



O *HABITUS* NA ACEPÇÃO DE NORBERT ELIAS E DE PIERRE BOURDIEU

The Habitus in the Conception of Norbert Elias and Pierre Bourdieu

Fabio Monteiro de Moraes¹

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo realizar uma análise expositivo-comparativa do conceito de *habitus* mobilizado por Norbert Elias e Pierre Bourdieu, apresentando suas origens filosóficas, usos sociológicos e implicações teóricas para a compreensão da relação não-dual entre estrutura e agência. Em Elias, o *habitus* é concebido como uma “estrutura de personalidade” historicamente moldada pelo processo civilizador e pelas figurações interdependentes, funcionando como uma “segunda natureza” que articula dimensões psíquicas e coletivas. Em Bourdieu, é definido como um “sistema de disposições duráveis e transponíveis” que media a relação entre estruturas objetivas e práticas subjetivas, manifestando-se por meio do senso prático e da internalização das regras dos campos sociais. Apesar das diferentes ênfases — histórica e psicogênica em Elias, praxiológica e relacional em Bourdieu —, ambos engajados no debate que busca superar a dicotomia entre indivíduo e sociedade, compreendendo o social como processo relacional e incorporado. O estudo reafirma a atualidade do *habitus* como categoria central da teoria sociológica contemporânea.

Palavras-chave: Habitus; Elias; Bourdieu; estrutura; agência.

ABSTRACT

This article aims to conduct an expository and comparative analysis of the concept of *habitus* as mobilized by Norbert Elias and Pierre Bourdieu, presenting its philosophical origins, sociological uses, and theoretical implications for understanding the non-dual relationship between structure and agency. In Elias, *habitus* is conceived as a “structure of personality” historically shaped by the civilizing process and by interdependent figurations, functioning as a “second nature” that articulates psychic and collective dimensions. In Bourdieu, it is defined as a “system of durable and transposable dispositions” that mediates the relationship between objective structures and subjective practices, manifesting through practical sense and the internalization of the rules governing social fields. Despite their different emphases—historical and psychogenic in Elias, praxiological and relational in Bourdieu—both engage in the debate that seeks to overcome the dichotomy between individual and society, conceiving the social as a relational and embodied process. The study reaffirms the relevance of *habitus* as a central category in contemporary sociological theory.

Keywords: Habitus; Elias; Bourdieu; structure; agency.

¹ Universidade Federal de Pernambuco. Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), pós-graduado em Filosofia, Conhecimento e Educação, pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). E-mail: fabio-ciencias-sociais@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6577-2672>.

A questão permanece em aberto sobre se Pierre Bourdieu tomou emprestado de Elias seu conceito de habitus, ou se se trata de duas criações conceituais concomitantes e independentes
(Heinich, 2015, p. 49, tradução nossa).

1. INTRODUÇÃO

Um dos principais dilemas enfrentados pelos teóricos das Ciências Sociais - possivelmente o mais persistente - diz respeito à tensão entre estrutura e agência. Trata-se da dicotomia entre perspectivas objetivistas, que compreendem a realidade social como resultado de determinações estruturais e padrões objetivos, e abordagens subjetivistas, que atribuem às ações e escolhas dos indivíduos o papel central na constituição dessa realidade. Conforme destaca Fontes (2020), esse debate é relativamente antigo e remonta à filosofia de Hobbes, para quem a sociedade nasce do pacto entre indivíduos que buscam escapar da guerra de todos contra todos; e de Montesquieu, que concebia a sociedade a partir de uma ordenação jurídico-política. Tais questões também estiveram presente na Sociologia clássica. Durkheim, por exemplo, via os fatos sociais como realidades exteriores e coercitivas aos indivíduos; já Weber, enfatizava o papel das ações individuais intencionais na configuração do social, afirmando que só a ação orientada ao outro poderia ser considerada uma ação social. Marx, por sua vez, ao inverter a dialética hegeliana, considerou como pontos de partida analíticos o sujeito e a infraestrutura, sugerindo que as posições de classe seriam determinantes na construção das subjetividades humanas. Aqui, vemos uma análise dialética, relacional e histórica a respeito das relações sociais.

No que tange à concepção contemporânea, em Elias (1994), por exemplo, é equivocado presumir que os termos “social” e “individual” sempre fizeram parte do nosso vocabulário e que, desde sua origem, tenham sido concebidos de forma dicotômica. Para ele, contudo,

[...] é necessário um considerável esforço de desprendimento dos pressupostos que se tenha para se reconhecer que há sociedades, e que houve estágios no desenvolvimento de nossa sociedade, em que conceitos como "individual" e "social", em seu atual sentido, não existem ou não existiram (Elias, 1994, p.129).

Bourdieu (1994, 2009), por sua vez, considera que

Enfim, o conhecimento que podemos chamar praxiológico não se refere apenas ao sistema das relações objetivas que o modo de conhecimento objetivista constrói, mas também as relações dialéticas entre essas estruturas e as disposições estruturadas nas quais elas se atualizam, e tendem a reproduzi-las, ou seja, o duplo processo de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade (Bourdieu, 1994, p. 47).

Para ele, o mundo social pode ser apreendido por meio de três formas de conhecimento. São elas:

- ✓ O conhecimento fenomenológico ou subjetivista, que entende o mundo social como natural e imediato, tendo como principal representante o filósofo Edmund Husserl.
- ✓ O conhecimento objetivista ou estruturalista, que “apreende as práticas de fora, enquanto fato acabado” (Bourdieu, 1994, p. 47), representado, sobretudo, pelo antropólogo Claude Lévi-Strauss.
- ✓ O conhecimento praxiológico, proposto como superação parcial das limitações das duas abordagens anteriores. Essa maneira de conhecer o mundo social objetiva integrar elementos do objetivismo e do subjetivismo, ao evidenciar que nas dinâmicas sociais ocorre uma constante dialética entre estruturas objetivas e disposições subjetivas, estruturas que são internalizadas pelos sujeitos e, ao mesmo tempo, externalizadas por meio de suas práticas sociais e históricas.

