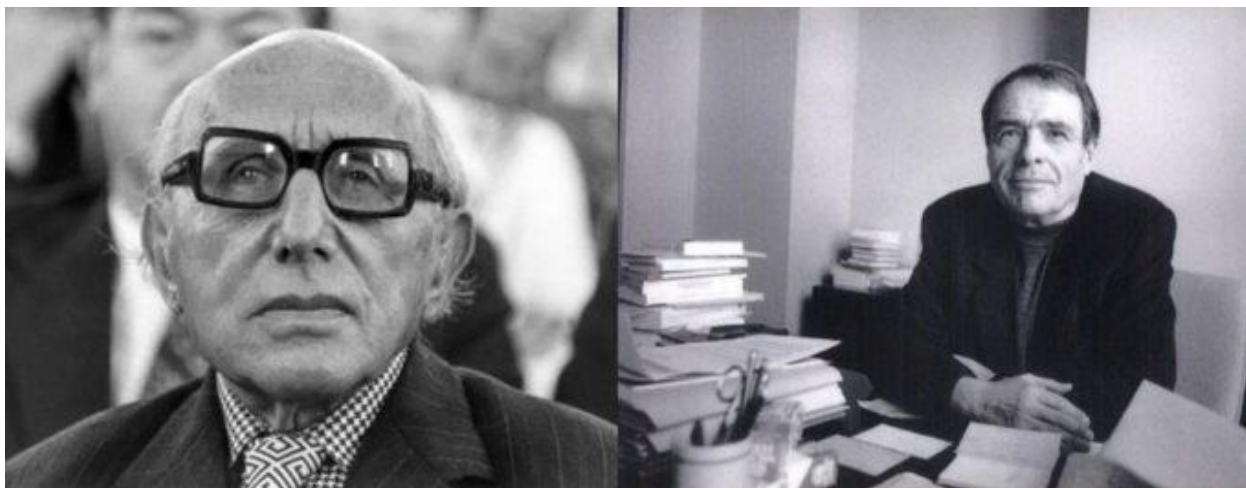


Norbert Elias e suas afinidades com Pierre Bourdieu: relacionismo, agonismo e o conceito de habitus



Por Gabriel Peters

Parte 1: Espíritos sociológicos afins

Relacionismo, processualismo, agonismo

Começamos pelo óbvio: as convergências entre Pierre Bourdieu (1930-2002) e Norbert Elias (1897-1990) são notáveis, abarcando não somente suas *teorias substantivas da vida em sociedade* como também seus *estilos de raciocínio sociológico*. Como Bourdieu, Elias se fez antagonista ferrenho de concepções *substancialistas* do mundo societário, as quais tendem a só reconhecer como reais entidades e processos diretamente observáveis (p.ex., indivíduos biológicos e interações face-a-face). Como **Bourdieu**, Elias opôs ao substancialismo um pensamento *relacional*, apto a mostrar que, na dinâmica da vida social, fenômenos visíveis (p.ex., maneiras à mesa) só são explicáveis por forças relacionais não diretamente visíveis, embora reais e influentes (p.ex., balanços de poder em uma teia de relações interdependentes).

Como Bourdieu, Elias nutria especial interesse por “microcosmos” ou, talvez devamos dizer, “mesocosmos” relativamente autônomos, tais como a “sociedade de corte” (Elias, 2001) ou, no caso de Bourdieu, o “campo artístico” (Bourdieu,

1996). O feitiço relacional das análises de um e outro transparece, com força particular, na demonstração de que as práticas dos agentes imersos naqueles espaços, mesmo no caso de personagens historicamente decisivos, só se tornam inteligíveis à luz da estrutura e da dinâmica das teias de relações em que esses personagens estão posicionados. Por exemplo, assim como mesmo os atos do poderoso Luís XIV, o “rei-sol”, carregam as determinações da “figuração” formada pela corte absolutista, até um criador tão revolucionário como Flaubert não emerge de um vácuo relacional, mas, ao contrário, como um efeito complexo de condicionantes sócio-históricos (Bourdieu, 2019: 200). De resto, ambos ataram uma perspectiva relacional a uma abordagem radicalmente histórica e *processual* do social, articulada a uma sensibilidade acentuada aos seus aspectos *agonísticos* e *conflituais*. Essa orientação geral se traduz na investigação de universos relacionais como marcados por “balanços” (Elias) ou “distribuições” (Bourdieu) desiguais de *poder* entre os indivíduos neles posicionados. Sem negarem a enorme importância histórica do capital econômico e da força física como recursos de poder, Elias e Bourdieu notaram, cada um à sua maneira, que os instrumentos de dominação eficazes na existência coletiva adquirem uma ***variedade de formas sócio-históricas*** (p.ex., o prestígio simbólico atribuído a práticas como os modos à mesa ou a elegância na fala). Por último, Elias e Bourdieu sublinharam que os contextos sociais nos quais atuam os agentes humanos não são ambientes puramente exteriores à sua subjetividade, mas, ao contrário, moldam *intimamente* suas maneiras mais espontâneas de agir, pensar e sentir.

A subjetividade é social

Como Bourdieu, Elias era bastante crítico aos modelos de subjetividade oriundos da filosofia moderna, em particular quando brotavam das preocupações epistemológicas tornadas preeminentes por Descartes e Kant. O sociólogo alemão argumentava, por exemplo, que o “*homo clausus*” (Elias, 1994c: 133), a consciência que vivencia uma separação aguda entre seu espaço “interior” e o mundo das outras pessoas “lá fora”, foi erroneamente tomado por cartesianos e kantianos como sujeito humano universal. Em vez disso, notava Elias, trata-se de um tipo de experiência historicamente peculiar às condições da vida individual nas sociedades modernas (Ibid.: 88). Ao “historicizar” e “sociologizar” visões

filosóficas que se pretendiam universais, Elias, uma vez mais como Bourdieu, não se contentava em *apontar* para limitações em concepções filosóficas de subjetividade, como a tendência à generalização espúria de vivências socialmente específicas (p.ex., certas experiências sensíveis do tempo [1998]). O autor d'*A sociedade dos indivíduos* também propôs *explicações sociológicas* daquelas limitações, esboçando uma sociologia histórica do pensamento filosófico quase tão blasfema quanto a que seria posteriormente desenvolvida por **Bourdieu**.

