

O QUE O CORPO TEM A DIZER PARA A TEORIA SOCIAL?

What does the body have to say to social theory?

SONEGHET, Lucas Faial¹

RESUMO

Argumentos em defesa do corpo como “ponto de vista”, “objeto importante” ou “perspectiva” nas Ciências Sociais vêm crescendo desde a década de 1990. Nesse artigo, discorro sobre o que precisamente o estudo do corpo diz para a teoria social, ou em outras palavras, qual é o potencial desse tópico no âmbito teórico das Ciências Sociais. Procuro explicar a emergência do corpo enquanto “objeto” e “perspectiva” analítica a partir de sua ambiguidade intrínseca, bem como da ambiguidade dos arranjos institucionais da modernidade ocidental. Então, discorro sobre as possíveis contribuições do corpo para temas como a relação entre ação e estrutura, e a construção da subjetividade.

Palavras-chave: corpo; teoria social; agência.

ABSTRACT

Arguments in defense of the body as a “point of view”, “important object” or “perspective” in the Social Sciences have been growing since the 1990s. In this paper, I discuss what precisely the study of the body has to say to social theory, or in other words, what is the potential of this topic in the theoretical scope of Social Sciences. I seek to explain the emergence of the body as “object” and analytical “perspective”, starting from its intrinsic ambiguity, as well as the ambiguity of institutional arrangements in western modernity. Afterwards, I explore the possible contributions of the body to themes such as the relations between action and structure, and the construction of subjectivity.

Keywords: body; social theory; agency.

¹ Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). <https://orcid.org/0000-0003-2905-3395>. Doutor em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ (PPGSA-UFRJ) e pós-doutorando em Sociologia do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE (PPGS-UFPE). Pesquisa nas áreas: morte e morrer, cuidado, saúde, teoria social, corpo e emoções. lucas_faial@hotmail.com

1. Introdução

A sociologia do corpo emerge como uma área distintiva de estudos nos países anglo-saxões na década de 1990 (Turner, 1992; Shilling, 1993) e partilha espaço com outras “viradas”, como a afetiva (Clough, 2008) e a prática (Reckwitz, 2002). Bryan Turner, um dos mais vocais defensores da centralidade do corpo na Sociologia afirmou que a “sociologia contemporânea tem pouco a dizer sobre o fato mais óbvio da existência, isto é, que seres humanos têm, e em alguma medida são, corpos.” (2008, p. 33). Em comum, as “viradas” propõe que há algo no tempo presente que justifica a emergência de tópicos outrora negligenciados, ao mesmo tempo que recuperam “clássicos” da disciplina que já demonstravam pioneiramente sua importância. É como se o corpo, as emoções, a prática, o espaço, dentre outros, estivessem sempre lá e só era preciso olhar.

Mais ainda, o corpo enquanto tópico marginalizado guardaria a chave para solucionar “dualismos” ou “cisões” persistentes da Sociologia como, por exemplo, natureza-cultura (Turner, 2008), realismo-constitutivismo (Evans, 2002) e agência-estrutura (Shilling, 1993). Na Antropologia, Thomas J. Csordas (1990, p. 5) dialogou com a psicologia e a fenomenologia para elaborar um “paradigma do *embodiment*”². Seu intuito era criar uma perspectiva metodológica para o estudo de dados já existente e que sugerisse novas questões de pesquisa no estudo do *self* e da cultura. O paradigma teria como característica central o “colapso das dualidades entre corpo e mente, sujeito e objeto” (Csordas, 1990, p. 7).

As aspirações são grandes, mas depois de quase quarenta anos³, o que o corpo trouxe de novo para a teoria social? Mais precisamente, podemos nos perguntar sobre que tipo de questões e caminhos de pesquisa foram abertos pela colocação do corpo no centro do palco. Para explorar essa questão, começo abordando alguns diagnósticos acerca da emergência dos estudos sociológicos do corpo. Por que uma sociologia do corpo surgiu nas últimas décadas do século XX? Assim, discuto a historicidade do objeto e as condições de sua emergência como forma de delinear seu suposto impacto na teoria social. Posteriormente, discorro sobre a diferença entre o corpo como *objeto* e como *perspectiva*. Então, aponto três temas da teoria social nos quais o estudo do corpo parece ter algo a contribuir.

2. A emergência do corpo

² O termo “embodiment” será traduzido daqui em diante como “corporeidade”.

³ Shilling (1993) e Freund (1990) identificam representantes do estudo sociológico do corpo na década de 1980.

Quando se conta a história do cânone sociológico, o corpo aparece tímido em contraste com seu lugar na antropologia em suas variações física e filosófica. Na primeira, especialmente no século XIX, a mensuração, comparação e classificação de partes do corpo humano, como crânios e mãos, estiveram na base de teorias sobre a diferença e igualdade na espécie humana, nas quais a hierarquização racial andava de mãos dadas com projetos coloniais (Williams e Bendelow, 2002, p. 10). Na segunda, a teoria das instituições de Gehlen (1988) parte da ideia de que seres humanos são seres incompletos, ou seja, não possuem o equipamento biológico necessário para lidar com o mundo no qual habitam. Por isso dependem de um longo processo de educação e treinamento, bem como de auto-controle e auto-correção para sobreviver. Se um animal “nasce sabendo” o que deve fazer, um ser humano depende da cultura e das instituições como substitutos ou suplementos necessários na ausência do instinto. Mary Douglas (1976) traz o corpo para a teoria antropológica dando-lhe status de sistema classificatório. Sua teoria do contágio toma o corpo com metáfora primária ou meio de classificação principal no estabelecimento dos limites da ordem cognitiva e social. Assim, retomou a ideia do corpo como metáfora da sociedade, que havia sido rejeitada por ser demasiado radicada em um débito da sociologia a disciplinas das ciências “duras” como a biologia, e colocou a análise do corpo no centro da teoria antropológica (Turner, 1991, p. 5).

Do lado da sociologia, modelos dualistas da humanidade com preconceitos de gênero e raça mal disfarçados aparecem na teoria do *homo duplex* de Durkheim:

Somos, portanto, realmente feitos de dois seres que estão orientados em sentidos divergentes e quase contrários, sendo que um exerce sobre o outro uma verdadeira preeminência. Tal é o sentido profundo da antítese que todos os povos conceberam mais ou menos claramente entre o corpo e a alma [...] (Durkheim, 1996 [1912], p. 276).

No corpo estariam as sensações e apetites, enquanto na alma, representação da sociedade, estariam a vida moral e intelectual. É possível distinguir um lugar para o corpo na base do pensamento de Marx, na medida em que a reprodução da vida, suas relações e meios, são fulcrais para a constituição de um modo de produção historicamente determinado. Engels (2010 [1845]) denunciou a miséria do proletariado urbano descrevendo os efeitos deletérios do trabalho perigoso e exaustivo, da má nutrição e das condições sanitárias no corpo.

