

HOMINES IN EXTREMIS: O que pesquisadores-lutadores nos ensinam sobre o habitus^{1* 2**}

Loïc Wacquant³

Resumo

Utilizo aqui a coletânea de *etnografias carnavais* das artes marciais e esportes de combate, organizada por Raul Sanchez e Dale Spencer sob o título *Fighting Scholars* (2013), para chamar atenção para a fecundidade do uso do conceito de habitus como objeto empírico (*explanandum*) e como método de investigação (*modus cognitionis*). O estudo encarnado da incorporação dá suporte a cinco proposições que esclarecem equívocos persistentes sobre o habitus e fortalecem a teoria disposicional da ação de Pierre Bourdieu: (1) longe de ser uma “caixa-preta”, o habitus é completamente aberto à investigação empírica; (2) a distinção entre habitus primário (genérico) e secundário (específico) nos permite capturar a maleabilidade das disposições; (3) o habitus é composto de elementos cognitivos, conativos e afetivos: categorias, habilidades e desejos; (4) o habitus nos permite transformar a carnalidade como problema em recurso para a produção do conhecimento sociológico, e (5) dessa maneira, perceber que todos os agentes sociais são, assim como os lutadores, seres sofrendores, coletivamente engajados em atividades encarnadas encenadas em círculos de compromissos compartilhados.

1 Uma versão inicial desse texto foi publicada anteriormente como “Homines in extremis: The Lessons of Fighting Scholars.” Concluding chapter to Raúl Sanchez and Dale Spencer (eds.), *Fighting Scholars: Carnal Sociology after Body and Soul*, London and New York, Anthem Press: in press.

2 Tradução Nicole L. M. T. de Pontes

3 Loïc Wacquant é professor de sociologia na Universidade da Califórnia – Berkeley e Pesquisador do Centre Europeu de Sociologia e Ciência Política em Paris.

Palavras-chave

Habitus. Bourdieu. Corpo. Artes marciais. Sociologia carnal.

HOMINES IN EXTREMIS: The Lessons of Fighting Scholars.

Abstract

I use the collection of “carnal ethnographies” of martial arts and combat sports assembled by Raul Sanchez and Dale Spencer under the title *Fighting Scholars* to spotlight the fruitfulness of deploying habitus as both empirical object (*explanandum*) and method of inquiry (*modus cognitionis*). The incarnate study of incarnation supports five propositions that clear up tenacious misconceptions about habitus and bolster Bourdieu’s dispositional theory of action: (1) far from being a “black box,” habitus is fully amenable to empirical inquiry; (2) the distinction between primary (generic) and secondary (specific) habitus enables us to capture the malleability of dispositions; (3) habitus is composed of cognitive, conative and affective elements: categories, skills, and desires; (4) habitus allows us to turn carnality from problem to resource for the production of sociological knowledge, and (5) thus to realize that all social agents are, like martial artists, suffering beings collectively engaged in embodied activities staged inside circles of shared commitments.

Keywords

Habitus. Bourdieu. Body. Martial arts. Carnal sociology

Eis precisamente a função da noção de habitus que restitui ao agente um poder gerador e unificador, construtor e classificador, lembrando ainda que essa capacidade de

construir a realidade social, ela mesma socialmente construída, não é a de um sujeito transcendental, mas a de um corpo socializado, investindo na prática dos princípios organizadores socialmente construídos e adquiridos no curso de uma experiência social situada e datada. BOURDIEU, [1997] 2001, p. 167)

No livro *Fighting Scholars*, Raul Sánchez e Dale Spencer (2013) congregam um conjunto interdisciplinar e internacional de estudos de campo bastante ricos que abordam as artes marciais e os esportes de combate, escritos por pesquisadores que aprenderam e praticaram em primeira mão a arte corporal investigada. Essa coleção, bastante incomum tanto em seu estilo como em seu foco – pois abrange o boxe, kung fu, tae kwon do, jiu-jitsu brasileiro, a arte do kalarippayattu do sul da Índia, a prática defensiva praticada entre os negros Americanos, chamada 52 *handblocks*, aikido, muay thai – inspirou-se em *Corpo e Alma*, minha *etnografia carnal* da prática do boxe no gueto de Chicago (Wacquant, 2004a).⁴ *Fighting Scholars* foi concebido a partir de uma segunda publicação do meu artigo “Habitus as Topic and Tool” (Wacquant, 2009) onde esclareço como, através da imersão profunda, por um período de três anos, entre praticantes da Ciência Doce e posterior conversão, eu apliquei e ampliei, tanto metodologicamente quanto empiricamente, o conceito Bourdieusiano de habitus. O habitus é primeiramente o *assunto* da minha investigação: *Corpo e Alma* documenta a fabricação de “esquemas de

