que deveria ser replicada.

Segundo Elias, essa noção de superioridade foi profundamente enraizada como autoimagem de uma cultura nacional do mais alto valor na civilização humana, o que legitimaria a reivindicação de liderança sobre as demais nações, mas isso também acabou contaminando o pensamento de intelectuais. A sociologia norte-americana, que assumiu lugar proeminente no século XX, refletiu o seu caráter de ideal nacional predominante, com seu aspecto conservador e liberal, assim como em alguns Estados europeus.

Como conclusão, Elias (1994b, p. 225) aponta que a exclusão do estudo dos processos de longa duração, sob o argumento de ser um estudo ideológico, também é uma posição ideológica. Para Elias (1994b, p. 218-219), a dicotomia expressa, por exemplo, nos conceitos de “afetividade” (comunidade) e “neutralidade afetiva” (sociedade) de Parsons, que compõem sua noção de variáveis-padrão de caráter universal, reprodutoras das dicotomias entre indivíduo e sociedade, é uma tentativa de dissecar analiticamente, em seus componentes elementares, os diferentes tipos de

sociedade, mas ao final ele trata como fases ou aspectos de um mesmo sistema de ação. Já para Elias, seria uma relação processual.

Nas tradições liberais, o indivíduo é visto como um ser autossuficiente e livre. Elias (1994b, p. 235-236) compreende que a importância da questão da “imagem” do indivíduo e a função que ela desempenha nas ciências humanas contribuem especificamente para uma compreensão equivocada dos conceitos de indivíduo e sociedade, vinculada a noções vindas da filosofia clássica. Ele argumenta que as imagens do *Homo philosophicus* e do *Homo clausus*, por exemplo, estão presentes em muitos teóricos, tais como Weber e Parsons, reforçando uma imagem do indivíduo separado ou fora da sociedade. Uma visão estática que bloqueou a noção de processo desde a Renascença, criando profundas raízes nas tradições intelectuais.

Elias (1994b, p. 249) também apresenta como falsa a ideia de indivíduos autônomos, decidindo, agindo e existindo em total independência e liberdade. Ele substitui a ideia do indivíduo de personalidade fechada para uma personalidade aberta (*homines aperti*), com algum grau de autonomia face às outras pessoas, mas que se fundamenta e depende delas. A interdependência é o que liga as redes entre seres humanos. Eles formam umnexo que Elias chama de configuração/figuração, ou seja, uma estrutura de pessoas mutuamente orientadas e dependentes. Essa interdependência é gerada, a princípio, por ação da natureza, depois pela aprendizagem, socialização e necessidades socialmente geradas. A figuração, para Elias (2006, p. 26), depende de um processo de experiência e aprendizado de símbolos e língua, de um determinado esquema de autorregulação nas relações com os seres, para que se formem as humanidades. Neste contexto, socialização e individualização significariam a mesma coisa.

Ao se deparar constantemente com o problema da relação entre indivíduo e sociedade enquanto escrevia *O processo civilizador*, Elias decidiu retirar as passagens em que tentava esclarecer essa relação. Assim surgiram os primeiros esboços de *A sociedade dos indivíduos*, cuja primeira parte foi publicada em 1939. Nessa obra, o autor aponta que as tradições micro e macro criaram um “abismo intransponível” entre o indivíduo e a sociedade, elementos que, na verdade, estariam inter-relacionados. Cada pessoa é um elo e desempenha funções em relação a outras e essa rede de funções é o que Elias (1994a, p. 22) chama de sociedade, em que cada

indivíduo está ligado aos demais por laços invisíveis, sejam de trabalho, propriedade, instintos ou afetos.

Elias explica que as cadeias que ligam uma pessoa a outras não são visíveis e tangíveis – são elásticas, variáveis, mutáveis, mas são reais (Elias, 1994b, p. 25). Os indivíduos estariam enredados em uma teia infinita, móvel e dinâmica e a configuração dessa teia mudaria a todo instante, uma vez que é resultado da interdependência entre esses mesmos indivíduos. Essa é a ideia de figuração em Elias. O autor recorre a uma metáfora para detalhar como ocorre a inter-relação entre os indivíduos no fenômeno reticular: a rede de tecido, em que cada fio está ligado ao outro em uma relação recíproca e sua forma muda de acordo com a tensão e a estrutura existentes nessa rede (Elias, 1994a, p. 35). Porém, ainda que esse modelo sirva para nos dar uma ideia de como uma rede de muitas unidades origina uma ordem que não pode ser estudada nas unidades individuais, ele é estático. A rede deve ser imaginada como estando em constante movimento, “como um tecer e destecer ininterrupto” (Elias, 1994a, p. 35).