De par com a tese de que diferentes configurações sócio-históricas geram diferentes formas de subjetividade ou “estruturas de personalidade”, Elias também fez sua própria crítica a retratos demasiado **intelectualistas** dos motores subjetivos da conduta humana. Sua concentração sobre a dimensão “afetiva” do *habitus*, da qual tratarei mais abaixo, já indicava um intento de ruptura com modelos hiper-racionalistas da relação entre subjetividade e mundo, os quais negligenciavam uma realidade empírica amplamente discernível na vida social: o senso de “familiaridade pré-discursiva” (Paulle et al., 2012: 71) com o ambiente coletivo circundante, senso que oferece o pano de fundo experiencial, tomado por autoevidente, a partir do qual os indivíduos agem, pensam e sentem. Na **praxiologia bourdieusiana**, essa pintura de um senso de imersão no mundo social é expressamente remontada à influência da **fenomenologia**, sobretudo nas inflexões “existencial” e “carnal” que ela recebeu de autores como Heidegger e Merleau-Ponty. Como Elias é tremendamente econômico no reconhecimento de suas dívidas intelectuais, coube a eliasianos como Richard Kilminster (2007: 19) lembrar que o autor d'*O processo civilizador* também foi bastante influenciado pela guinada existencial da fenomenologia. Especialmente importantes para Elias teriam sido, diz Kilminster, as críticas que Heidegger dirigiu a modalidades cartesianas e (neo)kantianas de racionalismo filosófico nos anos de 1920 e 1930.

A subjetividade é encarnada

Centralíssima à sociologia de Elias, ex-estudante de medicina, é a tese de que a socialização da subjetividade incide sobre *processos corporais*, inclusive no que respeita a reações emocionais (como sentir raiva ou nojo) e funções fisiológicas (comer, dormir, urinar, defecar etc.). Como respostas imediatas e espontâneas ao

mundo, sentimentos de nojo e vergonha, por exemplo, poderiam dar a impressão de serem reações instintivas, no sentido de que independeriam de padrões de socialização. Essa impressão é, no entanto, refutada por toda a evidência histórico-sociológica compilada pelo autor. Uma parte significativa do primeiro volume d'*O processo civilizador* (1994a) é devotada precisamente à demonstração da *historicidade* daquelas reações espontâneas - por exemplo, atos que provocam reprovação enojada em contextos modernos de sociabilidade, como escarrar à mesa, eram tidos por perfeitamente aceitáveis em outras paragens sócio-históricas.

O caráter espontâneo e habitualizado de respostas viscerais como o nojo ou a raiva *não significa*, martela Elias, que tais reações sejam associativas, mas, sim, que elas resultam de modos específicos de “socialização das vísceras”, por assim dizer. O fato de que tais reações afetivas irrompem no indivíduo independentemente de sua vontade consciente ou de seu controle deliberado não indica que elas tenham escapado a processos socializadores. Ao contrário, trata-se de um índice de que as disposições de comportamento e sentimento instiladas via socialização em contextos particulares tornam-se duravelmente *sedimentadas* na subjetividade individual, a ponto de operarem *como se* fossem instintos ou, melhor ainda, como “instintos” socialmente inculcados, partes de uma “*segunda natureza*” (nos termos de Cícero retomados por Elias [1994a: 82; 121]).

Tal qual a **teoria dos campos em Bourdieu**, a argumentação de Elias quanto ao processo civilizador na sociedade moderna ecoa ressonâncias profundas de diagnósticos clássicos da modernidade como os de Durkheim e Weber. Ao apreenderem tendências modernas de desenvolvimento, tanto Elias como Bourdieu articularam o acento durkheimiano sobre a “diferenciação” estrutural, de um lado, à ênfase weberiana na “autonomização das esferas de valor” e na pluralidade de “ordens de vida”, de outro. Ambos usaram essa orientação analítica combinada no exame de “micro” ou “mesocosmos” relativamente autônomos, “mundos” que vigem no interior de formações sociais mais amplas. Como dissemos, Elias e Bourdieu também destacaram que as formas historicamente eficientes de poder nessas esferas eram inseparáveis de suas lógicas sociais (“socio-lógicas”) particulares. Para dar uma ilustração bourdieusiana: a mesma complexidade da prosa que é apreciada no campo

acadêmico pode ser estigmatizada como prolixidade desnecessária quando passa a circular no campo jornalístico, ao passo que uma mesma acessibilidade de estilo celebrada no âmbito jornalístico pode ser tomada, por seu turno, como signo de superficialidade intelectual no mundo acadêmico. Um exemplo eliasiano (agora mais diacrônico do que sincrônico): o “refinamento” dos modos de se portar que era tão valorizado na sociedade de corte não seria um artigo de valor no *milieu* histórico da nobreza guerreira, assim como as disposições da nobreza guerreira (p.ex., a agressividade pouco controlada) seriam antes uma desvantagem do que um trunfo no ambiente cortesão.

A historicidade da psique; ou a produção social das singularidades individuais

Na sua obra clássica *O processo civilizador* ([1939] 1994a; 1994b), Elias se debruça sobre a transição do feudalismo à modernidade no Ocidente, devotando especial atenção aos laços históricos entre mudanças na estrutura das sociedades, de um lado, e mudanças nas “estruturas de personalidade” dos indivíduos nelas embebidos, de outro. A análise captura os vínculos entre o que chamaríamos hoje de dimensões *micro* e *macro* da vida social. Quanto ao âmbito macroscópico, a transição da sociedade medieval para a modernidade europeia é pensada por Elias como um desenvolvimento histórico pluridimensional e de longuíssima duração, contendo diversos processos entrelaçados: a intensificação da divisão social do trabalho, a consolidação de uma economia monetária, o aumento no comércio interlocal e inter-regional, o crescimento das cidades, bem como a conquista, pelo estado nacional moderno, do monopólio legítimo (i.e., socialmente legitimado) da tributação e da violência física.