A busca nos clássicos é operação comum na constituição de uma subárea da Sociologia e quando o assunto é o corpo, isso não é diferente (ver Le Breton, 2006). Todavia, há algum consenso em torno do peculiar crescimento de interesse no tema a partir das décadas de 1980 e 1990. No prefácio da coleção *Embodiment and experience: the existential ground of culture and*

self, Csordas pondera sobre a coincidência da “virada para o corpo” com o reconhecimento que a “condição pós-moderna é agora a condição instável de toda atividade intelectual” (1994, p. xi). É como se a instabilidade típica da pós-modernidade impulsionasse a busca por um solo estável na materialidade do corpo, só para que se descobrisse que esta não forneceria o conforto almejado. Na antropologia e nos estudos culturais, o “novo” objeto aparece na década de 1970 e depois no fim da década de 1980 na teoria feminista, teoria queer, crítica literária, história, filosofia e psicologia. Emily Martin, citada por Csordas (1994, p. 1), sugeriu que o interesse no corpo apareceria justamente no momento em que um tipo de corporalidade terminava e outra surgia, quando ocorriam grandes mudanças nas formas de organização e experiência do corpo no Ocidente. O contraste evoca aquele entre “modernidade” e “pós-modernidade”: se antes o corpo do discurso acadêmico e popular seria uma entidade fixa, material e biologicamente apreendida, agora estamos na fase do corpo em fluxo, transformado, construído e apreendido culturalmente. Essa mudança corresponde à processos de fragmentação, comoditização e intervenção tecnológica ligadas ao “capitalismo tardio”, à “cultura do consumo” e a novas formas “biopolíticas” de exercício do poder (Csordas, 1994, p. 2).

Bryan S Turner (1991, 2008) persegue uma longa genealogia da “submersão” do corpo na teoria social, voltando ao marxismo e ao cristianismo helênico. O foco não é necessariamente o lugar do indivíduo na cultura do consumo, nem a condição de incerteza epistêmica da pós-modernidade, mas uma inversão da velha dicotomia ocidental entre desejo e razão. Esta se transpôs na oposição entre civilização e desejo que moldou a teoria sociológica.⁴ Na tradição marxista, o materialismo fisiológico presente em Feuerbach foi rejeitado em favor do potencial emancipatório da razão, deixando o corpo de lado até que fosse recuperado na teoria crítica da Escola de Frankfurt, que integrou a psicanálise de Freud em uma crítica do capitalismo como forma de dominação racional que elide os aspectos sensuais, sensoriais e emotivos da vida humana. Essa equação é invertida em Foucault, que enfatiza o aspecto produtivo de poder e a natureza construída do desejo. A questão é retomada sob outro prisma na fenomenologia, que rejeita a dualidade cartesiana mente-corpo e constrói uma descrição da consciência que é “corporeidade e também intencional” (Turner, 2008, p. 56). De maneira geral, a sociologia permaneceu insensível às questões do corpo até que as teorias feministas trouxeram o “problema da diferenciação orgânica” de volta para a agenda (Turner, 1991, p. 11).

O clássico artigo de West e Zimmerman (1987) e o manifesto ciborgue de Donna Haraway

⁴ Uso os termos “teoria social” e “teoria sociológica” como sinônimos.

(1991) desestabilizaram as noções de natureza e cultura, recolocando o corpo como lugar tanto de opressão quanto de emancipação, uma superfície e uma inscrição, uma coisa e uma pessoa. A formulação dos corpos que “pesam”⁵ em Judith Butler (1993), por exemplo, reacendeu o debate sobre a relação entre materialidade e discursividade, inspirando críticas e uma tradição ainda viva de estudos sobre o gênero como performance e norma. Questões centrais para a teoria feminista como a representação dos corpos na indústria cosmética e de moda, o controle das práticas reprodutivas e a regulação médica do comportamento, já debatiam a centralidade do corpo antes de qualquer sistematização de uma “sociologia do corpo”.⁶ Shilling argumenta que o silêncio sobre o corpo nos “clássicos” da disciplina pode ser um efeito de sua posição enquanto homens, enquanto o surgimento de uma sociologia especializada no tema no fim do século XX pode ter a ver tanto com a teoria feminista, quanto com as reivindicações de movimentos feministas em torno das ideias de autonomia e controle sobre o próprio corpo (1993, p. 27-31).

Além do “feminismo de ‘segunda onda’”, Shilling elenca três outros fatores que explicam a emergência do corpo como objeto sociológico no fim do século XX: o envelhecimento populacional, o crescimento da cultura de consumo ligada a mudanças estruturais no capitalismo moderno e uma “crise” nas nossas certezas sobre os corpos. O aumento da longevidade em países de alta renda e, em alguma medida, em países de média renda como o Brasil, pode ser entendido como causa e consequência de processos sociais de controle e cuidado dos corpos. Um dos fatores determinantes na passagem para a “quarta onda epidemiológica”, na qual uma população cada vez mais envelhecida vive por anos com doenças crônico-degenerativas e um conjunto de comorbidades, é o avanço na tecnologia médica (Olshansky e Ault, 1986). Em outras palavras, a preocupação com a preservação e melhora do corpo ocasiona uma nova forma de viver e morrer, mais longa e adoecida (Kellehear, 2007, p. 201-205; Kaufman, 2015) que, por sua vez, justifica a necessidade de técnicas e tecnologias médicas de gestão do corpo. O segundo fator diz respeito ao foco no consumo, em particular de bens e serviços que promovem uma melhoria na “performance” do indivíduo, no capitalismo recente. O corpo é tanto “objeto para demonstração” quanto instância para “manifestações da personalidade” (Shilling, 1993, p. 35).

Por fim, com a lenta e progressiva dessacralização da vida social, e a posterior fragilização da autoridade do Estado-nação e das profissões médicas, não há mais autoridades que monopolizem o controle e a regulação dos corpos.⁷ Concomitantemente, a busca pelo significado

⁵ Tradução de “bodies that ‘matter’”.

⁶ Vale mencionar os trabalhos de Iris Marion Young (1980) e Kate Chernin (1983).

⁷ Para uma versão mais detalhada do argumento, ver Turner (1987).

da vida, antes centralizada nos rituais coletivos da religião ou garantida pela imagem da nação, torna-se cada vez mais privada. Diante da individualização do significado e da multiplicação de fontes de autoridade, não temos mais certeza sobre o que é o corpo, nem sobre o que fazer com ele, a despeito da multiplicação de meios de controlá-lo nos mínimos detalhes. Embora tenha sido um problema social em momentos e lugares diferentes – seja nas pestes da Idade Média, nas técnicas de governo e de saúde pública dos séculos XVII e XVIII na Europa, ou em epidemias e fomes ao redor do mundo – o corpo torna-se um problema sociológico quando muda seu “significado social” (Shilling, 1993, p. 30).

Em suma, a emergência do corpo como objeto de pesquisa e “perspectiva” no fim do século XX esteve ligada a transformações nas relações de gênero, nas concepções de gênero e sexualidade, na noção de indivíduo e nos regimes de construção do sujeito, e no modo de produção capitalista. Não há uma cadeia causal provável entre essas mudanças, todavia, sua concomitância no tempo pode indicar a existência de alguns processos subjacentes. Peter Wagner (1994) identificou dois modos de narrar a modernidade ocidental: um discurso de libertação e um discurso de disciplinarização ou repressão. De um lado, enfatiza-se o potencial emancipatório de arranjos institucionais como o mercado e o Estado democrático, de outro, os efeitos deletérios, alienantes e reificantes do capitalismo e das técnicas de controle e vigilância estatais. De um lado, está a modernidade como projeto de igualdade e liberdade, do outro, como projeto de dominação e eliminação da diferença. Como alternativa, Wagner narra a modernidade pela sua ambiguidade, em uma sucessão de crises ocasionadas pela fixação e desestabilização de práticas coletivas. Se nos determos no paradoxo do controle sobre o corpo de Shilling ou a dualidade desejo/razão de Turner, não seremos capazes de apreender a ambiguidade constitutiva tanto das instituições que, ao longo dos séculos, pretenderam vigência sobre a gestão, controle e cuidado dos corpos, quanto da própria corporeidade.