A abertura e a interdependência, aliás, são fundamentais na elaboração do conceito de poder em Elias. Como explica Hugues (1998, p. 144), “O ‘poder’ é muito raramente um simples caso de ‘dependência’ de mão única; quase sempre se refere à interdependência entre as pessoas”. Recorrendo à analogia dos jogos, Elias (1994a) conclui que, em qualquer jogo, os jogadores possuem um certo grau de controle (poder) sobre o outro. Ou seja, sempre há interdependência. Se as forças se tornam mais igualitárias, ambos os jogadores terão menos chance de controlar o movimento do outro ou o curso do jogo. Em outras palavras, os jogadores se tornam cada vez mais dependentes no processo geral do jogo e isso determina seus movimentos, o que o autor chama de figuração do jogo. Para Elias, as relações de interdependência, funcionalidade recíproca e de poder são, portanto, o ponto de partida da sociologia. Com isso, reforça-se a tese elisiana de que as figurações são tão concretas quanto os indivíduos, opondo-se ao conceito weberiano de tipos ideais que são, essencialmente, construtos abstratos (Weber, 2005; Elias, 2006).

2 Bourdieu e o problema indivíduo *versus* sociedade

Nery (2007) observa que Elias, assim como Georg Simmel, pouco explicita as referências de seu pensamento, obrigando o leitor, salvo raras exceções, a “garimpar” o significado de alguns termos que ele costuma utilizar. Já em Bourdieu é possível identificar mais claramente alguns autores dos quais ele mais se aproximou e, da mesma maneira, aqueles dos quais se afastou. Pode-se dizer que Bourdieu fez uso de diversas escolas sociológicas e filosóficas, apresentando nomes como Marx, Mauss, Goffman, Wittgenstein, Bachelard, Panofsky e Cassirer.

Segundo Vandenberghe (2010, p. 43), o pensamento de Bourdieu “pode ser mais bem compreendido como uma tentativa de transpor sistematicamente a concepção relacional das ciências naturais para o terreno das ciências sociais”. Porém, de maneira inegável, percebe-se influência do estruturalismo de Lévi-Strauss, do qual Bourdieu mais tarde se afastou na elaboração de um quadro conceitual próprio que se contrapunha à rigidez da visão estrutural que não deixava margem para a liberdade de ação que, acreditava, os atores possuíam. Assim como Elias, Bourdieu também estava preocupado com as limitações que as dicotomias entre as ideias de indivíduo e sociedade representavam para a compreensão dos fenômenos sociais. Essa preocupação está expressa em sua tentativa de superação das noções de subjetividade e objetividade que, na sua visão, também poderiam relacionar-se ao indivíduo e à sociedade, ou à ação e à estrutura.

De acordo com Wacquant (1998, p. 217), a concepção de ação social, estrutura e conhecimento de Bourdieu é antidualista, pois “se esforça para contornar ou dissolver as oposições” – subjetivismo/objetivismo, materialismo/simbolismo, interpretação/explicação, sincronia/diacronia, micro/macro. É um trabalho que combina teoria e método. Do lado metodológico, Bourdieu combina técnicas estatísticas com observações diretas, interação, discurso e documentos. Como Weber, Bourdieu enxerga o mundo de forma agonística, na qual o universo social é lugar de competição e em que as diferenças são o amálgama da existência social. Mas, diferentemente do alemão, o sociólogo francês acredita que “a ação orienta-se sem visar conscientemente a um objetivo” (Wacquant, 2002, p. 102). Se para Elias o que incomodava era a dicotomia indivíduo/sociedade, para Bourdieu o que precisava ser

superada era justamente a oposição entre subjetivismo e objetivismo. Na busca de uma síntese, forjou uma teoria da ação baseada nas noções de *habitus*, capital e campo.

Exploremos, ainda que de forma sintética, os principais conceitos de Bourdieu. O *habitus* é adquirido através da exposição a determinadas condições e condicionamentos, via internalização de restrições e possibilidades externas. Essas disposições são compartilhadas por pessoas submetidas a experiências similares, como se fossem variantes individuais de uma matriz comum, e dependem das posições que os sujeitos ocupam na sociedade, ou seja, dependem do capital (econômico, cultural, social ou simbólico). Já capital é uma relação social, isto é, “uma energia social que existe e produz seus efeitos apenas no campo em que ela se produz e se reproduz” (Bourdieu, 2007, p. 107). Existiria um capital objetivado, que são as propriedades (bens econômicos ou culturais), e um capital incorporado, que é o *habitus*. O capital que os agentes são capazes de mobilizar vai determinar a posição social e o poder específico de cada um desses agentes. Isto é, a forma assumida em determinados campos pelo capital objetivado e incorporado vai definir a classe social e constituir o princípio de produção de práticas distintivas, aquelas que para Bourdieu são “classificadas e classificantes”. Existiria, segundo o autor, a “possibilidade de converter uma espécie de capital em uma outra” (Bourdieu, 2007, p. 115) e essa convertibilidade dos diferentes tipos de capital seria um dos pretextos utilizados nas lutas entre as diferentes frações de classes, que têm seu poder e privilégios relacionados a um ou outro tipo de capital.