Tais processos concorreram para uma ampliação e uma densificação das “cadeias sociais de interdependência (“configurações” ou “figurações”) em que os indivíduos estavam enredados. Muito da originalidade de Elias consiste na sua demonstração de que a complexificação dos contextos sociais modernos influenciou as disposições psíquicas de sentimento e comportamento, as “estruturas de personalidade” dos indivíduos expostos àquela complexificação (i.e., a transformações socioestruturais como a diferenciação funcional, a autonomização de esferas de atividade etc.). Devido ao próprio caráter dessas

mudanças estruturais, a moldagem social das personalidades individuais provocada por elas não foi fonte tão-só de *homogeneização* dos indivíduos (p.ex., no compartilhamento de um idioma nacional), mas também de uma crescente *heterogeneização* de disposições individuais de pensamento, sentimento e conduta (apetites, fantasias, crenças, aptidões etc.) no interior das mesmas figurações modernas. Elias salientou que o aumento moderno da divisão social do trabalho funcionou, por exemplo, como um mecanismo de *socializações diferenciadas* no seio de uma mesma sociedade, mediante pressões societárias para que os indivíduos se tornassem variados em suas preferências e valores, crenças e habilidades. Assim, a expansão do espaço de singularidade da personalidade individual no mundo moderno, longe de ser um resíduo que resiste à socialização, seria ela própria um produto social, efeito histórico de forças sociais advindas de uma alta diferenciação estrutural (1994b: 102-126).

A despeito das desconfianças severas de Elias quanto ao estrutural-funcionalismo de Parsons (1994a: 218-239), ambos compartilham uma ênfase, de sabor durkheimiano[i], sobre processos sociais de “diferenciação” e “integração”: a *diferenciação* das sociedades modernas, nos âmbitos estrutural e psíquico, impõe desafios à sua *integração* interna. Tais desafios são pensados por Elias, no entanto, menos mediante uma preocupação funcionalista com requisitos sistêmicos da sociedade do que por um viés *agonístico* e *conflitual* tomado de empréstimo a Max Weber. Tratando da consecução histórica do monopólio da violência física pelo estado nacional, Elias dá uma ilustração contundente de como a sociologia problematiza intuições de senso comum. Enquanto nosso senso comum “civilizado” considera espantoso que situações de violência ainda ocorram em sociedades modernizadas, Elias mostra que a verdadeira novidade histórica não é a “sobrevivência” de tais ocorrências violentas, mas, ao contrário, o grau sem precedentes em que a violência foi *expurgada* do dia-a-dia das configurações sociais modernas [ii].

De acordo com Elias, a vida social na Europa da Idade Média era marcada pela *cotidianidade* da violência física, na medida em que os controles exteriores e interiores sobre a expressão dos afetos eram, lá, bem menos fortes e precisos do que os que passaram a vigor na modernidade. A convivência com a agressão no dia a dia não era traço exclusivo da vida de membros de grupos militares; ela

também permeava a existência das demais categorias da sociedade, como pastores, artesãos e alfaiates – todos preparados para defender sua sobrevivência em disputas violentas que envolviam os grupos a que pertenciam (p.ex., famílias ou corporações de ofício). A facilidade com que impulsos de agressão chegavam às vias de fato - isto é, traduziam-se em condutas violentas - se valia da ausência de um poder centralizado e durável capaz de *obrigar* os indivíduos a manter tais impulsos sob controle em contextos conflituosos.

A conquista do monopólio socialmente legítimo da violência física pelo estado nacional, no âmbito macroestrutural, só poderia acontecer se encontrasse, pois, um correlato “micropsíquico”: a produção sócio-histórica de indivíduos mais capazes de conter suas pulsões agressivas. Elias sustenta que o controle sobre os impulsos afetivos e agressivos dos indivíduos foi passando, ao longo da transição para a modernidade, de imposição exterior a característica *interiorizada* de personalidade. (Apesar da antipatia de Elias pelo teorismo abstrato de Parsons, as semelhanças com a **teoria “freudodurkheimiana” da ação** de cunho parsoniano me parecem evidentes). Configurações sociais crescentemente pacificadas dependeram da geração de personalidades individuais mais aptas ao domínio de suas próprias paixões. As “estruturas (partilhadas) de personalidade” engendradas por “estruturas sociais” particulares correspondem, no fim das contas, ao que Elias designa pelo termo “*habitus*”. O recurso à expressão de origem aristotélico-tomista não era raro entre filósofos e cientistas sociais na Alemanha do entreguerras, mas sua relativa estranheza para um público anglófono pode ter jogado um papel na escolha das expressões “estrutura de personalidade” (1994b: 182; 191) e “composição psicológica” ([*psychological make-up*] [Elias, 1994a: 9; 22-23; 33]) para verter “*habitus*” na primeira tradução d’ *O processo civilizador* para o inglês – tradução anglófona que serviu de base à versão brasileira do livro (Elias, 1994a; 1994b).

Parte 2: o conceito de *habitus*

Pequeno preâmbulo: o habitus de Aristóteles a Bourdieu

Na verdade, uma história intelectual mais abrangente do conceito de “*habitus*” terá de ficar para outro dia. A fonte da noção é costumeiramente apontada no

termo “*hexis*”, utilizado por Aristóteles na discussão que ele dedica à virtude em sua *Ética a Nicômano* (1991: 27-28). Segundo especialistas como Thorton Lockwood (2013: 34), a palavra não foi usada somente pelo Estagirita, mas apareceu em escritos filosóficos em grego tanto antes (p.ex., em Platão) quanto depois (p.ex., no *Enchiridion*, as aulas do estoico Epicteto coligadas por Flávio Ariano). A tradução do grego “*hexis*” para o latino “*habitus*” é, no mínimo, tão antiga quanto os textos de Cícero (2002: 80; 158), ressurgindo nas obras de diversos autores (p.ex., Quintiliano, Boécio, Alcuíno de Iorque) ao longo dos mais mil de anos que culminam, na segunda metade do século XIII, no influentíssimo tratamento do tema por Tomás de Aquino em sua *Suma teológica* (Bejczy, 2011). Para além das complexas nuances de sentido emprestadas aos termos grego e romano por diferentes autores, a tradução mantém a denotação partilhada de uma “posse” ou “propriedade” durável de um agente, já que as fontes etimológicas de “*hexis*” e “*habitus*” remetem ao verbo “ter/possuir” (*echein* no grego, *habeo* em latim).