É nesse terreno antitético - entre sociedade-indivíduo e objetivismo-subjetivismo - que tanto Norbert Elias (1897-1990) quanto Pierre Bourdieu (1930-2002) buscaram compreender os processos e as práticas sociais na contemporaneidade, visando a superação das abordagens dualistas. Apesar de possuírem formações teóricas distintas; de um lado a tradição alemã e a perspectiva processual e figuracional; do outro, a francesa relacional e praxiológica, ambos construíram concepções bastante próximas em diversos aspectos de suas trajetórias intelectuais.

Tais concepções que, de certo modo, buscaram compreender a malha social por meio da passagem do *opus operatum* ao *modus operandi*, quer dizer, do produto acabado ao processo de produção das transformações e práticas sociais, são centrais para compreendermos a construção do conceito de *habitus* mobilizado pelos dois teóricos aqui mobilizados, com intuito de “capturar como condições sociais de existência similares geram, via socialização, formas de subjetividade também similares entre si” (Peters, 2020, p. 11).

O objetivo aqui é promover uma análise expositivo-comparativa do conceito de *habitus* tal qual é mobilizado por Norbert Elias e por Pierre Bourdieu em seus escritos, examinando seus pressupostos filosóficos, aplicações sociológicas e implicações teóricas para a compreensão da dialética entre estrutura e agência e do funcionamento da sociedade (configurações e campos). Dessa forma, buscamos identificar convergências e distinções nas formas como ambos os autores mobilizam o conceito. Ao estabelecer esse diálogo, buscamos demonstrar a relevância do *habitus* como categoria relacional e antidualista, capaz de integrar dimensões históricas, corporais e sociais na explicação das práticas humanas e na constituição dos modos de ação e socialização contemporâneos. Para tanto, este trabalho foi organizado em três seções, além desta introdução e das considerações finais. Na primeira seção, *Percorso sobre os usos do conceito de habitus*,

apoiando-nos em Loïc Wacquant (2017), apresentamos um histórico do uso do conceito por diversos autores da Filosofia e das Ciências Sociais desde a noção de *hexis* aristotélica, passando pelos clássicos da Sociologia, pela fenomenologia, até chegar em Elias e Bourdieu. Na segunda e terceira seções, respectivamente, abordamos *o conceito de habitus em Elias*, articulado ao processo civilizador e às configurações de interdependência e *o conceito de habitus em Bourdieu*, articulado e sistematizado como um sistema de disposições que media as relações entre estruturas objetivas e práticas subjetivas.

2. PERCURSO SOBRE OS USOS DO CONCEITO DE *HABITUS*

Em seu artigo intitulado *Esclarecer o habitus*, Loïc Wacquant (2017) afirma que esse conceito, remonta à noção grega de *hexis*, empregada por Aristóteles na *Ética a Nicômano* para discorrer sobre disposições adquiridas que orientam de forma durável a conduta humana virtuosa. Na acepção latina, *hexis* foi traduzida como *habitus*: particípio passado do verbo *habere*, que significa “ter” ou “possuir”. Nesse sentido, *habitus* já aparece como algo adquirido ou possuído. Entre os romanos, o conceito foi mobilizado por pensadores como Cícero, Boécio e Quintiliano, sendo posteriormente incorporado pela tradição escolástica medieval, especialmente por Tomás de Aquino na obra *Suma Teológica*, como uma disposição durável ligada à formação moral, mas também à capacidade inventiva e criativa do indivíduo.

Ainda de acordo com Wacquant (2017), na modernidade, ao longo dos séculos XIX e início do XX, o conceito também foi mobilizado por diversos teóricos importantes. O economista e sociólogo norueguês, Thorstein Veblen, por exemplo, discorreu sobre o “*habitus* mental predatório” dos industriais na obra *A Teoria da Classe Ociosa*² (1899). Anos mais tarde, Émile Durkheim, usou o termo em seu curso intitulado *Evolução pedagógica* (1904-1905), para descrever atitudes educacionais duradouras, enfatizando sua formação por meio da socialização. Max Weber, por sua vez, na obra, *Economia e Sociedade* (1918), mobiliza o conceito para discutir o ascetismo religioso. Marcel Mauss, (1934), muito provavelmente influenciado pelos escritos de seu tio Durkheim, também fez uso do conceito, ao empregá-lo em sua análise sobre as técnicas do corpo, evidenciando o caráter socialmente construído das disposições corporais. Na fenomenologia, Wacquant aponta que Edmund Husserl,

designava por habitus a conduta mental entre experiências passadas e ações vindouras. Husserl (1947/1973) também usava como cognato conceptual o termo

² O livro *The Theory of the Leisure Class*, de Thorstein Veblen, foi publicada no Brasil em diferentes edições, sendo a mais comum traduzida como *A Teoria da Classe Ociosa*. No entanto também é possível encontrar a versão traduzida como *A Teoria da Classe do Lazer*.

Habitualität (e daí a sua adopção pela etnometodologia), uma noção que se assemelha com a de hábito, generalizada por Maurice Merleau-Ponty (1945) na sua análise sobre o “corpo vivido” como o impulsor silencioso do comportamento social. O habitus também figura de passagem nos escritos de outro estudante de Husserl, Norbert Elias, que fala de “habitus psíquico das pessoas ‘civilizadas’” no estudo clássico *Über den Process der Zivilisierung* (1937).” (Wacquant, 2017, p.2).

Nota-se que o conceito de *habitus* não surge de forma isolada, mas como resultado de uma longa tradição filosófica e sociológica, sendo reformulado por diferentes autores em diferentes épocas para responder questões teóricas e contextuais de seu tempo. Tanto Elias quanto Bourdieu, embora com estilos e ênfases distintas, contribuíram para consolidar o conceito de *habitus* como uma ferramenta fundamental para analisar a relação entre estrutura social e subjetividade. No entanto, não desenvolveram suas acepções sem sofrer influências dessas tradições em torno da construção do conceito, pois desde a antiguidade o conceito de *habitus* vem apontando para a noção, retida pelos teóricos contemporâneos, de disposições herdadas e incorporadas que tende a influenciar as condutas humanas.