As posições que os sujeitos ocupam na sociedade formam um espaço estruturado que Bourdieu vai chamar de campo – campo da vida, da arte, da ciência, religião, econômico, político etc. Um espaço social que, diferentemente do que outros autores imaginaram, é tridimensional, não uni ou bidimensional. No famoso diagrama publicado em *A distinção*, o espaço social aparece como possuindo três dimensões fundamentais, definidas pelo volume e estrutura do capital do agente, bem como pela evolução que essas duas propriedades apresentam ao longo do tempo (Bourdieu, 2007, p. 107). Quem está dentro de cada um desses campos está sujeito às suas determinações e deve estar sempre disposto a “disputar o jogo”, então é necessário que haja “objetos de disputas” (Bourdieu, 2003). Como afirma Wacquant

(1998, p. 222), “Um campo é uma arena de luta onde agentes e instituições buscam preservar ou derrubar a distribuição do capital”. Quando há concordância entre as partes, essas determinações são reforçadas e reproduzidas. Quando há discordância, abre-se um espaço para a transformação – seja pela inovação, pela crise ou pela mudança estrutural.

Bourdieu parte de um contexto bem situado no espaço e no tempo – no caso, a França da década de 1970 – para apresentar seu modelo de espaço social e espaço simbólico. Espaço social seria o agrupamento de “posições distintas e coexistentes, exteriores umas às outras, definidas umas em relação às outras por sua exterioridade mútua e por relações de proximidade, de vizinhança ou de distanciamento e, também, por relações de ordem” (Bourdieu, 1996, p. 18-19). Essa noção se aproxima da ideia de uma teia com suas ramificações, em que os conceitos-chave (*habitus*, campo e capital) são relacionais e, por isso, funcionariam de forma muito mais eficaz (Wacquant, 2002, p. 102), como já defendia Elias em seu conceito de figuração. Existiria, pois, uma conectividade intrínseca também na teoria dos campos de Bourdieu.

Como estrutura estruturada e estruturante, o *habitus* influencia o comportamento dos atores, mas estes têm a capacidade de realizar alguma margem de mudança, tanto nele mesmo quanto no campo e nas diversas relações de poder envolvidas nele. Assim, na visão de Bourdieu, o conceito de *habitus* se apresenta como essencial para a superação dessa dicotomia clássica. Vandenberghe (2010, p. 67) explica que, assim como a noção de *habitus* foi concebida para romper com o paradigma estruturalista sem recair na filosofia do sujeito, a noção de campo foi concebida como forma de rejeitar a dicotomia entre uma interpretação interna e uma explicação externa.

Segundo Bourdieu, as relações de poder nas sociedades modernas eram geradoras de desigualdades em diversos campos da vida social e, dessa forma, a questão das classes, assim como a distinção ou diferenciação relacionada ao poder, também assume uma posição central na sua obra. O meio social onde ocorrem essas relações de poder formam campos e são caracterizados por uma história de lutas, em que tanto os agentes quanto as agências estão em disputa permanente pela determinação das regras reguladoras desses campos e pelo acúmulo de todos os tipos

de capital, inclusive o simbólico. Para Bourdieu (2003, p. 120), o campo é justamente estruturado por essas relações de poder, caracterizado pelas posições ocupadas por cada agente ou instituição, como resultado da constante luta pela hegemonia no campo, pelo monopólio da utilização da violência legítima. Assim, a estrutura pode ser mudada ou conservada.

Bourdieu compreende que os campos são diferentes e possuem leis próprias. Para que existam, faz-se necessária a presença de atores que compartilhem alguns interesses comuns além do conhecimento e do reconhecimento das regras, leis e/ou valores envolvidos, o que necessariamente explicita uma inter-relação com o conceito de *habitus*. Numa analogia aos jogos, Bourdieu (2003, p. 121) explica – possivelmente inspirado por Wittgenstein – que, no conceito de campo, “os novos (jogadores) que entram tem de pagar um direito de entrada que consiste no reconhecimento do valor do jogo”. Reconhecimento no sentido de aceitação, ainda que apenas inicialmente, de normas e regras básicas, além dos aspectos valorativos e simbólicos, como *status* e prestígio do jogo, dos jogadores e, sobretudo, de suas respectivas posições. Tais posições são estabelecidas relacionalmente, mas sempre estão de acordo com o poder de cada ator. Quanto maior seu poder, maior será a legitimidade de ações, ideias, comportamentos etc. Os campos diferem e são caracterizados entre si, podendo ser econômicos, religiosos, jurídicos, científicos etc.