O recurso ao conceito na sua forma latina não era desconhecido da geração de cientistas sociais clássicos a que pertenceram Durkheim e Weber. O primeiro bem sabia dos seus usos medievais não somente na filosofia escolástica como, mais amplamente, na literatura pastoral e educacional de matriz cristã. Em trabalho sobre a evolução pedagógica na França, Durkheim mobiliza a noção de *habitus* quando discute tentativas educacionais de instilar na criança não uma simples coleção de conhecimentos, mas uma atitude ou “disposição generalizada” frente ao mundo (Durkheim, 1938: 31-32). *Mutatis mutandis*, o sentido durkheimiano de “atitude” ou “disposição generalizada” é similar àquele que Weber (2004: 151; 236) dá ao conceito, em passagens d’*A ética protestante e o espírito do capitalismo*, para falar de uma relação coerente com o mundo que o protestante ascético imprime às suas atividades nos mais diversos domínios de vida. Weber tinha a intenção de mostrar que diferentes contextos histórico-culturais engendram diferentes “tipos de homem” (Weber, 2004: 149) ou, em expressão menos androcêntrica, diferentes formas de subjetividade ou “estruturas de personalidade”. Tal projeto analítico exerceu profunda influência sobre **na sociologia alemã da primeira metade do século XX**, influência manifesta

em autores como Albert Weber (irmão de Max), Karl Mannheim e, claro, Norbert Elias.

Marcel Mauss ([1934] 2003: 401-422) também lançou mão do termo “*habitus*” em famosa reflexão socioantropológica sobre as “técnicas do corpo”. O sobrinho de Durkheim recorreu ao efeito de estranhamento do latim para distinguir sua própria concepção quanto às disposições corporais dos seres humanos, que ele sublinhava serem amplamente *variáveis* do ponto de vista histórico-cultural, dos sentidos metafísicos que a ideia de “hábito” comumente recebia nas antropologias filosóficas de matriz cristã que seguiram os passos de São Tomás na França. Finalmente, em textos de publicação póstuma, Edmund Husserl ([1939] 1973: 122) utiliza a expressão latina para se referir aos “depósitos” ou “sedimentos” que uma trajetória de experiências passadas deixa na subjetividade, não na forma de memórias explícitas (p.ex., “como foi minha festa de aniversário de 12 anos”), mas de *propensões* a pensar, sentir e agir uma vez mais como no passado (p.ex., minha tendência espontânea a recorrer a certos maneirismos verbais quando falo ou escrevo).

Um dia, se o destino permitir, darei detalhes outros sobre a história acima contada acima sumarissimamente. Hoje, no entanto, quero me concentrar sobre as semelhanças e dessemelhanças analíticas entre os usos da noção de *habitus* por Pierre Bourdieu e Norbert Elias.

Como dois textos neste blog – um [aqui](#), outro [ali](#) – lidam em detalhe com a teoria do *habitus* formulada por Bourdieu, vou tomá-la como pano de fundo para uma discussão que, embora comparativa, se concentrará mais sobre as ideias de Elias.

Um Freud historicizado e sociologizado

Assim como Bourdieu, Elias concebe o *habitus* como uma “subjetividade socializada” (Bourdieu; Wacquant, 1992: 126), moldada por um percurso experiencial em dado cenário sócio-histórico. Por meio dessa moldagem da subjetividade, as características do cenário socializador tendem a se *interiorizar* nas subjetividades individuais por ele produzidas. Isto dito, bem mais importante para Elias do que para Bourdieu foi pintar o *habitus* como palco de uma *convivência intrapsíquica conflituosa entre impulsos e controles*. Trata-se, em

linguagem freudiana, da relação de maior ou menor conflito entre as pulsões do “id”, de um lado, e as censuras instiladas via socialização no “ego” e no “superego”, de outro. Os conceitos da “segunda tópica” psicanalítica, que possuíam um tom mais coloquial no alemão original de Freud (respectivamente: “isso”, “eu” e “supereu”), traem a significativa influência do fundador da psicanálise sobre Elias, certamente maior do que a que Freud exerceu sobre Bourdieu. Longe de ser um freudiano dogmático, contudo, Elias criticou o trabalho de Freud como insuficientemente atento à *historicidade da psique*, ao fato de que forças sócio-históricas moldam tanto impulsos (i.e., a intensidade e a variedade de pulsões afetivas e agressivas) quanto controles (i.e., a intensidade e a variedade dos dispositivos psíquicos de domínio sobre os próprios impulsos)[iii] (1994a: 120).

Segundo Elias, portanto, a diversidade social e histórica de formas de “*habitus*” ou “estruturas de personalidade” se expressa em níveis também variados de tensão intrapsíquica entre impulsos e controles. Menos sensível do que deveria ter sido a tal variedade “sociopsíquica”, Freud terminou por generalizar para o conjunto das sociedades humanas, diz Elias, a experiência vitoriana do “mal-estar na civilização” (2010): o frustrante conflito entre aspirações individuais de felicidade, de um lado, e limitações à realização individual impostas pela convivência civilizada, de outro. Se Elias concede a Freud que certa dose de confronto entre anseios individuais e constrangimentos sionormativos é universal, ele acrescenta que tal confronto se tornou *mais intenso e penoso* nas modernas sociedades ocidentais (1994b: 102-126; ver também Bauman, 1998). Isto porque, nelas, não foram apenas os instrumentos psíquicos de (auto)controle das paixões que se tornaram bem mais fortes e precisos no seu alcance. Como já sublinhara Durkheim, as próprias expectativas, anseios, aspirações e desejos individuais se *expandiram* e se *intensificaram* a partir de uma série de processos cuja fonte também é sócio-histórica, como a diferenciação funcional, a especialização no trabalho, a individualização de personalidades e a difusão de ideais de autonomia, independência e autoexpressão individual. Dessa forma, a mesma sociedade que engendrou “superegos” severos pôde instilar paixões igualmente intensas (“superids”?), em uma socialização que combina forças contraditórias e gera psiques internamente divididas contra si próprias [iv].