⁴ Noutro momento, caracterizei essa abordagem dessa maneira: “Uma sociologia carnal que não busca se situar fora ou acima da prática, mas no seu ‘momento de produção’ e requer nossa imersão, tão profunda e tão duradoura quanto possível, no espaço investigado. Requer ainda que nos submetamos à sua contingência e temporalidade específicas e que adquiramos as disposições incorporadas que ela demanda e nutre para que possamos entendê-la através da compreensão pré-cognitiva que define a relação do nativo com esse mundo – não como um mundo entre outros mas como seu “lar” (Wacquant 2005: 466).

percepção, apreciação e ação” (relembrando a definição particular de Bourdieu [1990: 14]) que definem o boxeador competente no cerne da academia. Mas a particularidade desse projeto se deve ao fato de que o *habitus* também é uma *ferramenta* de investigação: a aquisição prática daquelas mesmas disposições por parte do investigador serve como técnica para melhor penetrar nos seus processos de construção social e montagem. O aprendizado por parte do sociólogo é um modelo e espelho metodológico daquilo que os sujeitos empíricos do estudo têm que passar no seu processo de aprendizado. O sociólogo é levado a se aprofundar na compreensão daquilo que acontece com o sujeito nesse processo, trazendo à tona sua lógica interna e propriedades subterrâneas, procurando testar a robustez do *habitus* como guia para a investigação da conduta social.

Sou muito grato ao fato de *Corpo e Alma* ter servido como estímulo e inspiração para os estudos compilados em *Fighting Scholars*, já que minha intenção sempre foi defender o uso, e atrair outros estudiosos para o *estudo incorporado da incorporação* através de um exemplo prático – em vez de utilizar um postulado teórico ou uma súplica metodológica, o que nesse caso teria sido contraditório. Fico ainda mais satisfeito que as contribuições feitas nesse livro tenham ampliado o alcance e refinado os argumentos do meu livro em novas e diversas direções, conectando-os a perspectivas teóricas e agendas empíricas para além daquelas que eu busquei constituir na minha etnografia dos mecanismos sociais e do magnetismo vivo das artes marciais como forma de arte corporal plebeia no gueto negro Americano (Wacquant 2004a).

Fighting Scholars traz uma compilação de material de primeira linha e análises precisas de extremo interesse não somente para sociólogos da prática e incorporação dentro do campo específico dos esportes, como também para estudantes de áreas mais gerais tais como disciplinamento, violência, gênero, religião, emoções, reflexividade, assim como da

metodologia do trabalho de campo e epistemologia social, já que a análise apresentada se baseia no olhar aprofundado sobre as artes marciais e os esportes de combate através do enfoque da aprendizagem, que inevitavelmente aborda questões em todas essas áreas.⁵ O livro também demonstra a riqueza do uso do *habitus* tanto como objeto empírico (*explanandum*) quanto como método de investigação (*modus cognotionis*), buscando dar suporte a cinco proposições centrais que, em conjunto, fortalecem e enriquecem a teoria da ação disposicional de Pierre Bourdieu.

1. **O *habitus* é completamente aberto à investigação empírica:** *Fighting Scholars* neutraliza de maneira convincente uma crítica bastante reproduzida, mas quase nunca bem elaborada, de que o *habitus* é uma “caixa-preta” que desorganiza a análise das condutas sociais, apaga a história e aprisiona a prática numa reprodução sem fim das estruturas sociais. Essa reclamação já vem sendo repetida por mais de três décadas (ver, por exemplo, Connell 1983: 151; Elster 1983: 106; Boudon 1998: 176; King 2000; Liechty 2002: 22; Boltanski 2003; Mouzelis 2004: 109; Harris 2007: 237; Akram 2013: 57-59) de forma habitual por estudiosos que aparentam não ter percebido três fatos obviamente contrários a essa ideia. Em primeiro lugar, Bourdieu começou a utilizar *habitus* nos seus trabalhos de juventude, sobretudo nas etnografias sobre honra, parentesco e poder na Argélia e Beárn, como forma de dar conta das injunções culturais e transformações sociais nessas regiões e não para explicar suas congruências culturais e reprodução social

⁵ Prova disso é que a mesma lista de temas pode ser encontrada, vertical ou horizontalmente, na coleção, bem mais discursiva, organizada por Farrer e Whalen-Bridge (2012), intitulada *On Martial Arts as Embodied Knowledge* e em artigos compilados no número temático da *Actes de la recherche en sciences sociales* sob o título “Martial Arts and Combat Sports” (n. 79, Setembro 2009), onde se discutem a comercialização da luta livre, a adaptação do vale tudo brasileiro na Bolívia, a codificação dos esportes de combate na Ásia, as transformações de gênero causadas pela entrada das mulheres no boxe e os usos sociais do *pencak silat* pelo exército da Indonésia.