No espaço social, agentes e grupos são distribuídos por princípios de diferenciação, onde capital social e capital econômico seriam os mais importantes. Dizer espaço social, para Bourdieu, significa dizer estrutura, uma realidade invisível. Significa dizer campo – um conjunto de posições e disposições (*habitus*). “A cada classe de posições corresponde uma classe de *habitus* (ou de gostos) produzidos pelos condicionamentos sociais associados à condição correspondente” (Bourdieu, 1996, p. 21). *Habitus*, em Bourdieu, tem origem estrutural e está intrinsecamente ligado ao campo. “O *habitus* é a interiorização ou incorporação de estruturas sociais, enquanto o campo é a exteriorização ou objetivação do *habitus*” (Vandenberghe, 2010, p. 65).

Os *habitus* são diferenciados, mas também diferenciadores. Alguém que toca piano é diferente de quem toca violão. Alguém que joga golfe é diferente de quem luta boxe. É, portanto, o elemento que faz a mediação entre o sistema invisível (o campo) e as ações visíveis dos atores, e é por esse caminho que Bourdieu pretende resolver a

antinomia entre objetivismo e subjetivismo (Vandenberghe, 2010, 64-65). Nas palavras de Bourdieu,

Os habitus são princípios geradores de práticas distintas e distintivas – o que o operário come, e sobretudo sua maneira de comer, o esporte que pratica e sua maneira de praticá-lo, suas opiniões políticas e sua maneira de expressá-las diferem sistematicamente do consumo ou das atividades correspondentes do empresário industrial; mas são também esquemas classificatórios, princípios de classificação, princípios de visão e de divisão e gostos diferentes (Bourdieu, 1996, p. 22).

Mas Bourdieu nega o substancialismo/essencialismo e diz que as preferências de indivíduos ou grupos não estão inscritas “de uma vez por todas em uma espécie de essência biológica” ou cultural. Isto é, uma prática adotada inicialmente pelos nobres pode ser abandonada caso seja adotada pelas classes populares, por exemplo. Isso teria ocorrido na França com o boxe, esporte muito praticado pela aristocracia no final do século XIX, que depois caiu no gosto popular e foi abandonado pelos aristocratas. Dialogando com Marx, Bourdieu afirma que as classes teóricas que construiu no diagrama de *A distinção*, que mostra o espaço das classes e o espaço das práticas, não constituem um “grupo mobilizado por objetivos comuns e particularmente contra uma outra classe”. As classes sociais não existem realmente – o que existe é um espaço social, de diferenças (Bourdieu, 1996, p. 27).

Ademais, a relação entre *habitus* e campo não é circular. Não se pode entender o *habitus* apenas como “produto das estruturas e produtor das práticas e reproduzidor das estruturas”. Vandenberghe (2010), inclusive, nos chama a atenção para as capacidades transformativas do *habitus*, isto é, para a possibilidade do *habitus* produzir, ainda que minimamente, mudança social. Mas Bourdieu não indica como essa ruptura pode acontecer. O autor diz, entre outras coisas, que o agente pode ter predisposição para mudar de classe, mas as disposições são dadas pelo *habitus*, ou seja, é algo estrutural.

Vandenberghe (2010, p. 44) argumenta que o programa de pesquisa de Bourdieu é composto por uma síntese entre o racionalismo de Bachelard e o relacionismo de Cassirer, formando uma metateoria do conhecimento, responsável por uma teoria sociológica dos campos de produção, circulação e consumo de bens culturais. Pensando numa dissolução da realidade dos objetos no mundo de relações

racionais, Vandenberghe (2010, p. 58) encontra uma espécie de diálogo entre as concepções de Bachelard e Hegel, que discutem a ideia de que o “real é racional”, e as concepções de Cassirer e Bourdieu, que entendem que o “real é relacional”. Assim, Bourdieu teria construído uma sociologia relacional, distanciando-se de perspectivas interacionistas como as de Goffman, por exemplo. Na sua teoria, ele privilegia as posições de poder dentro do campo e não necessariamente a interação entre os atores.

Dada a importância que as relações de poder assumem, devemos entender que, na perspectiva bourdieusiana, o “poder é uma espécie de círculo cujo centro está em toda parte e em parte alguma” (Bourdieu, 1989, p. 9). Tal dispersão e presença se complexificam quando Bourdieu traz à cena a importância do poder simbólico como um poder de construção da realidade, capaz de fornecer o sentido imediato do mundo. Ele é entendido como um “poder invisível o qual só se pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (Bourdieu, 1989, p. 8-9).