Habitus em Elias e Bourdieu: resumo

Afinal, em que aspectos a noção eliasiana de *habitus* se assemelha àquela de Bourdieu? Para os dois autores, já dissemos, o conceito apreende uma “subjetividade socializada” (Bourdieu) ou “estrutura de personalidade” (Elias) engendrada por uma trajetória biográfica percorrida em certo contexto social. As características exteriores de tais cenários societários particulares, como as privações econômicas oriundas de uma posição de classe (p.ex., entre os membros das classes populares analisadas por Bourdieu [2007: cap.7]) ou o convívio cotidiano com explosões de violência física (p.ex., nas cidades medievais europeias investigadas por Elias), se transmutam, pela socialização, em disposições mentais e corpóreas da subjetividade ou personalidade. Assim, por exemplo, a privação econômica torna-se disposição subjetiva ao “gosto de necessidade” (Bourdieu, 2007: 350-351), enquanto um ambiente societal dotado de poucos controles externos sobre manifestações de violência engendra subjetividades pré-dispostas a converter rapidamente impulsos raivosos em uso da força física (Elias, 1994b).

Tanto Elias quanto Bourdieu mobilizaram o conceito para capturar como condições sociais de existência similares geram, via socialização, formas de subjetividade também *similares* entre si. Na medida em que indivíduos socializados em circunstâncias existenciais semelhantes adquirem disposições semelhantes de conduta, o conceito de *habitus* se volta para mostrar as “formas de subjetividade” ou “estruturas de personalidade” *tipicamente* associadas àquelas circunstâncias existenciais, sejam elas: sociedades *in toto* (p.ex., um “*habitus*” nacional [Elias, 1993; Bourdieu, 2014]; microcosmos sociais autônomos (p.ex., a sociedade de corte, o mundo esportivo, o **campo científico**); e/ou certas posições ocupadas em um cenário de relações socioestruturais (p.ex., a nobreza guerreira, a pequena-burguesia moderna).

A intenção de surpreender a conexão entre tipos específicos de mundo social, de um lado, e tipos específicos de subjetividade ou personalidade, de outro, obviamente não descamba, nem Elias nem em Bourdieu, para a tese de que indivíduos socializados nos mesmos ambientes sociais se tornam absolutamente *idênticos* sob todos os aspectos. Um e outro reconhecem, juntamente com o

“*habitus* de grupo”, a existência de *variantes individuais* internas a ele, já que as vivências de socialização atravessadas por um indivíduo empírico jamais poderiam ser exatamente iguais àquelas atravessadas por qualquer outro, mesmo que suas condições socializadoras sejam as mesmas em termos macroestruturais (p.ex., classe, fração de classe, gênero, etnicidade, nacionalidade etc.). Ainda assim, Elias e Bourdieu sublinharam que as similaridades disposicionais oriundas da socialização de diferentes indivíduos empíricos em condições sociais de existência afins são fortes o suficiente para justificar o recurso a conceitos de “*habitus* de grupo”: disposições de pensamento, sentimento e ação compartilhadas, em significativa medida, por aqueles expostos a circunstâncias estruturais semelhantes de socialização.

O valor heurístico desse procedimento conceitual é facilmente discernível na *comparação* entre modalidades distintas de estrutura social. Graças a ele, exercícios de sociologia comparativa enfrentam não apenas diferenças exteriores nos ambientes sociais dos indivíduos (p.ex., conforto ou privação socioeconômica, pacificação relativa ou violência cotidiana), mas também os próprios tipos distintos de “indivíduo” engendrados por aqueles ambientes (i.e., formas de estar no mundo, agir, pensar e sentir). Já dei exemplos bourdieusianos **nesse blog**. Quanto às ilustrações elisianas, o mesmo estratagema analítico permite ao autor evidenciar as profundas diferenças entre a nobreza guerreira da Idade Média, de um lado, e a nobreza cortesã que orbitava em torno de monarcas absolutistas como Luís XIV, de outro. Discrepâncias nas composições estruturais dessas figurações ou “cadeias sociais de interdependência” transbordaram, ao longo da história, para os domínios subjetivos das personalidades individuais, formando tipos discrepantes de agente. O conceito de *habitus* serve a Elias, assim, em um projeto intelectual que seu ex-professor, o genial Karl Mannheim, denominara de “psicologia histórica” (Kilminster; Mennel, 2003: 183): um exame da subjetividade humana que apreende seus cenários sócio-históricos não como puramente externos, mas, ao contrário, como *intimamente constitutivos* de seus desejos e competências, apetites e capacidades, anseios e suscetibilidades. Quando Elias situa guerreiros e cortesãos nas respectivas configurações em que uns e outros atuaram, ele avança uma explicação sociológica dos diferentes perfis psicológicos encorpados

por tais categorias de agentes – p.ex., enquanto a relativa falta de autocontrole interiorizado faz com que os impulsos agressivos dos guerreiros explodam em violência aberta, os cortesãos já são capazes de expressar suas pulsões agressivas de maneiras autocontidas e sublimadas, como nas tiradas maliciosas *à la* La Rochefoucauld ou Chamfort [v].

No mais, quando a visão elisiana da historicidade radical da psique se juntou à sua advocacia apaixonada por uma sociologia histórico-desenvolvimental, focada sobre processos de longuíssima duração, o autor não tardou a encontrar ilustrações do fenômeno que Bourdieu chamaria depois de **“efeito de histerese”** (2009: 103). Na medida em que “subjetividades socializadas” são capturadas em transformações estruturais de longa duração, descompassos entre “estruturas de personalidade” e cenários sociais - entre *“habitus”* e “campos” - tornam-se parte inescapável das paisagens históricas. Para voltar ao exemplo: no longo ocaso da Idade Média, conforme transcorria a transição gradual dos padrões de sociabilidade típicos da nobreza guerreira para aqueles próprios da nobreza cortesã, muitas devem ter sido as disjunções entre “disposições subjetivas” e “circunstâncias objetivas” (p.ex., indivíduos socializados em condições demasiado permissivas quanto à expressão da raiva se viram lançados em contextos de sociabilidade que demandavam um controle muito mais acentuado de suas manifestações emocionais). Como sucedia com os camponeses “desenraizados” estudados por **Bourdieu** na **Argélia**, tal exemplo elisiano retrata o descompasso entre um “mundo passado” e um “mundo presente”: o primeiro carregado dentro de si pelo agente na forma de um *habitus*, o segundo vivido pelo mesmo agente como um ambiente exterior novo, o qual lhe faz exigências práticas para as quais suas disposições adquiridas não o prepararam propriamente.