Como exemplo, tomemos as instituições de bem-estar social do Estado. Abram De Swaan (1988) narrou, em moda figuracionista, o surgimento de “arranjos coletivos compulsórios” voltados aos problemas sociais no bojo da modernidade europeia. O estabelecimento de um sistema educacional ou de um sistema de saneamento básico, por exemplo, dependeu da coletivização de bens outrora considerados pessoais, grupais ou familiares. Enquanto alguns cidadãos mais ricos poderiam arcar com o saneamento de suas casas, os efeitos deletérios da falta de saneamento no resto da cidade os afetavam direta e indiretamente pela propagação de doenças e pela dilapidação dos espaços públicos. Embora a análise de De Swaan seja centrada na Europa,

particularmente França e Alemanha, processos de coletivização semelhantes foram analisados por Gilberto Hochman (1993) no Brasil. Sendo assim, podemos reter um *insight* básico de De Swaan, presente também em pensadores como Foucault e Elias: as grandes instituições que lidaram com problemas do corpo ao longo da história não podem ser meramente caracterizadas pelo seu caráter repressivo e dominador, nem pelo seu potencial libertador e benéfico. Embora Foucault pareça escorregar para o discurso disciplinarizador, e as evidências para isso são fortes, vale lembrar que o mesmo defendeu ao longo de sua vida uma visão do poder como *produtivo*, pensando em como técnicas disciplinares, por exemplo, estabeleciam a possibilidade de relações do sujeito consigo mesmo.

Quando falamos da emergência do corpo como objeto, não estamos falando de uma novidade histórica sem precedentes, nem de mais uma repetição de velhos temas da teoria sociológica. Trata-se de uma nova atualização da ambiguidade constitutiva da vivência corporal, que é tanto objeto quanto sujeito, portanto presta-se tanto à análise empírica quanto pode servir de perspectiva a partir da qual se enxerga o mundo, em um momento de reconfiguração das práticas coletivas de cuidado e controle do corpo. Cuidado porque precisamos gerir, manter e reparar o corpo em suas relações com o mundo (Tronto e Fischer, 1990, p. 40) e controle porque ordenamos as relações sociais de modo a estabelecer constrições para uns e potencialidades para outros.

A essa ambiguidade do corpo, Merleau-Ponty (1968) chamou de “reversibilidade”: somos objetos e sujeitos, percebemos e somos percebidos, sensíveis e sencientes, dados à reflexão e tacitamente vividos, maleáveis e incontornáveis em nossa materialidade. O caráter reversível do corpo é configurado, modelado e compreendido de maneiras diferentes ao longo da história e, no final do século XX, a reconfiguração de práticas de dominação e autoridade – no âmbito das relações de gênero, no Estado de bem-estar social –, de alocação – na mudança do modo de produção capitalista pós-industrial – e de significação⁸ – nas mudanças relativas à concepção de sujeito, identidade e autonomia – trouxe atenção renovada ao corpo como *locus* privilegiado do poder, da vida material e da cultura. Uma mudança decisiva, porém, foi a avaliação crítica do próprio projeto de modernidade que havia, a princípio, relegado o corpo para o lado do “outro”: as mulheres, os escravos, os sujeitos colonizados, os pobres. Todos ligados aos instintos e desejos, à irracionalidade e ao perigo das paixões. Ao longo das décadas, tais divisões foram questionadas, reavaliadas e criticadas, a ponto de possibilitar, no âmbito das ciências sociais, uma reintegração do corpo enquanto objeto e perspectiva. Volta-se aqui à “dupla hermenêutica” da teoria social, isto

⁸ Me atendo aos três tipos de práticas elencados por Wagner (1994, p. 16).

é, os conceitos e representações construídos na sociologia são incorporados reflexivamente pelos sujeitos que, por sua vez, transformam-se e afetam os conceitos e representações da sociologia (Giddens, 1996, p. 17). Tem-se assim, no plano das transformações históricas, a reconfiguração das práticas voltadas ao controle, cuidado e gestão do corpo que recolocam sua reversibilidade intrínseca de maneira inédita, enquanto no plano das transformações teóricas, uma retomada crítica do legado restrito do cânone sociológico, que não pode mais deixar a corporeidade para os seus “outros”.

3. Agência e estrutura

O debate Agência/Estrutura se consagrou na teoria social a partir das reconstruções de Jeffrey Alexander, Anthony Giddens e Pierre Bourdieu nas últimas décadas do século XX. Em síntese, trata-se de uma querela em torno do peso relativo entre o aspecto agêntico e o aspecto estruturado da sociedade ou, nos termos de Talcott Parsons, do problema da ação e o problema da ordem. De um lado, a questão do que motiva os atores a agir de tal ou qual maneira, de outro, o problema de como uma ordem social é possível. Em vez de resumir a enorme literatura sobre o tópico, elenco algumas perspectivas em que o corpo está explicitamente incluso.

Michel Foucault é referência incontornável no tema. Na arqueologia dos saberes, na genealogia das instituições e na história da sexualidade, encontram-se respectivamente as condições de possibilidade da emergência do sujeito no discurso ocidental, as formas de sequestro, controle e condução do corpo (individual e coletivo), e as técnicas de construção de uma relação do sujeito consigo mesmo. Em todas essas frentes, Foucault (2017, p. 12) rejeita as filosofias do “sujeito” e da “consciência” para entender a subjetividade em termos da história dos discursos e técnicas que possibilitaram sua emergência, controle e modulação. O sujeito emerge no “procedimento de sujeição” por meio de técnicas e discursos de controle e vigilância que, ao fim e a o cabo, passam pelo corpo (Foucault, 1999, p. 33). A “maquinaria de poder” das instituições modernas, em especial a prisão, a escola e o hospital, captura o corpo e “o esquadrinha, o desarticula e o recompõe” (Foucault, 1999, p. 119). Mais ainda, o corpo é o terreno do investimento de poder em todas as suas modalidades: no poder soberano é uma superfície a ser marcada, no disciplinar é uma máquina maleável a ser recomposta com fins produtivos, na biopolítica é uma parcela natural de uma população com ritmos próprios que podem ser conduzidos e regulados. Da “potência da morte” do soberano à “administração dos corpos” e

“gestão calculista da vida”, o domínio somático se revela como substrato da história (Foucault, 1988, p. 131). Mais do que objeto, porém, há algum grau de reflexividade na relação entre sujeito e corpo que não prescinde de técnicas e discursos. Discorrendo sobre a noção de “carne” no cristianismo, Foucault argumenta:

“Creio que a técnica de interiorização, a técnica de tomada de consciência, a técnica do despertar de si sobre si mesmo, *em relação às suas fraquezas, ao seu corpo*, à sua sexualidade, à sua carne, foi a contribuição essencial do cristianismo à história da sexualidade.” (Foucault, 2006, p. 71)

Não se trata somente da imagem do corpo controlado, disciplinado e subjugado, que de fato aparece nos escritos do autor, mas de uma relação entre corpo e subjetividade que passa pela mediação de relações assimétricas de poder materializadas em técnicas e discursos. Embora seja plausível enxergar Foucault como um teórico da determinação (e produção) do sujeito pelas estruturas, é possível vislumbrar em sua obra a potência do corpo e da subjetividade como terrenos de disputa, portanto, de contingência.