Vale destacar que, no que diz respeito a mobilização do conceito de *habitus* entre os dois autores, na obra de Bourdieu ele assume um papel significativamente mais central. Em Elias, por outro lado, o conceito assume um lugar secundário, não sendo objeto do mesmo rigor sistemático e teórico característico da sociologia bourdieusiana (Setton, 2018).

Observando a cronologia das publicações de Norbert Elias, nota-se que o conceito de *habitus* aparece em três de suas obras. Uma única vez em *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte* (1969), na seguinte passagem: “No decorrer da aristocratização e do processo de formação da corte, alteram-se não só as ideias, mas o *habitus* dos nobres” (Elias, 2001, p. 246). Muitos anos depois, no prefácio e no último capítulo da obra *A Sociedade dos Indivíduos* (1987) e, por fim, no livro *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX* (1989), através da qual Elias mobiliza o conceito, aprofundando sua análise sobre a formação do *habitus* nacional alemão.

Observa-se que, apesar da coletânea com textos de Elias intitulada *Escritos & Ensaios 1: Estado, processo, opinião pública*³ (2006), contar com um capítulo denominado *Habitus nacional e opinião pública*, esse título teria sido dado pelos organizadores. Sendo que o título original do texto traduzido do alemão para o português seria: *Particularidades nacionais da opinião pública inglesa e não Habitus nacionais: algumas peculiaridades inglesas e alemãs*, conforme consta na coletânea.

A despeito do uso de *habitus* na produção de Bourdieu, é a partir dos anos 1960 que o teórico francês começa a sua profunda sistematização sociológica em torno do conceito,

³ Organizada por Federico Neiburg e Leopoldo Waizbort. Traduzida ao português em 2006.

integrando-o à antropologia estruturalista para reintroduzir a capacidade de ação dos agentes e superar a dicotomia entre objetivismo e subjetivismo. Para Bourdieu, o *habitus* é uma noção mediadora, um sistema de disposições duráveis e transponíveis, que é uma estrutura estruturante depositada nas pessoas sob a forma de capacidades aprendidas e propensões estruturadas para pensar, sentir e agir de modos determinados (Wacquant, 2017).

A noção de *habitus* começa a ser explorada por Bourdieu já em 1962, no artigo sobre o celibato e a condição camponesa, no qual se apoia nas reflexões de Marcel Mauss, sobre as técnicas corporais. Conforme aponta Setton (2018), dois anos depois, em 1964, Bourdieu retoma o conceito num texto produzido em coautoria com Abdelmalek Sayad intitulado *Le Déracinement: La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*⁴. Nessa produção, já abordam o *habitus* na perspectiva de disposições incorporadas. Posteriormente, ao analisar o texto de Erwin Panofsky, *Arquitetura Gótica e Pensamento Escolástico* (1951), Bourdieu identifica a possibilidade de precisar os contornos do que viria a chamar de “forma geradora das práticas”, um esquema estruturante de percepção e classificação presente em diferentes domínios sociais. Nesse sentido, sua formulação do conceito é anterior e mais sistematizada do que aquela encontrada em Elias, embora igualmente fundamentada na compreensão dialética das relações entre indivíduo e sociedade.

Entre as obras fundamentais de Bourdieu em que o conceito de *habitus* é central, destacam-se: *Esboço de uma teoria da prática, precedido de três estudos de etnologia Cabila* (1972), a partir da qual o *habitus* é mobilizado como um produto objetivo de uma relação dialética. Já em *A distinção: crítica social do julgamento* (1979) o *habitus* é mobilizado para entender as distinções de estilos e modos de vida. Em *O Senso Prático* (1980), obra em que segundo Setton (2018), o conceito aparece em sua versão mais completa e mais teórica, pois “nessa versão, o esquema gerador das formas simbólicas estaria em tudo - na história das formas e nas técnicas de socialização” (*ibidem*, p.13). Em *Meditações Pascalianas* (1997), Bourdieu retoma as origens filosóficas do *habitus* para tratar da ruptura econômica e da desconexão social gerada pela guerra argelina. O conceito também aparece em obras como, por exemplo, em *A dominação masculina* (1998), nos textos do Curso no Collège de France (1982-1986), entre outras.

Cabe mencionar que a elaboração bourdieusiana do *habitus*, portanto, representa um ponto culminante na tradição sociológica do conceito, ao integrá-lo de forma sistemática a uma teoria geral da prática social. Contudo, a centralidade que o termo assume em Bourdieu não esgota suas potencialidades analíticas nem suas distintas genealogias intelectuais. É justamente no diálogo com outras formulações, como a de Norbert Elias, que se torna possível compreender a amplitude e a plasticidade do conceito. Elias, embora não tenha lhe conferido o mesmo grau de sistematização

⁴ Texto não traduzido para o Português.

teórica, emprega o *habitus* de maneira singular, articulando-o à sua concepção de processo civilizador e à constituição histórica das sensibilidades humanas, como será exposto no que se segue.

3. O CONCEITO DE *HABITUS* EM ELIAS

Na concepção de Elias o *habitus* (ou *habitus* social, conforme mobilizado na obra *A sociedade dos indivíduos*), é uma “estrutura de personalidade” historicamente moldada e estreitamente ligada ao processo civilizador. Para o teórico alemão, *habitus* envolve a internalização de controles afetivos e impulsos (psicogênese / esfera individual / escala micro) em consonância com o processo de transformação social de longo prazo (sociogênese / esfera social / escala macro), operando como disposições relativamente duradouras (mas não permanentes), que se tornam uma espécie de “segunda natureza” (Elias, 1997) ou “Saber social incorporado” (Dunning; Mennell, 1997). Nas palavras de Chartier (2001, p. 21), essa “transformação não modifica apenas as maneiras de pensar, mas toda a estrutura da personalidade, a economia psíquica que Elias designa sob um nome antigo, *Habitus*”.