Outra modalidade de “histerese” emerge, no entanto, na contribuição que Elias dá à **sociologia da genialidade** ao interpretar historicamente a biografia de **Mozart** (1995). Segundo o retrato elisiano, a trajetória profissional do compositor austríaco foi marcada por uma espécie de histerese “às avessas”. Nela, não foi um passado interiorizado pelo ator que se encontrou em desajuste com um presente “novo”, mas, ao contrário, um ator que trouxe disposições subjetivas “novas” para operar em um cenário sócio-histórico ainda insuficientemente

“novo” para acomodá-las. Em termos concretos, Elias demonstra que as orientações inventivas do Mozart “tardio” (se é possível ser tardio na casa dos trinta anos), ao romperem crescentemente com as convenções associadas à “música de corte”, manifestavam um grau de liberdade criativa ainda incompatível, para efeitos de reconhecimento social e sucesso profissional, com o estatuto do “compositor cortesão”. À luz da carreira posterior de Beethoven, Elias argumenta que aquela liberdade criativa reivindicada por Mozart só seria profissionalmente sustentável, a rigor, para um compositor *freelancer*; isto é, um compositor que, como Beethoven, ancorava sua independência criadora na sua relação com um *público burguês pagante*, em vez de uma clique aristocrática disposta a se divertir com música “agradável”. A “histerese” trágica de Mozart brotava do fato de que ele queria, por assim dizer, viver e compor como Beethoven e outros fariam no futuro, mas em condições sócio-históricas nas quais isto não era ainda possível.

Notinha final

Quanto aos problemas com a teoria do “processo civilizador”, tais como que tipo de “evolucionismo” ela pressupõe ou quais seriam os perigos analíticos e ético-políticos de seu “eurocentrismo”, digo ao mundo que não são meu tema aqui. Sobre eles, portanto, não direi nada...Quer dizer, direi só duas coisas. Por um lado, basta ler a análise histórico-sociológica que Elias (1993) faz do “processo descivilizador” (ou **“barbarizador”**) que levou à ascensão do nazifascismo na Alemanha para notar que ele não postulava a existência de inevitabilidades históricas à maneira dos evolucionismos sociais de outrora. Além disso, como notou Élder Patrick Maia em uma excelente introdução ao seu pensamento (2018), Elias, no mesmo passo em que reconhecia padrões comuns às diferentes transições à sociedade moderna, combinava esse reconhecimento a um senso agudo de caminhos sócio-históricos singulares e discrepantes (p.ex., o desenvolvimento da França moderna em contraste com aqueles da Inglaterra e da Alemanha). Por outro lado, como mostrou **Giddens** (2003: cap.5), certo elemento de “direcionalidade” histórica ainda assim pressuposto na sua abordagem, juntamente com o postulado problemático de homologias estruturais no desenvolvimento de personalidades e sociedades (p.ex., a assimilação do

“primitivo” ao “infantil” e do “civilizado ao adulto”), tornam patente, para mim(zinho) ao menos, que Elias não pode escapar tão fácil de algumas broncas.

Eliasianos discordarão.

Tudo isso, no entanto, é assunto para outros dias.

P.S.: Agradecimentos muitos a Daniel Farias, Lucas Faial e a Marília Bueno pelos comentários a uma versão anterior deste post, pelo qual permaneço culpado.

Notas

[i] Para facilitar minha própria vida, mas também não sobrecarregar um ensaio didático com digressões para especialistas, me restrinjo, aqui, a destacar as *semelhanças* entre os diagnósticos da modernidade produzidos por Durkheim e Elias, particularmente no tocante a processos de diferenciação e individualização. Deixo de lado, assim, a questão de saber em que medida tais semelhanças derivam de uma *influência* efetivamente exercida pelo autor francês sobre o sociólogo alemão. Por um lado, como me lembrou minha amiga Marília Bueno em comentário ao presente texto, as referências explícitas de Elias a Durkheim, além de parcas, costumam ser bastante críticas. Por outro lado, como Elias não é pródigo nas suas citações, esse fato não prova, por si só, que Durkheim não tenha impactado significativamente o autor d’*O processo civilizador*. Seja como for, se certa má vontade interpretativa atribui comumente a economia de citações em Elias à ingratidão ou à pretensão em exagerar a própria originalidade intelectual, há uma razão mais caridosa e, no mais, genuinamente eliasiana para explicar por que ele é aparentemente avarento em citar nomes: o intento de combater a identificação tipicamente individualista das fontes de conhecimento a um punhado de “grandes indivíduos”, quando, na verdade, diversas das mais importantes ideias de quaisquer disciplinas intelectuais são produtos *relacionais* de “cadeias sociais de interdependência”. Nesse sentido, é possível que minha própria tendência a exagerar o influxo de Durkheim sobre Elias no retrato da “modernização como diferenciação” floresça de uma dificuldade minha(zinha) em tratar do saber como propriedade de teias de relações sociais, irreduzível ao mero agregado das individualidades nelas imersas (nesse caso, tais ou quais autores individuais). Em sua competente introdução à sociologia de Elias, Robert

Van Krieken (1998: 27) nota que o acento sobre a diferenciação estrutural da sociedade moderna, longe de ser exclusivo ao trabalho de Durkheim, certamente permeava muito da *atmosfera intelectual* na qual Elias respirou durante os seus anos de formação *qua* cientista social. Ele era um importante componente, para ficar apenas em dois exemplos, dos trabalhos de proeminentes **contemporâneos de Weber**, como Simmel e Tönnies. Além disso, uma vez mais em compasso com o que sugeriria uma sociologia do conhecimento de inspiração eliasiana, sua exposição àquelas ideias sociológicas não se deu somente pela leitura, mas também pelos universos de diálogo nos quais Elias circulou pessoalmente, tanto na Alemanha (onde, por exemplo, ele frequentou o salão de Marianne Weber em Heidelberg [Alves, 2018]) como na França (onde manteve um intercâmbio próximo com o pensador durkheimiano Célestin Bouglé).

[ii] Um avatar mais recente desse argumento foi construído por Steven Pinker em *Os melhores anjos de nossa natureza* (2011). Pinker lança mão de uma massa impressionante de informações estatísticas em prol de sua tese do declínio da violência na modernidade, mas termina combinando essa densidade de dados com exercícios explanatórios um tanto frouxos de história cultural. No mais, uma indicação de que o homem não convive muito com sociólogos é o fato de que sua discussão de Elias, ainda que bastante elogiosa, dirige-se ao leitor afirmando tratar-se do “mais importante pensador do qual você nunca ouviu falar” (Pinker, 2011: 55). Hein?