Tal tensão entre corpo estruturado e estruturante, ou “corpo-poder” e “corpo-sujeito” (Crossley, 1996), também aparece na obra de Pierre Bourdieu. O sociólogo francês viu no corpo um espaço de reprodução da ordem a partir da inculcação de disposições nos agentes. Tal internalização produtiva da ordem não é atribuída somente às grandes instituições (a escola, a prisão, o hospital), mas advém também da “pressão ou a opressão, contínuas e por vezes despercebidas, da ordem ordinárias das coisas” (Bourdieu, 2001, p. 172). O problema da ação e da ordem é resolvido por Bourdieu através da *homologia entre habitus e posição no campo*, isto é, há uma afinidade entre as disposições subjetivas e a posição objetiva do sujeito no espaço social estruturado. O *habitus*, um sistema subjetivo de “estruturas internalizadas” e “esquemas de percepção, concepção e ação”, funciona como princípio gerador de práticas que permite, tacitamente, uma cumplicidade ontológica entre a ação, a percepção e a ordem do mundo social (Bourdieu, 1992, p. 60). Como críticos e críticas já apontaram, o esquema bourdiesiano tende à estagnação e ao privilégio da ordem estruturada (ver Dépelteau, 2008 por exemplo). Todavia, o próprio se defendeu de tais críticas argumentando que não é a teoria que é determinista, mas a própria lógica de produção das práticas pelo *habitus* e que é papel da sociologia crítica descortinar essa lógica de cumplicidade entre disposições subjetivas e estruturas objetivas a fim de libertar o sujeito da “ilusão de liberdade” (Bourdieu, 1990, p. 28). Sempre há espaço para criatividade e improviso, todavia, os limites à ação oriundos da estrutura têm raízes profundas na carne:

O corpo está no mundo social, mas o mundo social está no corpo (sob a forma de *hexis* e de *eidos*). [...] A relação dóxica com o mundo natal é uma relação de pertencimento e de posse na qual o corpo possuído pela história se apropria de maneira imediata das coisas habitadas pela mesma história. (Bourdieu, 2001, p. 185).

A *hexis* corporal é a durabilidade da ordem pelo corpo, ou a materialização das estruturas na carne. Enquanto ente vivo, o corpo também é dotado de paixões ou “libido”, nos termos de Bourdieu, logo não existe em passividade. Essa libido, ainda assim, é transformada e se traduz em “afetos socializados” (Bourdieu, 2001, p. 199).

Bourdieu e Foucault convergem na crítica à ideia do sujeito centrada na racionalidade, consciência e autossuficiência. Assim, sociologizam e historicizam o *cogito* cartesiano e razão kantiana, de modo que o aspecto construído da subjetividade vem à tona. No lugar da mônada, está um vetor ou uma forma historicamente constituída, atravessada de relações sociais assimétricas e simbolicamente forjada. O mesmo é válido para o corpo, que não é concebido como um objeto fechado e fisiológico, mas um terreno de disputas, uma superfície maleável e um *locus* de reprodução da vida social. Tanto um quanto o outro, porém, desembocam em um retrato demasiado determinista da relação entre corpo-agência-sujeito-estrutura, de modo que o aspecto criativo e potencial da corporeidade se perde de vista. Uma forma de entender essa tendência determinista é através da contraparte de seus argumentos: tanto um quanto o outro se opunham explicitamente à pressuposição de que o sujeito e a consciência seriam entes a-históricos (mais enfatizado em Foucault) e a-sociais (mais enfatizado em Bourdieu). Embora Bourdieu dialogasse com Merleau-Ponty, adotando a ideia de que a percepção é sempre incorporada, rejeitou a fenomenologia do mesmo pela ausência de cariz sociológico. Em outras palavras, é necessário partir da percepção e da ação corporificadas, mas é igualmente imprescindível localizar esse corpo em um espaço social estruturado. Semelhantemente, Foucault reconhece a centralidade do corpo nos regimes de poder que analisa, mas nega qualquer postura substancialista que postulasse a existência de um ente material com propriedades distintas daquelas outorgadas a ele pelo conjunto de relações de força em um momento histórico. Assim, o corpo histórico e o corpo social tomam precedência sobre o *corpo vivido*, dotado de propriedades específicas de agência.

Essa característica do corpo é ressaltada nas obras de Maurice Merleau-Ponty e Margaret Archer, por vias radicalmente distintas. Merleau-Ponty parte de uma crítica às teorias behavioristas e intelectualistas da ação e da percepção. A percepção, argumentou o filósofo, não pode ser adequadamente compreendida pelo modelo intelectualista ou mentalista, segundo o qual

conteúdos empíricos são impressos na superfície da mente na forma de ideias e representações ou vice-versa. Quanto à ação, esta é sempre, desde o princípio, incorporada e, ao mesmo tempo, inteligente, habilidosa e criativa. Parte-se de um ser-no-mundo que é um corpo-no-mundo. Nosso corpo é a “ancoragem” do sujeito no mundo através do *senso prático* que adquirimos na existência (Merleau-Ponty, 2012, p. 146). Diferente do *senso prático* bourdieusiano, que remonta à cumplicidade ontológica entre *habitus* e estruturas, Merleau-Ponty fala de um modo pré-consciente e pré-discursivo de estar-no-mundo que não deixa de ser relevante após a aquisição da linguagem, dos papéis sociais e dos hábitos. Se para Foucault o exercício do poder é a conduta das condutas, ou a ação sobre as ações, é preciso pressupor um substrato dotado de potencialidades que não foram concedidos por processos de “socialização” ou “disciplinarização”. Em outras palavras, afirmar a maleabilidade do corpo é afirmar sua materialidade e sua potencialidade, isto é, sua característica reversível. É evidente que ações e percepções não ocorrem em um vácuo de relações sociais e esquemas culturais, como o próprio Merleau-Ponty reconhece (2012, p. 379). Todavia, seria imprudente presumir que, uma vez “socializado” ou “historicizado”, o corpo (e o sujeito) tornam-se meros aparatos de reprodução da ordem social.