Numa síntese entre as concepções de Durkheim, de designar a função social do símbolo (como estruturante) sem limitá-la à sua função de comunicação, e as concepções de Saussure, de análise estrutural que busca isolar a estrutura imanente de cada produção simbólica, Bourdieu (1989, p. 10) considera que os sistemas simbólicos são estruturas estruturadas e estruturantes, representando um instrumento de comunicação e conhecimento, que só exercem um poder estruturante justamente por serem estruturados. Para ele, os símbolos tornam possível o consenso sobre o sentido do mundo e ajudam na reprodução da ordem social.

Mas é através da contribuição das ideias de Marx que Bourdieu percebe as funções políticas dos sistemas simbólicos, sobretudo no que diz respeito aos aspectos ideológicos disseminados pela cultura dominante que justificam a legitimação da ordem estabelecida, através de um tipo de integração desigual entre a classe dominante e as dominadas. É neste ponto que Bourdieu introduz o seu conceito de violência simbólica, passando a complementar seu conceito de sistemas simbólicos através de sua função política, como instrumentos de imposição ou legitimação da dominação, ajudando a garantir a dominação de uma classe sobre a outra (Bourdieu, 1989, p. 11). A violência simbólica, diferentemente da violência psicológica, acontece sem que os indivíduos se deem conta de que ela está acontecendo. Ela faz com que se

aceite pacificamente a ordem social como legítima, por meio da violência no campo das ideias e das ideologias.

Ao apresentar o *habitus* como algo, ao mesmo tempo, diferenciado e diferenciador, estruturado e estruturante, e ao relacioná-lo aos conceitos de campo e de capital, Bourdieu avança em sua ideia de combater a dicotomia objetivismo/subjetivismo, enxergando, pois, uma conexão entre esses elementos. As estruturas sociais são internalizadas pelos indivíduos por meio do *habitus*, enquanto que o campo representaria sua exteriorização. Significa que, de alguma maneira, os atores acabam influenciando o campo. Porém, o campo é também um espaço social de disputas que expõe o indivíduo a suas determinações. Trata-se, portanto, de uma via de mão dupla, em que os elementos estão inter-relacionados.

3 O conceito de *habitus* e sua utilização por Elias e Bourdieu: aproximações e distanciamentos

A noção de *habitus* é muito antiga. De acordo com Wacquant (2007, p. 65), que faz uma gênese dessa palavra, sua raiz está na ideia de *hexis*, utilizada por Aristóteles na sua doutrina sobre a virtude, “significando um estado adquirido e firmemente estabelecido do caráter moral que orienta nossos sentimentos e desejos em uma situação e, como tal, a nossa conduta”. Mais tarde, no século XIII, Tomás de Aquino, na sua *Summa Theologiae*, traduz *hexis* como *habitus*, particípio passado do verbo *habere*, ter ou possuir em latim. Foi dessa forma que o termo adquiriu o sentido de “capacidade para crescer por meio da atividade, ou disposição durável suspensa a meio caminho entre potência e ação propositada” (Wacquant, 2007, p. 65).

Ainda segundo Wacquant (2007), o termo *habitus* foi usado com parcimônia por Durkheim, Mauss, Weber e Veblen, tendo ressurgido com mais força na fenomenologia. Husserl usava *habitus* para designar “a conduta mental entre experiências passadas e ações vindouras” e também o cognato conceitual *Habitualität*, que seu aluno Alfred Schutz traduziu como “conhecimento habitual”. Elias, que também foi aluno de Husserl, utilizou a expressão “*habitus* psíquico das pessoas ‘civilizadas’” em *O processo civilizador* e obras posteriores. Finalmente, Bourdieu renova o conceito e lhe confere centralidade na sua teoria da ação.

Tanto Elias quanto Bourdieu diferenciam o *habitus* individual, que se refere às disposições socialmente adquiridas de comportamento e sentimento, de um *habitus* coletivo, referente às características compartilhadas com os demais membros de um grupo (Peters, 2009). Elias utiliza como exemplo o nome próprio, que contém um elemento individual e individualizante (o prenome) e outro social (o sobrenome), que indica a pertença a determinado grupo, no caso, sua família. O nome próprio é, ao mesmo tempo, símbolo de sua singularidade e cartão de visita, em que a existência individual é indissociável da existência como ser social (Elias, 1994a, p. 151).