[iii] Em uma nota lançada no final do primeiro volume de *O processo civilizador*, Elias sublinha tanto a significativa extensão dos seus débitos intelectuais para com a psicanálise de Freud quanto o fato de que sua apropriação das lições psicanalíticas não é acrítica. Ele acrescenta, no entanto, que um inventário detalhado sobre suas dívidas analíticas e ressalvas críticas em relação à obra de Freud requereria realizar desvios em demasia quanto ao eixo central do seu argumento: “...*difícilmente precisa ser dito, mas talvez valha a pena enfatizar explicitamente, o quanto este estudo deve às descobertas de Freud e da escola psicanalítica. As ligações são óbvias a todos os familiarizados com os escritos psicanalíticos, e não nos pareceu necessário mencioná-los em determinados exemplos, especialmente porque isto não poderia ter sido feito sem longas*

ressalvas. *Tampouco as diferenças, que não são pequenas, entre todo o enfoque de Freud e o adotado neste estudo foram explicitamente enfatizadas, sobretudo porque os dois poderiam, talvez, após alguma discussão, ser conciliados sem excessiva dificuldade. Pareceu-nos mais importante construir uma perspectiva intelectual especial com toda clareza possível, sem nos desviar para discussões a cada volta da estrada*” (Elias, 1994a: 263). No segundo volume do mesmo livro, a influência de Freud sobre Elias chega a transbordar no esboço de uma teoria eliasiana do sofrimento psíquico. Lá, Elias ensaia um critério sociopsicológico de aferição de processos civilizadores individualmente “bem” ou “mal” sucedidos, a saber, as particulares acomodações psíquicas entre gratificações pulsionais e frustrações restritivas resultantes de uma história particular de socialização: “O equilíbrio resultante entre...instâncias controladoras e as pulsões...determina como a pessoa se orienta em suas relações com as outras, em suma, aquilo que chamamos, segundo o gosto, de hábitos, complexos ou estruturas de personalidade. (...) A aprendizagem dos autocontroles, chame-se a eles de “razão”, “consciência”, “ego” ou “superego”, e a conseqüente moderação dos impulsos e emoções mais animais, em suma, a civilização do ser humano jovem, jamais é um processo inteiramente indolor, e sempre deixa cicatrizes. (...) As tensões resultantes podem assumir a forma ou de contradições entre diferentes automatismos de autocontrole...ou de conflitos recorrentes entre as instâncias controladoras e os impulsos da libido. Nos casos mais felizes,...as contradições entre diferentes seções e camadas das agências controladoras...vão sendo lentamente reconciliadas, controlando-se os conflitos mais disruptivos entre essa estrutura e os impulsos da libido. (...) Teoricamente,...não é difícil dizer qual a diferença entre um processo civilizador considerado bem-sucedido e outro considerado mal-sucedido. No primeiro caso, depois de todas as dores e conflitos do processo, são finalmente estabelecidos um padrão de conduta adaptado ao contexto das funções sociais adultas, um conjunto de hábitos de funcionamento satisfatório e simultaneamente – o que não é um resultado inevitável das duas primeiras condições – um balanço positivo de prazer. No segundo, ou o autocontrole socialmente necessário é repetidamente comprado a um alto custo de satisfação pessoal, por um grande esforço para superar energias opostas da libido, ou o controle dessas energias, a renúncia à sua satisfação, não se alcança em absoluto. Com grande

frequência, nenhum balanço positivo de prazer...é finalmente possível porque os comandos e proibições sociais são representados não só por outras pessoas, mas também pelo eu abalado, uma vez que uma parte proíbe e castiga o que a outra deseja. Na realidade, o resultado do processo civilizador individual é claramente favorável ou desfavorável apenas em relativamente poucos casos, em cada extremidade da escala. A maioria das pessoas vive em um meio-termo entre os dois extremos. Aspectos socialmente positivos e negativos, tendências pessoalmente gratificantes e frustradoras, misturam-se nelas em proporções variáveis” (ELIAS, 1994b, p. 205-206). Elias delineia implicitamente uma teoria sociológica, como que freudodurkheimiana, da “normalidade” e da “patologia”, tomadas não como estados qualitativamente distintos da psique, mas como pontos em um mesmo *continuum* humano, demasiado humano. Tal qual Freud, Elias não considerava que indivíduos “civilizados” se dividiriam entre “sadios” e “não sadios”, mas que ocupavam pontos diversos em uma *mesma* escala de maior ou menor “(a)normalidade”. A “normalidade” psicológica se aproximaria da região do “meio-termo”, mais ou menos próxima de um equilíbrio ideal entre gratificações libidinais e limites internalizados, ao passo que casos “patológicos” se encaminhariam para um dos extremos do contínuo: excesso de gratificações e escassez de controles, de um lado, ou excesso de controles e pobreza de gratificações, de outro. Elias não ousa botar corpo nos seus retratos abstratos de processos civilizadores “mal-sucedidos”, mas não é muito difícil evocar diagnósticos psiquiátricos que se avizinham daqueles retratos. A expansividade da mania, por exemplo, poderia ser interpretada como extravasamento excessivo dos impulsos libidinais para muito além dos limites sociopsíquicos quanto a expressões “razoáveis” e “sensatas” dos afetos. A prostração da **depressão**, por seu turno, indicaria um desequilíbrio psicológico reverso: um “superego” hipertrofiado e autopunitivo que procura sufocar, a todo custo, quaisquer impulsos expansivos do sujeito. Explosões repentinas de agressividade indicariam um superego ineficaz no controle de impulsos agressivos, ao passo que a angustiosa necessidade de organização e segurança no transtorno obsessivo-compulsivo apontaria, ao contrário, para um superego que mantém sob suas rédeas quaisquer perigos de caos anunciados pelos desejos do id. Quanto à categoria extraordinariamente plural e escorregadia da **esquizofrenia**, a

literatura está repleta de casos que se enquadram tanto num quanto noutra dos extremos esquadrinhados por Elias.