É por esse caminho que Margaret Archer desdobra sua crítica às versões “conflacionárias” e deterministas da teoria da agência. O problema de explicações como de Bourdieu e Foucault seriam a pressuposição de que os seres humanos habitam somente o mundo social. Em uma feroz crítica à Rom Harré, Archer elenca “três problemas apresentados pelo corpo” para teorias que insistem seja na constituição sociológica ou discursiva do sujeito e da agência: primeiro, há fontes fisiológicas para o senso de si mesmo, segundo, há muito aprendizado que ocorre fora da “arena social” e, terceiro, seres humanos adquirem conhecimento prático que não é linguístico (2000, p. 112). Além do mundo social dos discursos, papéis e estruturas, há o “mundo natural” – as relações corporificadas com o ambiente físico – e o “mundo prático” – relações entre sujeito e objeto. Archer recupera Merleau-Ponty para argumentar a favor da primazia das relações naturais e práticas centradas no corpo, que atravessa toda a existência como seu substrato material mais básico. Três propriedades centrais à agência humana estão calcadas na nossa existência corporificada: a capacidade de distinguir entre si mesmo e outro, ou entre o próprio corpo e outros corpos e objetos; a capacidade de se engajar consigo mesmo reflexivamente, isto é, de se perceber e agir sobre si; a possibilidade de encadeamento temporal através da sedimentação de hábitos corporais, adquiridos pela repetição de práticas. Sem distinguirmos, em alguma medida, o si mesmo do outro, não seríamos capazes de conceber

qualquer forma de relação ou de ação efetiva no entorno. Sem reflexividade, não seríamos capazes de repensar, ponderar e escolher como agir diante de uma dada situação. Sem a memória corporal do hábito, não teríamos um chão firme o suficiente para plantar um senso de continuidade do si mesmo ao longo do tempo.

Vale adicionar às propriedades acima o caráter *poroso* ou *aberto* do corpo, que está no ponto de partida da fenomenologia de Merleau-Ponty e foi recuperada por Turner (2008) e Butler (2004). Na esteira de Gehlen, a abertura primária do corpo humano ao entorno se conecta com a construção de “padrões intersociais de dependência e conexão” e instituições (Turner, 2008, p. 244). Mais ainda, tais padrões de relações e instituições são meios implícitos ou explícitos de gerir a vulnerabilidade corporal. Estamos sempre abertos a uma miríade de experiências possíveis, da agressão e eliminação ao “suporte físico às nossas vidas”, e esse leque de possibilidades é estruturado socialmente (Butler, 2004, p. 31). Não somos igualmente vulneráveis, mas todos somos iguais em sermos vulneráveis. Logo, não é plausível assumir um conceito de corpo enquanto entidade fechada e autocontida. Estamos desde o princípio atravessados pelo entorno de modo que a própria diferenciação entre si mesmo e outro, dada pela capacidade reflexiva e pela interação com o outro, é uma experiência posterior, por assim dizer, à experiência primária de mutualidade do corpo com o que está “além” dele. Embora essa característica da existência corporal seja pressuposto das análises socioantropológicas do corpo, é preciso ressaltá-la para evitar qualquer equívoco analítico, especialmente a reificação do “corpo” como entidade homogênea que nada mais é do que uma máquina de tradução entre estímulos e comportamentos pela via de processos internos.

Cabe retomar as possíveis contribuições de uma perspectiva sobre o corpo ao debate agência e estrutura. Na medida em que é local de inscrição das instituições, dos discursos e das estruturas, o corpo é também um substrato material dotado de maleabilidade e potencialidade inextricáveis.⁹ Logo, a instrumentalização de um discurso para a normalização dos corpos pressupõe a capacidade elástica destes de serem sujeitados e sujeitos. Assim, a “dualidade da estrutura” de Giddens (1979) não precisa ser explicada pela dúbia distinção entre “virtualidade” e “atualidade”¹⁰, mas pelo seu enraizamento real e concreto nos corpos e nas coisas, para lembrar Bourdieu. É uma propriedade do corpo, em alguma medida compartilhada por certos objetos, que sua suscetibilidade à manipulação e modulação está vinculada a sua potencialidade. Tal argumento

⁹ Norbert Elias (2000) abordou esse paralelo em sua discussão das mudanças nos padrões de autocontrole no processo civilizador.

¹⁰ Ver Archer (1982) para uma crítica mais robusta.

aparece de outra forma na ideia de “histerese” em Bourdieu e na exaustivamente debatida noção de “resistência” em Foucault. A cumplicidade ontológica entre estruturas e sujeitos, ordem e ação, deve ser substituída por um paralelismo de teor analítico: a instanciamento de estruturas, discursos e instituições em corpos se dá na condição de reversibilidade da corporeidade que, a depender do recorte temporal e da situação, pode ser efetivada de maneiras diversas. É preciso ressaltar que um corpo e uma estrutura social não são dotados das mesmas propriedades. Pelo fato inescapável da materialização de sistemas abstratos de papéis sociais e de discursos, firma-se uma relação entre a maleabilidade dos corpos – a suscetibilidade ao treinamento, à habituação e à disciplinarização – e a durabilidade das estruturas – a reprodução da ordem, a ubiquidade dos regimes de poder. Por outro lado, firma-se uma relação entre a potencialidade dos corpos – reflexividade, agência propositiva, continuidade temporal e porosidade – e a maleabilidade das estruturas, que podem ser retomadas, tensionadas e transformadas.

Não é necessário apostar em um argumento causal fundamentado na biologia para considerar a relevância da corporeidade. Certas propriedades da agência são calcadas no corpo, mas esse corpo não está em um vácuo de relações e não nasce fora de um contexto sociocultural. Ao longo da história, aspectos da composição biológica dos seres humanos como ossatura, tamanho do cérebro e altura se alteraram, graças em parte ao uso de ferramentas e à transformação humana dos ambientes, que exige novas adaptações e transformações. Ao abrir mão da fantasia de uma história de origem ou de um marco zero para a relação entre corpo e sociedade, pode-se imaginar uma trajetória entrelaçada na qual propriedades emergentes do corpo e da sociedade se afetaram de modos diversos ao longo do tempo. A separação entre natureza e cultura ou biológico e social, implícita em argumentos de tipo determinista biológico, deve ser reconsiderada à luz das questões discutidas até aqui.

4. Realidade e construção

Em resposta a um tipo de “nominalismo linguístico” que identificava em vertentes “pós-modernas” de pensamento, Bourdieu enfatizou a objetividade e materialidade das estruturas. Mesmo que sexo, raça e nação sejam construtos sociais, estão inscritos na “objetividade das instituições, ou seja, nas coisas e nos corpos” (Bourdieu, 2001, p. 132). Enquanto a divisão natureza e cultura esteja no cerne da tradição antropológica, a sociologia diferenciou-se firmemente da biologia e da psicologia, buscando para si um objeto próprio que não pode ser

explicado por causas naturais. A ideia da disjunção entre natureza e cultura esteve no centro de uma longa tradição no pensamento ocidental, que legou três proposições para a sociologia: a corporeidade humana cria constrições, mas também pode ser elaborada socioculturalmente; há contradições entre pulsões corporais e demandas socioculturais; os fatos “naturais” do corpo são vividos de maneira distinta a depender de certos traços como gênero e raça (Turner, 1991, p. 4-5).

Da década de 1980 em diante, afirmações desse tipo foram postas à prova diante de alguns questionamentos advindos dos estudos de ciência e tecnologia, como exemplificado na obra de Bruno Latour e Donna Haraway. A divisão mesmo entre natural e cultural deveria ser reconsiderada como uma *construção tipicamente moderna* que vem mostrando sinais de esgotamento. Não é por acaso que tais questionamentos emergem e se consolidam na mesma época em que o corpo aparece em todo lugar nas ciências humanas e sociais. Pela abertura da teoria social ao corpo, adentram questões pressuposicionais acerca da natureza da realidade estudada: noções como estruturas, instituições, indivíduos, práticas, poder e sociedade são desconstruídas, recompostas ou descartadas. Como mencionado na segunda seção desse artigo, um dos fatores decisivos nessa conjuntura é a teoria feminista, pois colocou no centro do palco uma das categorias sociais mais “naturais”: o sexo.