Para Bourdieu (2003, p. 121), *habitus* é um sistema de disposições adquiridas pela aprendizagem implícita ou explícita, que funciona como um sistema de esquemas geradores de estratégias que podem estar em conformidade com os interesses objetivos dos seus autores, sem terem sido expressamente concebidos para este fim. Pode-se entender disposição como uma espécie de potência, como um recurso do qual falava Giddens, que expressa a possibilidade de se ter ferramentas para agir sem necessariamente agir. E o *habitus* seria o sistema das disposições ou tendências incorporadas pelos atores, decorrente das especificidades dos processos de socialização por eles percorridos, embora não tenhamos encontrado exatamente essa noção de socialização em Bourdieu como encontramos facilmente em Elias. A inserção dos atores em determinados campos, como o religioso, o intelectual, o científico ou outros, é estruturada e estruturante. É determinada pelas condições sociais estruturais, durante o processo de aprendizagem ou socialização, ao mesmo tempo em que os campos também determinam a prática desses atores.

Os indivíduos incorporam o *habitus* na medida em que participam de um determinado grupo. Para Bourdieu esta noção está totalmente relacionada ao seu conceito de campo, uma vez que, como bem observou Vandenberghe (2010, p. 65), as estruturas sociais são interiorizadas no *habitus*, enquanto que o campo representa sua objetivação. O *habitus*, porém, não pode ser reduzido a um mero reproduzidor das estruturas através das práticas sociais, visto que lhe é conferido algum poder de transformação da própria estrutura. Então, como já observamos, o *habitus* também estrutura a própria sociedade.

Vem de Mauss a ideia de integrar a perspectiva da produção social do *habitus* e estabelecer a continuidade do princípio físico e sua articulação com as práticas

sociais e ideologias simbólicas. O *habitus* é uma ação individual dentro do mundo social, é individual, mas se constrói no processo de socialização. As práticas sociais não são dotadas de absoluta regularidade e possuem um determinado grau de autonomia, é o produto da relação dialética entre uma situação e um *habitus*. O *habitus* também é um tipo de capital cultural e representa recursos de distinção e poder, como dissemos, já que há uma assimetria na distribuição dos recursos culturais e econômicos nas sociedades. O *habitus* constitui o princípio de um atributo cultural, na acepção de cultura prática: sentido prático, saber prático, evoluindo estrategicamente segundo uma lógica prática de acumulação de capital cultural e de legitimação social (acumulação e experiência social). Ele tem um caráter mediador entre as condições estruturais objetivas, em que são produzidas e incorporadas, e as práticas e representações que o estruturam.

Para Elias, como já destacamos, o *habitus* também apresenta elementos distintivos sociais e pessoais, uma vez que é justamente no meio social que o indivíduo pode desenvolver suas características pessoais.

Este *habitus*, a composição social dos indivíduos, como que constitui o solo de que brotam as características pessoais mediante as quais um indivíduo difere dos outros membros de sua sociedade. Dessa maneira, alguma coisa brota da linguagem comum que o indivíduo compartilha com outros e que é, certamente, um componente do *habitus* social – um estilo mais ou menos individual, algo que poderia ser chamado de grafia individual inconfundível que brota da escrita social (Elias, 1994a, p. 150).

Nessa perspectiva, o *habitus* se torna uma das explicações para a ocorrência de mudanças, pois é ele que caracteriza e diferencia os indivíduos na dinâmica das figurações. Nota-se que, assim como Bourdieu, Elias também está preocupado com as lutas de poder entre as classes. Os padrões de comportamento se aproximam ou se afastam do comportamento das classes dominantes que, por sua vez, geram novos padrões de comportamento para manter a distinção de distância necessária das classes subalternas. Assim também se processa a distinção para Bourdieu, dentro das lutas pelo poder entre as diversas classes presentes nos campos. No decorrer do tempo, esses novos padrões de comportamento passam a ser totalmente internalizados e já não são mais conscientes, gerando uma mudança na própria natureza da personalidade. Logo, percebe-se que a internalização ou incorporação do

habitus se dá através da participação dos indivíduos nos diversos agrupamentos sociais, como família, escola, grupos religiosos etc., enfim, no que Elias chama de figuração e Bourdieu de campo e, às vezes, de espaço social, estruturas ou condições objetivas, dependendo do grau de autonomia do espaço.

Atento à importância dos processos históricos de longa duração, Elias, como explica Van Krieken (2006), diz que o *habitus*, assim como a cultura, muda mais lentamente que as relações sociais, tornando essencial uma dimensão temporal, através de gerações, para a compreensão da vida social. Um exemplo prático dessa ideia é a evolução das relações de gênero nas últimas décadas. As leis e as estruturas sociais vêm mudando para promover mais igualdade entre homens e mulheres em áreas como trabalho, política e vida familiar. Porém, certas resistências ou comportamentos continuam refletindo normas culturais mais tradicionais, o que cria um conflito entre as mudanças nas relações sociais e a adaptação do *habitus* individual.