Cabe ressaltar que a constituição do *habitus* na sociologia eliasiana deve ser concebida a partir das configurações formadas por membros interdependentes, ou seja, a partir das correlações estabelecidas entre os indivíduos numa dada configuração social.

Quanto mais intimamente integrados forem os componentes de uma unidade compósita ou, por outras palavras, quanto mais alto for o grau da sua interdependência funcional, menos possível será explicar as propriedades dos últimos apenas em função das propriedades da primeira. Torna-se necessário não só explorar uma unidade compósita em termos das suas partes componentes, como também explorar o modo como esses componentes individuais se ligam uns aos outros, de modo a formarem uma unidade. O estudo da configuração das partes unitárias ou, por outras palavras, a estrutura da unidade compósita, torna-se um estudo de direito próprio. Essa é a razão pela qual a sociologia não se pode reduzir à psicologia, à biologia ou à física: o seu campo de estudo – as configurações de seres humanos interdependentes – não se pode explicar se estudarmos os seres humanos isoladamente. Em muitos casos é aconselhável um procedimento contrário – só podemos compreender muitos aspectos do comportamento ou das ações das pessoas individuais se começarmos pelo estudo do tipo da sua interdependência, da estrutura das suas sociedades, em resumo, das configurações que formam uns com os outros (Elias, 1970, p. 78-79).

Por configuração, Elias (1970) compreende as teias de interdependências (dinâmicas e relativamente autônomas) formadas por indivíduos (ou grupos de indivíduos) que se conectam ou se vinculam como aliados ou adversários. São interdependentes porque as ações de cada indivíduo ou grupo de indivíduos, dentro da rede, dependem das ações ou reações que se espera dos outros. Por

isso, só é possível compreender um indivíduo e a própria rede, analisando a configuração, ou seja, as relações entre os membros da rede. São dinâmicas, porque os vínculos criados entre os indivíduos causam conflitos e tensões que mantêm tanto a rede como os indivíduos em um processo constante mudança. As leis que regem o funcionamento da rede são constituídas pelas relações entre os membros, não havendo nada fora das relações, pois, para Elias, o social é relacional.

A configuração é, ao mesmo tempo, uma expressão da realidade (ou sociedade) e um instrumento conceitual que busca afrouxar os constrangimentos de se falar sobre a sociedade e o indivíduo como se estes fossem entidades diferentes e antagônicas (Elias, 1970). Em outras palavras, uma ferramenta que contribui para a superação da visão dualista da sociologia tradicional (sujeito/objeto, indivíduo/sociedade, agência/estrutura, natureza/cultura).

Apesar do *habitus* em Elias está sempre relacionado às configurações, e, portanto, às transformações históricas, é importante ressaltar que as mudanças nas “estruturas sociais”, ocorrem mais rapidamente que as mudanças nas “estruturas de personalidade”, ou seja,

[...] comparado à mudança relativamente rápida do movimento de integração, o ritmo da mudança correspondente no *habitus* social dos indivíduos em questão é extraordinariamente lento (Elias, 1994, p. 174).

Isso ocorre porque em processos sociais não planejados em que se passa de um estágio a outro, como na transição das sociedades tribais para os Estados, as pessoas impactadas pelas mudanças tendem a se apegar ao estágio anterior em suas estruturas de personalidade. A possibilidade de as transformações levarem os indivíduos a um processo de reconfiguração do *habitus* depende inteiramente da intensidade da mudança social e do grau de enraizamento (resistência) desse *habitus*. É essa relação de forças que determinará se a forma social incorporada pelos indivíduos será capaz de conter, retardar ou até mesmo impedir completamente o avanço de uma transformação social (Elias, 1994).

Elias chamou esse processo de Efeito de Trava, relacionando-o ao que ele considera ser uma camada do *habitus* social, que constitui a “identidade-nós” ou “*habitus* nacional”, transmitida de uma geração a outra.

Tem-se a impressão de que a solidez, a resistência e o arraigamento do *habitus* social dos indivíduos numa unidade de sobrevivência aumenta à medida que se alonga e encomprida a cadeia de gerações em que certo *habitus* social se transmite de pai para filho. Antes de chegarem os europeus, na maior parte das tribos indígenas os homens em posição de domínio eram os que traziam, tanto quanto podemos ver agora, a marca social de guerreiros e caçadores. As mulheres eram coletoras e ajudavam de muitas maneiras na ocupação central dos guerreiros e caçadores. A unidade primordial de sobrevivência, o nível mais elevado de identidade-nós, era a tribo. Nesse estágio inicial de desenvolvimento, ela desempenhava um papel semelhante ao dos Estados nacionais numa etapa posterior. Assim, a identificação pessoal do indivíduo com a tribo era tão natural

quanto necessária. A ela, como mais elevada unidade e fonte de sentido coletiva, em outras palavras, ajustava-se o *habitus* social, o caráter social ou a estrutura social de personalidade do indivíduo (Elias, 1994, p. 173).

Em nossa concepção, as formulações eliasianas sobre a “identidade-nós” ou “caráter nacional”, são importantes para compreendermos a sua acepção do conceito de *habitus* nacional. Pois foi a partir daí que Elias analisou como o violento surto descivilizador da época de Hitler foi possível. Em *Os Alemães*, Elias (1997) aponta para o fato de que o *habitus* nacional de um povo não é algo biologicamente determinado. Pelo contrário, ele está profundamente relacionado ao processo específico de formação do Estado ao qual esse povo foi submetido. Ele explica que mesmo os grupos com composição racial semelhante ou idêntica podem apresentar *habitus* nacionais ou identidades-nós bastante distintas. Um bom exemplo é o caso de pessoas na Holanda ou na Dinamarca que, em certos momentos históricos, poderiam ser vistas como “tipicamente alemãs”, como na era de Goebbels. No entanto, os *habitus* nacionais desses povos (holandeses, dinamarqueses e alemães) possuem traços bastante diferentes entre si, moldados por suas trajetórias históricas específicas e processos sociais próprios (Elias, 1997). Dessa forma, Elias argumenta que as especificidades geográficas, as consequências das lutas de poder históricas, as discontinuidades na formação estatal e a subsequente militarização de setores da classe média alemã são elementos cruciais para a compreensão do *habitus* nacional alemão e dos eventos que culminaram na era hitlerista. Essas camadas históricas permanecem sedimentadas no comportamento e nos sentimentos dos membros da nação, influenciando problemas contemporâneos e a capacidade de conciliação com o passado.