Embora a querela em torno da virada ontológica e os debates sobre natureza e cultura tenham florescido na antropologia, algo resvalou na teoria sociológica na forma de uma tensão entre realismo e construtivismo, como visto no realismo crítico de Margaret Archer que reage ferozmente à “falácia epistêmica” de teorias pós-modernas. A teoria ator-rede de Bruno Latour encontra ecos na sociologia e na antropologia, oferecendo uma crítica radical a qualquer ideia de substâncias reais ou de níveis emergentes que não sejam o resultado da estabilização de conexões entre actantes em uma ontologia *flat*. O ponto não é, evidentemente, afirmar que o construído é real e vice-versa, como qualquer iniciado/iniciada nas ciências sociais poderá dizer com absoluta certeza. O debate de maior efeito pressuposicional (Alexander, 1982) se dá no âmbito da natureza dos objetos acerca dos quais a teoria social fala: o que é uma estrutura e um sujeito? O que é são as relações sociais e a sociedade? No que consiste um sistema? A partir de um diálogo com a teoria da performatividade de Judith Butler e a perspectiva ciborgue de Donna Haraway, pretendo argumentar acerca da contribuição do corpo a essas questões.

Butler parte da busca por uma descrição da relação entre linguagem e corpo que não aposta na redução de um ao outro. Contra a naturalização da matéria além do discurso, procura entender o “processo de materialização” que produz efeitos de “fronteira, fixidez, e superfície que

chamamos matéria” (1993, p. 9). O objetivo é retirar a materialidade do corpo e do sexo de seu lugar de “irredutibilidade”, onde está excluída do “processo de construção” (Butler, 1993, p. 28). A divisão entre ideal e material é ela mesma interna ao discurso, por isso deveríamos considerar os *atos de fala que postulam essa divisão* e não uma suposta materialidade pré-discursiva que a justificaria “de fora” da linguagem. Nessa reviravolta discursiva, a materialidade do corpo é um *signo* que o significa e, no mesmo ato, o materializa: “Nesse sentido, saber o significado de algo é saber como e porque importa [it matters], onde ‘importar’ [to matter] significa ao mesmo tempo ‘materializar’ e ‘significar’.” (Butler, 1993, p. 32).

A feitura de um corpo “feminino” e “masculino” resulta de um processo em que normas sobre o que é ser “feminino” e “masculino” são repetidas e performadas, de modo que certas características (cabelo, cromossomos, genitália) ganham “materialidade” e “significado” ao mesmo tempo. Em vez de uma substância pré-discursiva, o corpo é o efeito iterativo dos atos de nomeação e citação ao longo do tempo. A “citação” da norma (ser menina ou menino) deve ocorrer sempre porque é impossível, no limite, corresponder-se com ela. Tal argumento já foi criticado por ser demasiado idealista, ignorando a experiência vivida do corpo material e a resistência oferecida pela matéria (ver Kirby, 2002). Em sua obra mais recente, Butler (2004) parece reconhecer algum grau de autonomia ao corpo em sua materialidade com o conceito de vulnerabilidade, mencionado anteriormente. Aparte de leituras mais generosas, o argumento de Butler tornou-se sinônimo de um construtivismo radical que abandona a materialidade do corpo e das coisas. É com foco na materialidade que Donna Haraway (1991) escreveu seu Manifesto Ciborgue.

A bióloga de formação aponta para três rompimentos de fronteira no século XX que permitiram o momento da emergência do ciborgue: entre humanos e animais, entre organismos e máquinas, entre físico e não físico. Em verdadeiro estilo pós-humanista, Haraway critica alguns “dualismos persistentes na tradição ocidental” como natureza/cultura, mente/corpo, realidade/aparência e idealismo/materialismo, a partir da possibilidade aberta pelo avanço de microeletrônicos e tecnologias de informação. Estes dualismos estiveram no coração de lógicas de dominação de vários tipos, mas podem ser desestabilizados pela potência perturbadora da “cultura high-tech” (Haraway, 1991, p. 172). O ciborgue, enquanto criatura quimérica e fronteira, não está amarrado a dualismos nocivos, nem a uma ou outra luta específica (contra o capitalismo, o patriarcado ou o racismo), portanto, é capaz de forjar conexões e coalizões por relações de afinidade na diferença. Mais ainda, a teoria ciborgue vislumbra a possibilidade da superação entre

organismo e tecnologia que, em última análise, subverteria os regimes de dominação do corpo (Haraway, 1991, p. 177).

O que fazer com o corpo na teoria social, quando este é definido como o alvo primário de regimes de opressão e dominação de gênero? Butler e Haraway procuram, por caminhos diferentes, incorporar a materialidade do corpo sem arriscar o essencialismo típico de descrições naturalistas do sexo que estiveram e estão na base de tantas visões nocivas e limitadas sobre mulheres. Butler fala de corpos que “pesam”, “importam” e tem “matéria”, mas cuja materialidade é ela mesma artefato do discurso. De nada adianta falar do material, pois qualquer fala já é, a princípio, um corte discursivo, uma seleção de sentido no campo dos possíveis, uma categorização e uma normalização. A própria divisão entre algo material e algo ideal ou discursivo estaria fundada no discurso e é nele que se encontra a materialidade dos corpos. Haraway, por sua vez, procurou desorganizar e desorganizar o corpo, apostando na superação da dicotomia organismo/tecnologia como caminho para superar outros pares igualmente indesejáveis, como natureza/cultura, corpo/mente, entre outros.

Como se em efeito cascata, a superação de um dualismo levaria ao fim dos demais, bem como de todas as mazelas supostamente associadas a estes. Além de aparecer do lado oposto da “tecnologia” no caso do ciborgue, o corpo pode aparecer como “outro” da mente ou das ideias, se posto como equivalente à matéria. Com o processo de naturalização de diferenças de gênero, acompanhado da vinculação das mulheres a uma série de traços negativos, não surpreende que a teoria feminista tenha uma relação ambivalente com o corpo enquanto conceito e objeto. Em contraste com a rejeição da materialidade do corpo como *locus* de opressão, houve também aquelas que celebraram e afirmaram o corpo, positivando suas características “naturais”. Para além da distinção entre sexo e gênero, autoras como Butler e Haraway questionaram a própria estabilidade suposta do “sexo” e do “organismo” em sua “naturalidade”, mirando o caráter construído da matéria. Em busca de recuperar algo da experiência *vivida* do corpo, pensadoras como Iris Marion Young (1980), Grosz (1994), e Lenon, Arnal e Jagger (2012), procuraram fazer a ponte entre uma descrição fenomenológica do corpo e uma crítica dos regimes de poder que nele incidem.