[iv] Vejamos apenas um exemplo, oriundo de um texto magnífico intitulado “*A individualização no processo social*” (1994c: 102-126) - compilado em *A sociedade dos indivíduos*, mas um primor de densidade quando comparado à lentidão rebarbativa do capítulo de abertura dessa obra (Ibid.: Parte I). A diferenciação social e a especialização profissional reclamam, diz Elias, um aumento do tempo necessário à preparação do indivíduo para sua integração ao “mundo adulto”. (Aliás, a própria “adolescência” como representação e realidade vivida, senso socialmente partilhado de uma geração situada entre a infância e a idade adulta, é uma invenção histórica relativamente recente.) A preparação que antecede e, ao mesmo tempo, leva eventualmente à especialização desperta nos indivíduos uma aguda consciência imaginativa não somente de “profissões possíveis”, mas também de “vidas possíveis”: adolescentes contemplam, digamos, uma vida de *gamer* no exterior, professora no Brasil, atleta em outro estado, astro pop no mundo todo etc. (os exemplos obviamente não são de Elias, mas meus). O crescimento gradual e incontornável das pressões sociais por “uma só vida” levará, no entanto, a escolhas difíceis e, portanto, a renúncias dolorosas de percursos alternativos (p.ex., escolher um caminho profissional ou um parceiro amoroso é renunciar a outras profissões e relacionamentos possíveis). Pior ainda, reconhece Elias, sociedades especializadas são “fábricas de sonhos”, criadoras de expectativas que elas próprias não podem cumprir (p.ex., casamentos maravilhosos, famílias perfeitamente funcionais, desejos de vasta fortuna, **sucesso em arenas competitivas diversas** etc.), o que implica que os indivíduos nelas socializados são, no mais das vezes, condenados por essa mesma sociedade a uma consciência aguda de “vidas não vividas” (Rilke, *apud* Elias, 1994c: 89), ou seja, do que “poderiam ter sido e não foram”. É parte da sagacidade sociológica de Elias ter reconhecido que essa modalidade de frustração não deriva de um conflito entre desejos intocados pelo social, de um lado, e limites impostos pela vida em sociedade, de outro, mas de um choque doloroso entre desejos e limites engendrados *pela mesma forma de vida societária*. Também impressiona, aliás, que Norbert tenha atentado para essa

dinâmica quando a “sociedade do consumo” e as tecnologias da fantasia ainda não tinham saturado tão completamente nossa vida cotidiana.

[v] Uma vez mais, tais exemplos estão longe de esgotar a riqueza das análises histórico-sociológicas de Elias (2001). Passando do “meso” ao “macro”, Elias buscará mostrar que o *habitus* civilizado, após consolidar-se na sociedade de corte, se espalhará pela classe burguesa e, daí, para o conjunto das coletividades da Europa Ocidental. Longe de simplesmente sintetizar os diagnósticos do moderno na sociologia clássica, Elias também procura refiná-los. Por exemplo, concordando com Weber quanto à generalização da **conduta racional-com-relação-a-fins** na **modernidade**, ele sublinha que a “civilização dos costumes” estabeleceu as *pré-condições emocionais* desse tipo de ação: um cálculo racional de alternativas de conduta dependeu não só de capacidades cognitivas, mas de certos requisitos emotivos, como o controle de impulsos momentâneos e a aptidão para adiar gratificações imediatas em favor de ganhos futuros, formas de “economia dos afetos” sem as quais não seria possível planejar racionalmente as próprias ações no médio e no longo prazo (1994b: 221).

Referências

ALVES, Élder Patrick Maia. “Norbert Elias”. In: LUÇAN, Solange; TELLES, Sarah Silva. (Org.). *Os sociólogos*. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/PUC-RJ, 2018.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômano*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BEJCZY, István P. *The cardinal virtues in the Middle Ages: a study in moral thought from the fourth to the fourteenth century*. Leiden: Brill, 2011.

BOURDIEU, P. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo/Porto Alegre : Edusp/Zouk, 2007.

_____. *O senso prático*. Petrópolis: Vozes, 2009.

BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. *An invitation to reflexive sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

ELIAS, N. *O processo civilizador. Vol.1*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994a.

_____ *O processo civilizador. Vol. 2*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994b.

_____ *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994c.

_____ *Mozart: sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____ *Os alemães*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____ *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____ *A sociedade de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização e outros textos (1930-1936)*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GRAVER, Margaret. "Commentary". In: CICERO, Marcus Tullius. *Cicero on the emotions: Tusculan disputations 3 and 4*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

HUSSERL, E. *Experience and judgment*. Evanston: NorthWestern University Press, 1973.

KILMINSTER, Richard. (2007) *Norbert Elias: Post-Philosophical Sociology*. London: Routledge.

KILMINSTER, Richard & MENNEL, Stephen. *Norbert Elias*. In: *Social theorists of the 20th century*. George Ritzer (ed.). Cambridge, MA: Blackwell, 2003.

KRIEKEN, Robert Van. *Norbert Elias: key sociologists*. London: Routledge, 1998.

LOCKWOOD, Thornton C. “Habituation, habit, and character in Aristotle’s Nicomachean Ethics”. In: SPARROW, T.; HUTCHINSON, A. *A history of habit: from Aristotle to Bourdieu*. Lanham: Lexington, 2013.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Rio de Janeiro: Cosac & Naify, 2003.

MINER, Robert C. “Acquinas on habitus”. In: SPARROW, T.; HUTCHINSON, A. *A history of habit: from Aristotle to Bourdieu*. Lanham: Lexington, 2013.

PAULLE, Bowen; HEERIKHUIZEN, Bart Van; EMIRBAYER, Mustafa. “Elias and Bourdieu”. *Journal of Classical Sociology*, 12(1): 69-93.

PINKER, Steven. *The better angels of our nature*. New York: Viking Books, 2011.

SPARROW, Tom.; HUTCHINSON, Adam. “Introduction”. In: SPARROW, T.; HUTCHINSON, A. *A history of habit: from Aristotle to Bourdieu*. Lanham: Lexington, 2013.

STEPHENS, William O. “The Roman Stoics on habit”. In: SPARROW, T.; HUTCHINSON, A. *A history of habit: from Aristotle to Bourdieu*. Lanham: Lexington, 2013.

WACQUANT, Loic. *Habitus*. In: *International Encyclopedia of Economic Sociology*. Milan Zafirovski (ed.). Londres, Routledge, 2004a.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Para citar este texto:

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>