4. O CONCEITO DE *HABITUS* EM BOURDIEU

Bourdieu sistematiza o conceito de *habitus* no contexto de sua teoria da prática, definindo-o como um conjunto de disposições duráveis (mas não permanentes), historicamente incorporadas pelos agentes⁵, que orientam sua percepção, julgamento e ação no mundo. Nas palavras do teórico francês, “o *habitus* é a presença operante de todo o passado do qual é produto: no entanto, ele é o que confere às práticas sua independência relativa em relação às determinações exteriores do presente imediato” (Bourdieu, 2009, p. 93).

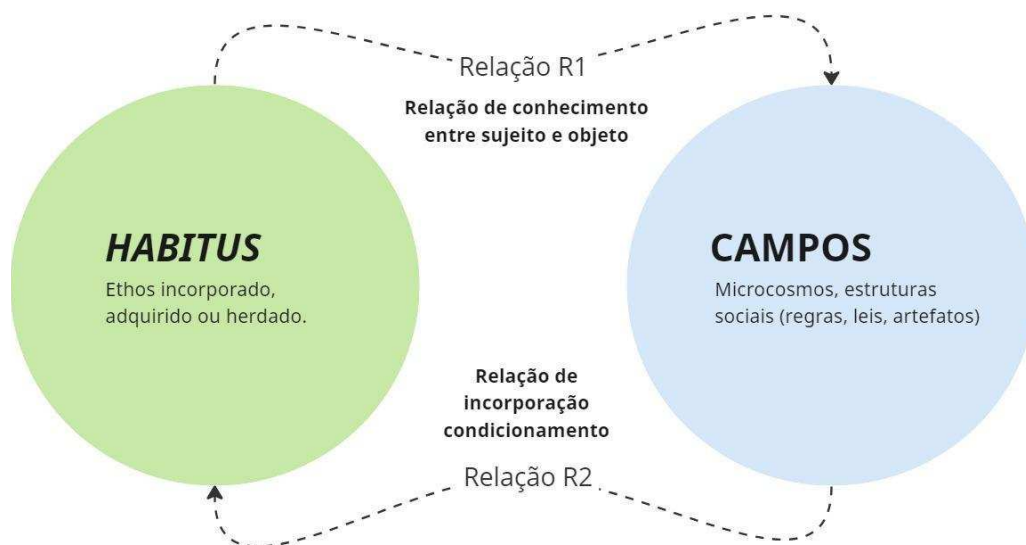
⁵ Cabe, nesse ponto, mencionar os esclarecimentos feitos por Bourdieu (2021, p.96) acerca da palavra agente, ou seja, o “sujeito que age”, diz ele: serve contra a palavra ‘ator’, que implica que existe um papel. [...] haveria um roteiro, e o ator executaria um papel que decorou de cor. [...] já a palavra ‘sujeito’ evidentemente reintroduz toda a filosofia da consciência. [...] na palavra ‘agente’ temos pelo menos a palavra ‘ação’ [...] Mesmo que seja desencantadora, a palavra ‘agente’ corresponde a uma filosofia da história [e a uma filosofia] da ação que creio estar mais conforme à realidade.

Nessa perspectiva, concebe-se o *habitus* como um sistema de propensões que tendem a impulsionar os agentes a sentirem, pensarem, sonharem e agirem de determinadas formas. Contudo, é possível que essa tendência à ação condicionada, não se manifeste por algum motivo, pois o *habitus* só pode ser concebido como uma força que impulsiona a ação das pessoas de determinadas maneiras e em determinados campos, cujas regras foram incorporadas, mas não como uma ação propriamente dita ou uma garantia dessa ação. Na acepção bourdiesiana, o conceito de *habitus* se torna central, ao passo que nos ajuda a responder às seguintes questões:

O que faz com que os agentes sociais ajam em vez de não agirem? Essa é uma pergunta muito importante porque ela não é autoevidente. Por que os agentes sociais agem num certo espaço e não agem em outros espaços? Por que aquilo que faz certos agentes sociais agirem num espaço determinado é indiferente para outros agentes sociais? Por que, por exemplo, aquilo que faz um professor se motivar é indiferente para um banqueiro? É aqui que a noção de *habitus* se torna central (Bourdieu, 2021, p. 99).

Se o *habitus* em Elias é constituído em relação às configurações sociais, no contexto da sociologia bourdiesiana, da mesma forma, não se pode conceber a constituição do *habitus* fora de sua relação com os campos sociais, isto é, microcosmos sociais regidos por regras específicas, que funcionam, com relativa autonomia, no interior de um universo mais amplo, também chamado de macrocosmo (ou sociedade). Assim, o próprio autor alerta para o mal-entendido sobre essa relação, dizendo que aqueles que utilizam conceitos como *habitus* ou campo tendem a fazê-lo de modo a dissociá-los (Bourdieu, 2023), o que certamente é um problema. Na figura 1, buscamos exemplificar a relação dialética mencionada, a fim de tornar mais clara a relação interdependente entre os conceitos.

Figura 1 – Relação dialética entre *habitus* e campo, conforme propõe Bourdieu.



Fonte: Elaboração própria, com base no esquema proposto por Bourdieu (2021, p.55).