No clássico “Throwing Like a Girl”, Young “sociologiza” o corpo fenomenológico da filosofia de Merleau-Ponty com o conceito de técnicas corporais de Mauss. Em vez de corpos femininos ou masculinos, fala de *modalidades de existência corporal* que são adquiridos ao longo do tempo e, por isso mesmo, não são instáveis ou essenciais. Young oferece outra leitura da ideia

de performatividade de Butler que não toma a materialidade como epifenômeno do discurso, mas que coloca no centro o vínculo primário do corpo com o ambiente. Retoma Merleau-Ponty em sua ideia do corpo como um misto de “imanência e transcendência” – algo passivo e ativo, afetável e afetante – para argumentar que as possibilidades de transcendência, isto é, de agir no mundo, de se projetar e escolher intencionalmente, são estruturadas de acordo com gênero. Desse modo, o corpo feminino experimenta uma “transcendência ambígua”, pois nunca deixa de ser pesadamente imanente (Young, 1980, p. 145).

Grosz (1994) procura uma descrição dos corpos sexuais que não fique refém de um biologismo determinista nem de um discursivismo igualmente determinista. O corpo deve ser entendido como terreno de que está no limite tenso entre binários, mostrando sua tangibilidade em face ao imaterial e sua imaterialidade em face ao naturalismo. Pressupõe-se então uma noção da biologia como “materialidade aberta” e do corpo como algo além de uma mera página em branco: “O tipo de modelo que tenho em mente não é simplesmente um modelo de uma imposição ou inscrição em um papel em branco, uma página que não tem ‘textura’ ou resistência própria.” (Idem, p. 191).

Em espírito semelhante, Lennon, Arnal e Jagger (2012, p. 3) procuram dar atenção à “inter-implicação do discursivo e do material na qual não há prioridade para qualquer lado”. O “materialismo” de Haraway, argumentam, foi bem-sucedido ao reclamar um papel ativo para a matéria nessa relação. Mais uma vez, a fenomenologia de Merleau-Ponty é evocada para uma noção da corporeidade como força dinâmica e não como mero receptáculo do social. Mais ainda, trata-se de pensar co-constituição do social e do corporal, do discursivo e do material, a partir de uma corporeidade significativa, que está marcada por “imagens corporais ou imaginários corporais, e pelas morfologias de nossos corpos e do mundo nos termos em que o experienciamos” (Lennon, Arnal e Jagger, 2012, p. 4). O sujeito corporificado é formado em seus encontros com o mundo material e com a linguagem, até porque não há encontro imediato (sem mediação simbólica) com o mundo, nem linguagem que prescindia de um substrato material. Não se deve, todavia, imaginar a corporeidade como estado harmônico de existência em que o corpo, a linguagem, o social e o mundo natural se encontram entrelaçados e em cadência igual. Antes, a tensão entre “corpo para si” e “corpo para os outros” torna-se a cola entre descrições fenomenológicas e pós-estruturalistas. O outro aparece na tradição pós-estruturalista como fonte de julgamento, categorização e normalização que se manifestam no corpo. Do outro lado, a fenomenologia pensou a intersubjetividade como fonte de uma subjetividade que se forma ao

mesmo tempo e através do desenho de fronteiras corporais e imagens corporais. O outro é a força da disciplina, o braço da violência e o veículo da exploração, mas também é o par significativo, o parceiro de diálogo e o semelhante na comunidade, que constitui nossos corpos e a nós mesmos como alvos de “práticas normativas classificatórias”, quanto como faísca da “possibilidade de práxis intencional” direcionada à mudança (Lennon, Arnal e Jagger, 2012, p. 06) em uma relação de mão dupla.

5. Conclusão

Os dois pares conceituais apresentados nesse artigo são inextricáveis da teoria social. A dualidade entre agência e estrutura reporta-nos aos clássicos problemas da ordem e da ação, e das relações sujeito-objeto. A sociologia tomou para si a tarefa de criticar a “tradição utilitária-atomística-individualista”, bebendo da fonte da filosofia moral e prática antes dela para insistir na constituição mútua entre sujeito e “outro” (Vandenberghe, 2017, p. 93). A dualidade “realidade X construção” não é tão evidente na história da sociologia. Poder-se-ia pensar que questões sobre a natureza última do “social” na sociologia partiram de uma adoção da rígida e implícita dualidade entre natureza e cultura, a qual foi amplamente problematizada na antropologia (Turner, 1991, p. 8-9). Porém, não houve teoria social que não disse algo sobre a “natureza” do ser humano enquanto ser social. Max Weber inquiriu sobre os tipos históricos de humanidade e se perguntou sobre as consequências da modernidade para o pleno florescimento das faculdades humanas, enquanto Karl Marx investigou a natureza histórica do humano do ponto de vista das distorções trazidas pelo capitalismo, por exemplo, a alienação do ser em relação a si mesmo (Chernilo, 2017, p. 5). Dizer que o ser humano é um ser social é afirmar algo acerca de sua *natureza construída* ou, em outras palavras, da sua *realidade artificial*.

Tomando essas dualidades, o corpo foi apresentado como território no qual se dobram, desdobram e se transformam. A realidade do corpo parece ser justamente “aquilo que nunca pode ser totalmente englobado nos nossos construtos imaginários” (Graeber, 2015, p. 28), isto é, a experiência corpórea de ser um corpo que Merleau-Ponty, dentre outros, tentaram captar, parece resistir à captura conceitual definitiva. Enquanto seres humanos, temos a capacidade de reflexão, mas não somos totalmente transparentes a nós mesmos, e temos a capacidade de observar o mundo, mas este nunca aparece transparente e totalmente rendido a nossas observações. A teoria social transita na ambivalência existencial do humano que é sujeito de si e objeto do outro, sujeito

para o outro e objeto para si. O que o corpo tem a dizer, então, para a teoria social, se só recoloca problemas já por ela abordados? Ora, justamente por reconduzir a sociologia a algumas de suas questões fundantes, o corpo e a perspectiva corporificada empurraram a teoria social em direção a novos rumos, enquanto recuperam aquilo que há de específico nessa forma de conhecimento. Os debates em torno do que o corpo é de qual é seu lugar na vida social são, em última instância, sobre as “propriedades relacionais centrais da nossa humanidade” que não devem ser entendidas nem como dois lados de uma moeda nem como dois pontos em um contínuo (Chernilo, 2017, p. 21-22). Através da discussão dessas propriedades, a teoria social se engaja, em última instância, com uma questão sobre seu propósito e sua razão de ser. A teoria social seria, então, um esforço sistemático para lidar com a inefável reversibilidade de ser um corpo humano no mundo e com as formas históricas de lidar com essa condição.

No debate sobre agência e estrutura, o que está em jogo não é somente uma descrição acurada das instâncias em que os sujeitos são determinados ou que agem sobre as estruturas, mas também uma pergunta existencial de carga normativa acerca de que tipo de sociedade vivemos. Somos uma sociedade que oprime, disciplina e esmaga seus indivíduos? Ou somos uma sociedade na qual cada um é capaz de escolher e agir eficazmente em suas escolhas? Quais são as possibilidades de transformação social em uma determinada conjuntura? Tais questões não são meramente descritivas, mas colocam a teoria social diante do papel muitas vezes desconfortável de assumir seus compromissos normativos, mesmo que para abandoná-los. Semelhantemente, no debate sobre a realidade e construção, questiona-se acerca dos fundamentos mesmos do real e da nossa parte nele: somos capazes de transformar aquilo que dizem ser a “realidade dos fatos” ou somos vítimas destes? Há alguma instância maior, mais “real”, a que podemos recorrer ou todo aspecto do real – valores, costumes, ideias e mesmo fatos – é arbitrário e limitado?