Para Elias, essas mudanças devem ser entendidas como processos dinâmicos não planejados intencionalmente, como resultado das redes ou figurações entre indivíduos interdependentes racional e emocionalmente. É válido ressaltar que, para este autor, as próprias emoções são internalizadas como, por exemplo, os sentimentos de vergonha e nojo a que nos referimos anteriormente. Mas as mudanças também dependem do meio social no qual estão inseridas. Voltando ao exemplo anterior, as mudanças nas relações de gênero são mais perceptíveis no mundo ocidental. Assim, as ações e práticas individuais dependem das relações e das figurações das quais fazem parte e são diferentes em cada tipo de sociedade.

Neste fluxo relacional entre o indivíduo e a sociedade, torna-se importante trazer uma questão presente na ideia de indivíduo como sujeito livre e autônomo da filosofia clássica, já refutada por Elias e comentado anteriormente. Entende-se como se a liberdade fosse um bem, uma característica onipresente dos atores e a onipotência seria sua maior expressão. Mas percebe-se, tanto em Elias quanto em Bourdieu, que as possibilidades de escolhas do indivíduo são muito maiores na modernidade que em qualquer outra época. Por isso, entende-se que as mudanças estão condicionadas socialmente, ou seja, a margem de escolha ou liberdade individual sempre estará condicionada ao que, digamos assim, está preestabelecido

socialmente. Quando a modernidade confere uma centralidade à balança-eu de que nos fala Elias (1994a), significa dizer que esta posição só pode ser conferida aos indivíduos graças à balança-nós, ou seja, graças à própria sociedade moderna.

Vandenberghe (2010, p. 68) ainda explica que Elias e Bourdieu concebem a constituição dos campos caracterizados por tensões (Elias) e conflitos (Bourdieu) como espaços de luta entre classes, mas que, na análise dos campos, devemos sempre, segundo Elias, começar pelas relações para, a partir daí, chegarmos às partes relacionadas. Percebe-se, portanto, nos dois autores, uma estrutura composta por *habitus* que também compreende normas sociais flexíveis, capazes de proporcionar algum poder de escolha com força para influenciar e, em certo sentido, transformar a própria estrutura transformando-se, num sentido contrário às ideias de Parsons, segundo as quais as normas assumem uma posição impositiva, que sanciona as ações que põem em risco a ordem social estabelecida.

Os autores também compartilham uma espontaneidade ou falta de intencionalidade adquirida nas transformações advindas do *habitus*, quando Elias problematiza a questão da “direção” das mudanças de longo prazo e que Peters (2013, p. 53) explica muito bem em Bourdieu, quando diz que o conceito de *habitus* nos permite entender como as condutas dos indivíduos podem se adaptar às condições objetivas de suas ações, mas que essas condições não são, necessariamente, decorrentes de um cálculo racional e deliberado.

Considerações finais

Ao longo da história, diversos autores se debruçaram sobre esta que pode ser considerada uma das questões centrais da sociologia: o problema indivíduo *versus* sociedade. Ora adotando uma visão mais objetivista ou estruturalista, que coloca a realidade social como algo externo e mesmo superior aos indivíduos, que são guiados por forças externas; ora privilegiando abordagens mais microssociológicas. Porém, tais postulações, baseadas em dicotomias, mostraram-se limitadas e insuficientes para compreendermos a realidade social a partir da modernidade.

Entre os autores que buscaram superar o pensamento aprisionado em pares de conceitos dicotômicos, Norbert Elias e Pierre Bourdieu se destacam ao oferecer

tentativas de síntese consistentes, capazes de reconhecer o peso e a importância tanto do indivíduo quanto da sociedade nos processos sociais contemporâneos, enxergando nesses elementos um fluxo relacional. Entre semelhanças e diferenças que podem ser identificadas no pensamento dos dois autores, elegemos o tema do *habitus* para tratar do problema em tela, uma vez que este foi o conceito utilizado por ambos para diferenciar as disposições de comportamento e sentimento que o indivíduo adquire ao longo da vida (*habitus* individual, o elemento individualizante) das características que são compartilhadas com os demais membros de uma dada sociedade (*habitus* coletivo, o elemento socializante).

A análise feita por Elias da psicogênese e da sociogênese, como processos interdependentes, em que as mudanças nas estruturas psíquicas são intrínsecas ao desenvolvimento das estruturas sociais, faz com que o autor avance em sua tentativa de síntese. Ao enxergar um novo modelo, no qual os indivíduos estão ligados uns aos outros numa pluralidade (em suas palavras, a sociedade dos indivíduos), Elias nos oferece uma saída para o dilema indivíduo/sociedade e ainda nos brinda com um conceito geral de civilização e desenvolvimento desnudo da ideia de progresso – civilização enquanto processo dinâmico e de longo prazo que, numa escala linear, pode se mover em uma direção ou noutra, sem que isso implique em positivities ou negatividades.