O caráter interdependente entre *habitus* e campo é ilustrado a partir de um esquema, no qual Bourdieu sugere uma relação do tipo sujeito↔objeto, em que o sujeito estabelece com o campo uma relação de conhecimento, de compreensão e aprendizado dos códigos inerentes desse campo, por exemplo, diz ele: “esta relação [R₁], é uma relação de conhecimento: o *habitus* adequado diante de um martelo [...] é aquele que é capaz de martelar”⁶ (Bourdieu, 2021, p. 57). É isso que faz com que as práticas de um sujeito científico, por exemplo, façam sentido num determinado campo científico e não em outro. Partindo desse exemplo, podemos dizer que na relação R₁, ilustrada na Figura 2, “temos o sujeito científico que encontra em seu objeto uma relação do tipo sujeito↔objeto” (Bourdieu, 2021, p. 55). Cabe ressaltar que essa “não é uma relação sujeito-objeto na qual o sujeito se pensa distinto diante de um objeto (*objectum*), como alguma coisa que está diante dele, que está claramente de fora, que é constituída como tal e que é um problema” (Bourdieu, 2021, p.116). Essa relação sugere, portanto, que “parte do que encontramos no *habitus*, terá então seu princípio nas estruturas objetivas do mundo social que se incorporam” (Bourdieu, 2021, p.56). Isso nos leva à relação R₂, onde o campo ou as estruturas, se assim preferirmos, condicionam a ação dos sujeitos. “Assim, poderíamos dizer que essa relação [campo → *habitus*] é uma relação do tipo ‘*habitus* determinado, condicionado por campo’”⁷. Apesar dessas relações R₁ e R₂ não serem “de modo algum do mesmo tipo”⁸ o esquema deixa evidente a relação de interdependência entre *habitus* e campo.

É importante destacar que na visão de Bourdieu, o *habitus* se manifesta por meio do senso prático. Em nossa concepção, a noção de senso prático é melhor apreendida por meio da metáfora do “jogo” e do “senso do jogo”, “que faz com que, um jogador passe a bola para o outro não no lugar onde esse outro se encontra no momento, mas no lugar onde ele se encontrará quando o passe chegar” (Bourdieu, 2021, p. 114). Trata-se de um modo de agir que orienta tanto a percepção quanto a resposta adequada do agente sobre a situação (Bourdieu, 1996). Nesse sentido, o senso prático é concebido como a capacidade de antecipar uma situação e, ao mesmo tempo, responder a ela de forma adequada, permitindo que o agente tenha uma boa *performance* frente às dinâmicas dos diferentes campos os quais transita (ou transitou) e participa (ou participou).

⁶ Embora essa analogia possa ilustrar o conceito, ela simplifica a ideia de *habitus*, que, segundo o próprio Bourdieu, envolve não apenas habilidades, mas disposições profundamente enraizadas que são formadas em configurações sociais específicas.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

Com efeito, ter o senso do jogo é ser livre em relação ao jogo porque compreendemos sua necessidade: aquele que tem o senso do jogo, por exemplo, economiza energia em relação àquele que não o tem por que ele se encontra imediatamente no lugar certo enquanto o outro começa indo para o lugar errado. De certa maneira, ter o senso do jogo é ser aquele através do qual a necessidade do jogo se realiza. [...] O senso do jogo se adquire jogando, é, portanto, um produto da história (Bourdieu, 2021, p. 114-115).

Nota-se que, usando a analogia do senso do jogo para explicar o conceito de senso prático, quando Bourdieu menciona a “liberdade” do jogador em relação ao jogo, propõe uma forte capacidade de ação dos agentes, enfatizando a relação dialética entre o campo e o *habitus*. Ora, se é verdade que o senso do jogo (ou senso prático) se adquire jogando (na prática) e que, além disso, ele funciona como uma capacidade do agente perceber, antecipar e agir adequadamente frente às situações, sem que isso seja um cálculo consciente, é verdade também que não há senso prático sem um *habitus* minimamente ajustado às regras do campo que o produziu, isto é, sem que as regras do jogo tenham sido aprendidas e incorporadas pelos agentes, pois “o caráter pré-reflexivo do senso prático resulta do ajuste, mais ou menos aproximado, do *habitus* à situação” (Mauger, 2017, p. 305). Tal ajuste, é o que confere ao *habitus*, além de sua dimensão inventiva, uma dimensão reprodutiva, não reflexiva ou duradoura.

A presença do passado nessa espécie de falsa antecipação do porvir que o *habitus* opera nunca pode ser tão bem observada, paradoxalmente, senão quando o sentido do porvir provável se encontra desmentido e que as disposições mal ajustadas às possibilidades objetivas por causa de um efeito de histerese (é o exemplo de Dom Quixote, tão caro a Marx) recebem sanções negativas porque o entorno com o qual se confrontam está demasiado distante daquele com o qual se ajustam objetivamente. De fato, a remanência, sob a forma do *habitus*, do efeito dos condicionamentos primários explica também, e tão bem quanto, os casos nos quais as disposições funcionam a contratempos e nos quais as práticas são objetivamente inadequadas às condições presentes porque objetivamente ajustadas às condições ultrapassadas ou abolidas. A tendência a preservar em seu ser o que os grupos devem, entre outras razões, ao fato de que os agentes que os compõem são dotados de disposições duráveis, capazes de sobreviver às condições econômicas e sociais de sua própria produção, pode estar no princípio da inadaptação tanto quanto da adaptação, da revolta tanto quanto da resignação (Bourdieu, 2009, p. 102-103).

Por fim, o que Bourdieu denomina de histerese do *habitus* ou efeito de histerese pode ser descrito como uma quebra daquilo que ele chamou de “cumplicidade ontológica entre o *habitus* e o campo” (Bourdieu, 2001b, p. 52), que está no princípio da entrada de um agente em um campo, na adesão ao jogo e no interesse (*illusio*) daqueles dispostos a se comportarem de maneira ajustada e responsável.