No corpo, questões como estas ganham carne e peso existencial, pois é aí que os pares conceituais da teoria social se tornam questões urgentes da vida cotidiana. Na teoria da performatividade de Butler ou no estruturalismo construtivista de Bourdieu, confrontamo-nos com a profunda materialidade dos discursos e das relações sociais, que se encarnam e se reproduzem a despeito de nossa vontade, tornando-nos estranhos para nós mesmos. Na morfogenética de Archer e na “ciborgenética” de Haraway, nos reencontramos com a cumplicidade entre o humano e o natural, o orgânico e o artificial, de modo que nos descobrimos mais complexos e múltiplos do que nossos papéis ou interações sociais, sempre em excesso daquilo que possa nos determinar. O

corpo, assim como o real, reverbera e escapa de nossos construtos e ferramentas analíticas, forçando-nos vez após outra a pensá-los a partir da carne.

Referências

- ALEXANDER, J. C. (1982). *Theoretical logic in sociology, vol. I: Positivism, Presuppositions, and Current Controversies*. Los Angeles: University of California Press.
- ARCHER, M. S. (2000). *Being human: The problem of agency*. Londres: Cambridge University Press.
- BOURDIEU, P. (1990). *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense.
- BOURDIEU, P. (1992). *The Logic of Practice*. California: Stanford University Press.
- BOURDIEU, P. (2001). *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BUTLER, J. (1993). *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*. Nova Iorque: Routledge.
- BUTLER, J. (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Nova Iorque e Londres: Routledge.
- BUTLER, J. (2004). *Precarious life: The powers of mourning and violence*. Nova Iorque: Verso Books.
- CHERNILO, D. (2017). *Debating humanity: towards a philosophical sociology*. Nova Iorque: Cambridge University Press.
- CHERNIN, K. (1983) *Womansize: The Tyranny of Slenderness*. Londres: The Women's Press.
- CLOUGH, P. T. (2008). The affective turn: Political economy, biomedica and bodies. *Theory, culture & society*, 25(1), 1-22.
- CSORDAS, T. J. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18(1), 5-47.
- CSORDAS, T.J. (1994). Introduction: the body as representation and being-in-the-world. In T.J. Csordas (Ed.). *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self* (pp. 1-24). Londres: Cambridge University Press.
- DE SWAAN, A. *In care of the state*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- DÉPELTEAU, F. (2008). Relational thinking: A critique of co-deterministic theories of structure and agency. *Sociological theory*, 26(1), 51-73.
- DOUGLAS, M. (1976). *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva.
- DURKHEIM, E. (1996). *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes.

- ENGELS, F. (2010). *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Boitempo.
- EVANS, M. (2002). Real bodies: An introduction. *Real bodies: A sociological introduction*, 1-13. Nova Iorque: Palgrave Macmillan.
- FOUCAULT, M. (1988). *História da Sexualidade, vol. I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- FOUCAULT, M. (1999). *Vigiar e punir: Nascimento da prisão*. Petrópolis: Editora Vozes.
- FOUCAULT, M. (2006). *Ditos e Escritos V - Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. (2017). *Subjectivity and truth: lectures at the College de France, 1980-1981*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan.
- FREUND, P. E. (1990). The expressive body: a common ground for the sociology of emotions and health and illness. *Sociology of health & illness*, 12(4), 452-477.
- GEHLEN, A. (1988). *Man, His Nature and Place in the World*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- GIDDENS, A. (1979). *Central problems in social theory: Action, structure, and contradiction in social analysis*. California: University of California Press.
- GIDDENS, A. (1996). *Novas regras do método sociológico: uma crítica positiva às sociologias interpretativas*. Lisboa: Gradiva.
- GRAEBER, D. (2015). Radical alterity is just another way of saying “reality” a reply to Eduardo Viveiros de Castro. *HAU: journal of ethnographic theory*, 5(2), 1-41.
- GROSZ, E. (1994). *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Indianapolis: Indiana University Press.
- HARAWAY, D.J. (1991). *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. Nova Iorque: Routledge.
- HOCHMAN, G. (1993). Regulando os efeitos da interdependência: sobre as relações entre saúde pública e construção do Estado (Brasil 1910-1930). *Revista estudos históricos*, 6(11), 40-61.
- KAUFMAN, S. R. (2015). *Ordinary medicine: extraordinary treatments, longer lives, and where to draw the line*. Durham e Londres: Duke University Press.
- KELLEHEAR, A. (2007). *A social history of dying*. Londres: Cambridge University Press.
- KIRBY, V. (2002). When all that is solid melts into language: Judith Butler and the question of matter. *International Journal of Sexuality and Gender Studies*, 7, 265-280.
- LE BRETON, D. (2006). *A Sociologia do Corpo*. Petrópolis: Editora Vozes.
- LENNON, K., Gonzalez-Arnal, S., & Jagger, G. (2012). Introduction. In S. Gonzalez-Arnal, G. Jagger, & K. Lennon (Eds.), *Embodied selves* (pp. 1-11). Springer.

MERLEAU-PONTY, M. (1968). *The visible and the invisible*. Evanston: Northwestern University Press.

MERLEAU-PONTY, M. (2012). *Phenomenology of Perception*. Nova Iorque: Routledge.

OLSHANSKY, S. J., & Ault, A. B. (1986). The fourth stage of the epidemiologic transition: the age of delayed degenerative diseases. *The Milbank Quarterly*, 355-391.

RECKWITZ, A. (2002). Toward a theory of social practices: A development in culturalist theorizing. *European journal of social theory*, 5(2), 243-263.

SHILLING, C. (1993). *The Body and Social Theory*. Londres: Sage Publications.

TRONTO, J.C., & Fischer, B. (1990). Toward a Feminist Theory of Caring. In E.K. Abel & M.K. Nelson (Eds.) *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives* (pp. 35-62). Albany: SUNY Press.

TURNER, B.S. (1987). *Medical Power and Social Knowledge*. Londres: Sage Publications.

TURNER, B.S. (1991). Recent developments in the theory of the body. In M. Featherstone, M. Hepworth, B.S. Turner (eds.), *The Body: social process and cultural theory*. (p. 1-35). Londres: Sage Publications.

TURNER, B.S. (1992). *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*. Londres: Routledge.

TURNER, B. S. (2008). *The body and society: Explorations in social theory*. Londres: Sage.

VANDENBERGHE, F. (2017). Sociology as moral philosophy (and vice versa). *Canadian Review of Sociology/Revue canadienne de sociologie*, 54(4), 405-422.

WAGNER, P. (1994). *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*. Nova Iorque: Routledge.

WEST, C., & ZIMMERMAN, D. H. (1987). Doing gender. *Gender & society*, 1(2), 125-151.

WILLIAMS, S.J., & BENDELOW, G. (2002). *The lived body: sociological themes, embodied issues*. Taylor & Francis e-Library.

YOUNG, I. M. (1980). Throwing like a girl: A phenomenology of feminine body comportment motility and spatiality. *Human studies*, 3(1), 137-156.