Já a teoria da ação de Bourdieu, que busca superar a oposição entre subjetivismo e objetivismo a partir das noções de *habitus*, capital e campo, de certo modo se aproxima da sociologia relacional de Elias na medida em que também enxerga uma conectividade intrínseca entre esses elementos. O *habitus*, enquanto ação individual dentro do mundo social, isto é, construída individualmente no processo de socialização, também implica em algum poder de escolha capaz de transformar a própria estrutura.

Articulando as aproximações teóricas entre os dois autores, Marchi Jr. (2007, s/p) encontra na obra de Bourdieu “considerações sobre a existência dessa rede de relações ou interconexões”. Isso indica que Bourdieu enxerga a “rede de ligações” como resultado do investimento social, seja consciente ou inconsciente, ou como reprodução de relações sociais diretas, como de vizinhança, de parentesco ou de trabalho. De uma maneira ou de outra, essas aproximações entre Elias e Bourdieu,

assim como os distanciamentos, ajudam-nos a compreender a sociedade atual, pois revelam como as estruturas sociais e influências históricas persistem, normas evoluem, emoções se manifestam e como as experiências individuais são capazes de moldar a ação social.

A discussão presente neste artigo certamente merece ser mais bem aprofundada em momento posterior. Por outro lado, alguns aspectos da obra de Elias e Bourdieu, como o poder, que aparece aqui muito rapidamente, ou mesmo a questão da ordem, também seriam ricas possibilidades de debater as contribuições desses dois autores traçando alguns paralelos. Assim como a elaboração de um diálogo entre uma sociologia de maior reflexividade em Elias e uma sociologia mais histórica em Bourdieu poderia, futuramente, render um debate muito interessante.

Bibliografia

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa e Rio de Janeiro: Difel e Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1996.

BOURDIEU, Pierre. **Questões de Sociologia**. Lisboa: Fim de Século Edições, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção**: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994a.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**, Volume 1: Uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994b.

ELIAS, Norbert. Conceitos sociológicos fundamentais, in: NEIBURG, Federico; WAIZBORT, Leopoldo (Orgs.). **Escritos & ensaios**; 1: Estado, processo e opinião pública. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

GARFINKEL, Harold. **Estudios em etnometodología**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006, p. 9-46.

HUGUES, Jason. Norbert Elias, in: STONES, Rob (Org.). **Key sociological thinkers**. Nova York: NYUP, 1998, pp. 138-150.

MARCHI JR., Wanderley. Norbert Elias e Pierre Bourdieu: redimensionando as possibilidades de aproximações teóricas. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL PROCESSO CIVILIZADOR, X, 2007, Campinas, SP. **Anais...** Disponível em: <<http://www.uel.br/grupo->

[estudo/processoscivilizadores/portugues/sitesanais/anais10/Artigos_PDF/Wanderley_Marchi_Junior.pdf](#)>. Acesso em: 16 nov. 2022.

NERY, Salete. Pontes: proximidades e distanciamentos entre as propostas de sociologia de Georg Simmel, Pierre Bourdieu e Norbert Elias. **Teoria & Pesquisa: Revista de Ciências Sociais**, São Carlos, SP, vol. XVI, nº 2, 2007, p. 147-163.

PETERS, Gabriel. Configurações e reconfigurações na teoria do *habitus*: um percurso. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, XIV, 2009, Rio de Janeiro, RJ. **Anais...** Disponível em: <<http://docplayer.com.br/55397841-Configuracoes-e-reconfiguracoes-na-teoria-do-habitus-um-percurso.html>>. Acesso em: 16 nov. 2022.

PETERS, Gabriel. Habitus, reflexividade e neo-objetivismo na teoria da prática de Pierre Bourdieu. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.28 n.83, São Paulo, p. 47-71, 2013.

VANDENBERGHE, Frédéric. **Teoria social realista**: um diálogo franco-britânico. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2010.

VAN KRIEKEN, Robert. Norbert Elias. **Key Sociologists Series**. Londres e Nova York: Routledge, 2006.

WACQUANT, Loïc. Pierre Bourdieu, in: STONES, Rob (Org.). **Key sociological thinkers**. Nova York: NYUP, 1998, pp. 215-229.

WACQUANT, Loïc. O legado sociológico de Pierre Bourdieu: duas dimensões e uma nota pessoal. **Revista de Sociologia e Política**. Curitiba, PR, nº 19, 2002, pp. 95-110.

WACQUANT, Loïc. Esclarecer o habitus. **Revista Educação & Linguagem**. São Bernardo do Campo, SP, Ano 10, nº 16, 2007, pp. 63-71.

WEBER, Max. **Conceitos sociológicos fundamentais**. Lisboa, Edições 70, 2005.

Recebido em: 16/11/2022.

Aceito em: 28/09/2023.