Por fim, cabe mencionar que na acepção bourdiesiana, o *habitus* também é concebido como um capital cultural do tipo incorporado (Bourdieu, 2015), sendo ele um *habitus* primário, isto é, herdado do ambiente familiar, como a tendência das pessoas em sentirem-se confortáveis diante

daquilo que as conectam com o ambiente familiar da infância (*Amor Fati*) ou, por exemplo, a tendência dos filhos (ou das filhas) herdarem a profissão dos pais (ou das mães), mantendo a posição familiar no espaço social ao longo da sua trajetória de vida (*Conatus*). Ou sendo o *habitus* secundário, adquirido, herdado, aprendido em outros campos sociais fora do ambiente doméstico, tais como a escola e a igreja. Além disso, a exemplo da realidade dos subproletários argelinos, Bourdieu também menciona “a existência de *habitus* clivados, destroçados, ostentando sob a forma de tensões e contradições a marca das condições de formação contraditórias de que são o produto” (Bourdieu, 2001, p. 79). Nesse sentido, é importante ressaltar que esse *habitus* clivado é experimentado quando as condições sociais de existência mudam drasticamente ao longo da vida de uma pessoa, a ponto de sentir suas disposições perderem a coerência e suas experiências sobre si, tornarem-se internamente dilaceradas e divididas (Friedman, 2016).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo realizou uma exposição comparativa do conceito de *habitus* na acepção de Norbert Elias e de Pierre Bourdieu, examinando seus pressupostos filosóficos, transformações históricas e mobilizações sociológicas. Inicialmente, apresentamos um percurso histórico-conceitual do termo, desde sua matriz aristotélica de *hexis*, passando por sua reelaboração na tradição latina e escolástica, até a apropriação moderna e contemporânea do conceito nas Ciências Sociais. Esse percurso permitiu compreender que o *habitus* nunca foi uma noção estanque ou unívoca, mas um conceito relacional que, ao longo dos séculos, vem sendo continuamente reformulado para expressar a articulação entre estrutura e ação, entre objetividade social e subjetividade incorporada ou herdada socialmente.

Na sequência, examinamos a concepção de *habitus* em Norbert Elias, destacando seu vínculo intrínseco com o processo civilizador e com a noção de configuração, as redes dinâmicas de interdependência entre indivíduos. Nessa acepção, o *habitus* eliasiano é mobilizado como uma estrutura de personalidade historicamente moldada, resultante da interiorização gradual de normas e controles afetivos que acompanham a evolução da civilização ocidental. Trata-se, portanto, de uma “segunda natureza” socialmente adquirida, que articula dimensões psíquicas e sociais. Elias evidencia que as mudanças nas estruturas sociais ocorrem em ritmo mais acelerado do que as transformações no *habitus*, o que explica as tensões entre tradição e mudança e o que denominou de “efeito de trava”. Além disso, o autor ampliou o alcance do conceito ao aplicá-lo à análise do *habitus* nacional alemão, mostrando como processos históricos específicos de formação estatal e

disputas de poder configuram disposições coletivas duráveis, como, por exemplo, a “identidade-nós” e o “caráter nacional”.

Posteriormente, analisamos a concepção de *habitus* em Pierre Bourdieu, que o mobilizou como um sistema de disposições duráveis e transponíveis, que media as estruturas objetivas e práticas subjetivas. A partir da teoria da prática ou da praxiologia, o autor concebe o mundo social como um conjunto de campos, microcosmos regidos por regras próprias e relativa autonomia, e o *habitus* como o princípio gerador das ações e percepções adequadas a esses campos (cumplicidade ontológica). Em Bourdieu, o conceito ganha um estatuto metodológico central: é a chave para compreender a produção e reprodução das práticas sociais, o senso prático e as estratégias incorporadas pelos agentes. O autor ainda introduz no debate noções como *illusio*, senso prático, efeito de histerese e *habitus* clivado, que ampliam a compreensão sobre a capacidade de adaptação (ou desajuste) dos indivíduos frente às transformações das estruturas sociais e simbólicas.

Dessa forma, as análises demonstraram que, embora partam de tradições teóricas distintas, a sociologia figuracional-processual de Elias e a praxiologia-relacional de Bourdieu, ambos convergem em um mesmo esforço epistemológico: superar as dicotomias clássicas entre indivíduo e sociedade, subjetividade e objetividade, agência e estrutura. Em ambos, cada um a seu modo, *habitus* constitui o elo mediador entre o social e o individual, traduzindo o modo como a história se inscreve no corpo e como o corpo se torna portador de história. O *habitus* é, nesse sentido, a sedimentação das experiências sociais em forma de disposições incorporadas, que orientam o agir e o sentir e o pensar dos sujeitos sem a necessidade de um cálculo totalmente consciente ou racional.

O *habitus* em Elias assume um caráter mais histórico e psicogênico, voltado à formação dos afetos e à internalização de controles sociais de longo prazo. Em Bourdieu, ele adquire um estatuto epistemológico e metodológico mais sistemático, funcionando como princípio explicativo da ação social, da reprodução e dominação simbólica. Elias privilegia o entrelaçamento entre as dimensões individuais e coletivas, enfatizando os processos civilizadores e descivilizadores que moldam a estrutura da personalidade. Bourdieu, por sua vez, enfatiza as dinâmicas de poder e as lógicas de diferenciação nos campos sociais, mostrando como o *habitus* tanto reproduz quanto transforma as condições sociais de sua gênese. Se Elias enxerga o *habitus* como produto de uma longa duração histórica que se deposita na economia psíquica dos indivíduos, Bourdieu o compreende como um impulsionador de práticas que, ao mesmo tempo em que reproduz o social, contém uma dimensão inventiva e criativa no interior das estruturas dos campos, modificando-as.

Essa distinção, no entanto, não elimina as semelhanças entre as formulações de ambos os autores. Elias e Bourdieu partilham uma visão relacional do mundo social, que rejeita explicações substancialistas e essencialistas. Ambos buscam deslocar o foco da análise das entidades isoladas (o

“indivíduo” ou a “sociedade”) para os processos e relações que as constituem mutuamente. Essa inflexão relacional é o que permite conceber o *habitus* não como uma propriedade privada do sujeito, mas como um produto socialmente compartilhado e continuamente atualizado nas interações. Sendo assim, infere-se que *habitus* é simultaneamente individual e coletivo, singular e histórico, estrutural e processual, o que o torna um conceito-chave para pensar a dialética entre permanência/reprodução e mudança/transformação nas relações sociais da vida social.

É importante ressaltar que a leitura cruzada entre Elias e Bourdieu revela diferentes níveis de abstração do conceito. Enquanto Elias o mobiliza para interpretar grandes transformações civilizacionais e padrões de controle emocional em escala histórica, Bourdieu o aplica como ferramenta de análise empírica de práticas cotidianas, estilos de vida e estratégias simbólicas nos mais diversos campos (científico, artístico, educacional, econômico, religioso etc.). Em ambos os casos, o conceito de *habitus* nos permite compreender como as estruturas sociais se reproduzem e se transformam por meio das práticas, isto é, como a sociedade age sobre os indivíduos e como os indivíduos, ao agir, reproduzem e ao mesmo tempo transformam a sociedade.

Do ponto de vista epistemológico, o diálogo entre Elias e Bourdieu, a despeito do conceito de *habitus*, ilumina o caráter profundamente dinâmico da sociologia enquanto ciência. Ao se afastarem das oposições rígidas que marcaram o pensamento moderno (natureza e cultura, objetividade e subjetividade, liberdade e determinação) ambos elaboraram, respectivamente, uma sociologia do processo e da relação. Essa sociologia não se contenta em descrever estruturas fixas ou comportamentos isolados; ela busca compreender as trajetórias, as interdependências e os modos pelos quais o social se corporifica nos agentes, seja esse processo concebido por uma lente mais estruturalista-genética (Bourdieu) ou configuracional (Elias). Nesse sentido, o conceito de *habitus*, em nossa concepção, torna-se não só uma categoria analítica, mas uma ontologia da prática: a forma como o social existe no mundo e nos corpos-mentes. O que nos permite analisar fenômenos sociais na pauta da nossa atual conjuntura, tais como: questões raciais, de gênero, identitárias, sexualidades e totalitarismos como, por exemplo, o bolsonarismo, o trumpismo e o novo neoliberalismo (Dardot; Laval, 2019), entre outros assuntos em que a dimensão simbólica e histórica das disputas do campo cultural estão fortemente presentes.

A pertinência contemporânea do conceito é incontestável. Em tempos de rápidas transformações (tecnológicas, econômicas, culturais e políticas), o *habitus* nos permite compreender as discontinuidades entre estruturas sociais dinâmicas (das configurações ou dos campos) e disposições incorporadas em ritmos mais lentos, o que Bourdieu chamou de “efeito de histerese” e Elias de “efeito de trava”. Tais tensões manifestam-se hoje nas crises de identidade, nos deslocamentos de classe, nos novos regimes de sensibilidade e nas contradições entre valores

herdados e exigências emergentes. Compreender o *habitus* é, em nossa concepção, compreender o modo pelo qual as mudanças estruturais são vividas, interpretadas e incorporadas pelos indivíduos/agentes, ou resistidas por eles.

Ao resgatar e comparar as concepções de Elias e Bourdieu, buscamos reafirmar o *habitus* como um dos conceitos mais fecundos para a análise sociológica, permitindo-nos articular as dimensões macroestruturais e microssociais, os condicionamentos históricos e as práticas cotidianas, a reprodução e a transformação social. Mais do que um conceito teórico, o *habitus* é uma ferramenta metodológica e uma lente de interpretação que nos possibilita compreender como a sociedade se faz e se refaz continuamente através das ações dos indivíduos ou dos agentes sociais.

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, Renato (Org.). *Pierre Bourdieu: Sociologia*, São Paulo: Editora Ática, p. 46-8, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas, SP: Papirus, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *Meditações pascalianas*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *Lições da aula*. São Paulo, Ática, 2001b.
- BOURDIEU, Pierre. *O senso prático*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. *Homo academicus*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. *Escritos de educação*. 16 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- BOURDIEU, Pierre. *Sociologia geral, vol. 2: Habitus e Campo: Curso no Collège de France (1982-1983)*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2021.
- BOURDIEU, Pierre. *Sociologia geral, vol. 3: As formas do capital: Curso no Collège de France (1983-1984)*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2023.
- CHARTIER, Roger. Prefácio. In: ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 7–25.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. Anatomia do novo neoliberalismo. *Instituto Humanitas Unisinos (IHU)*, 25 jul. 2019. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/591075-anatomia-do-novo-neoliberalismo-artigo-de-pierre-dardot-e-christian-laval>. Acesso em 9 de out. 2025.
- ELIAS, Norbert. *Introdução à sociologia*. Lisboa: Edições 70, 1970.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

ELIAS, Norbert. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

FRIEDMAN, Sam. Habitus clivé and the emotional imprint of social mobility. *The Sociological Review*, Sheffield, v. 64, n. 1, p. 129-147, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12280>. Acesso em: 06 de out. 2025.

DUNNING, Ric; MENNELL, Stephen. Prefácio à edição inglesa *In: ELIAS, Norbert. Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

FONTES, Breno Augusto Souto Maior. A singularidade da análise reticular: entre a ação e a estrutura. *In: FIALHO, Joaquim. Redes Sociais. Como compreendê-las? – Uma introdução à Análise de Redes Sociais*. Lisboa: Silabo, 2020.

HEINICH, Nathalie. *Dans la pensée de Norbert Elias*. 1. éd. Paris: CNRS Éditions, 2015.

PETERS, Gabriel. Norbert Elias e suas afinidades com Pierre Bourdieu: relacionismo, agonismo e o conceito de habitus. *Blog do Labemus*, 2020. [publicado em 30 de julho de 2020] Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2020/07/30/norbert-elias-e-suas-afinidades-com-pierre-bourdieu-relacionismo-agonismo-e-o-conceito-de-habitus>

SETTON, Maria Graça Jacintho. Socialização de habitus: um diálogo entre Norbert Elias e Pierre Bourdieu. *Revista Brasileira de Educação*, v. 23, p. e230072, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-24782018230072>. Acesso em: 11 jul. 2025.

WACQUANT, Loïc. Esclarecer o habitus. *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, [S. l.], v. 14, 2017. Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/Sociologia/article/view/2459>. Acesso em: 10 jul. 2025.

Licença e Direitos:

O habitus na acepção de Norbert Elias e Pierre Bourdieu, direitos autorais de Fábio Monteiro de Moraes, 2025, licenciado sob [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