(Wacquant 2004b). Segundo, o *habitus* sozinho nunca gera uma prática específica: é preciso que haja *uma conjunção entre disposição e posição*, capacidade subjetiva e possibilidade objetiva, *habitus* e espaço social (ou campo) para produzir uma dada conduta ou expressão⁶. Esse encontro entre agente hábil e mundo grávido gera a possibilidade de condutas da perfeita a imperfeita, da concordante à discordante, da frutífera à infrutífera. Terceiro, e ainda seguindo o mesmo caminho, as disposições dos agentes demonstram níveis variáveis de integração interna devido a sua aquisição em situações e períodos de tempo diversos que vão de maneira abrupta e extensiva de um polo a outro no espaço social e também de encontro a um cosmos (campo) que passa por mudanças sutis, mas transformadoras, sujeitando os agentes a pressões e possibilidades heterogêneas (como sucedeu à sociedade colonial destruída pela guerra de libertação nacionalista a partir da qual Bourdieu começou a construir seu modelo de ação). Essa é a razão pela qual Bourdieu insiste ([1997] 200: 195, 198) que “o *habitus* não é necessariamente adaptado [à situação], nem necessariamente coerente”; ele pode ser “desmembrado por contradições e divisões internas”; e “pode ter suas falhas, momentos críticos de perplexidade e discordância” quando produzirá práticas inéditas e discordantes. Tudo isso implica que o *habitus* deve ser estudado através de seu processo de formação e de suas manifestações existentes em vez de ser previamente definido por decreto analítico.

De fato, longe de ser um “*deus ex machina* teórico” (DiMaggio 1979: 1464) que nos mantém aprisionados por um obscurantismo

⁶ “As disposições não conduzem de modo determinado a uma ação determinada: elas só se revelam e se realizam em circunstâncias apropriadas e na relação com uma situação.” “Pode então ocorrer que elas permaneçam sempre em estado de virtualidade” ou podem “se manifestar em práticas diferentes, até opostas, segundo a situação.” Já que “o princípio da ação não é um sujeito... nem muito menos um meio... [ele] reside na cumplicidade entre dois estados do social, entre a história tornada corpo e a história tornada coisa.” (Bourdieu 1997 (2000): 183, 184).

conceitual, o habitus é um convite à investigação da *constituição social do agente*. Ele não é uma resposta ao problema da ação – ultimamente substituído por uma categoria igualmente enigmática, “agência” – e sim um questionamento, ou melhor, uma *incitação* empírica: um sinal que aponta para a necessidade metodológica de *historicizar o agente concreto*, inserido numa situação concreta através da reconstrução do conjunto de disposições duráveis e transponíveis que conformam e comandam seus pensamentos, seus sentimentos e sua conduta.

Existem três maneiras de observar a formação do sistema estratificado de esquemas que compõem o habitus. A primeira, *sincrônica e indutiva*, é traçar as conexões entre padrões de preferências, expressões e estratégias sociais dentro e através dos espaços de atividade buscando inferir sua matriz compartilhada. Essa é a abordagem seguida por Bourdieu, por exemplo, em seu estudo inicial sobre “The Sentiment of Honor” entre os Kabyle (Bourdieu 1966) e na sua investigação posterior acerca da classe dominante em *The State Nobility* (Bourdieu [1989] 1996). A segunda, *diacrônica e dedutiva*, é mapear as trajetórias sociais dos agentes para reconstruir o sequenciamento e a sedimentação das camadas de disposições num período de tempo, da qual o caso mais paradigmático é a sociografia da pequena burguesia oferecida em *A Distinção* (Bourdieu, [1979] 1984: 318-371). A terceira, *experimental*, foi utilizada em *Corpo e Alma* e também pelos autores que contribuíram para *Fighting Scholars*: o estudo de instituições e programas pedagógicos dedicados à construção de um habitus específico através da submissão, em primeira pessoa, a esses programas.⁷

⁷ Ver Desmond (2007) sobre bombeiros florestais e Mears (2012) sobre modelos de passarela, para dois estudos metodologicamente relevantes sobre a produção de formas estereotípicas do capital corporal masculino e feminino respectivamente (são eles, proeza física e sexualidade). Duas outras variantes da abordagem observacional são estudar pedagogias formadoras de habitus em ação através de entrevistas em profundidade, ver o trabalho de Herzfeld

2. **Habitus primário e secundário:** Os *Fighting Scholars* acabam com outro equívoco comum sobre o habitus: que ele é rígido, estático, constante e imutável. Através da aquisição deliberada de disposições especializadas que eles não possuíam anteriormente, disposições essas que constituem uma prática e uma filosofia corporal, os autores demonstraram a *maleabilidade* do habitus, de acordo com a especificação do conceito nos trabalhos mais maduros de Bourdieu:

O Habitus se transforma constantemente como resultado de novas experiências. Disposições estão sujeitas a uma revisão permanente, mas nunca radical, que opera com base nas premissas definidas pelo seu estado anterior. Elas se caracterizam por uma combinação de constância e variação que se modifica de acordo com o próprio indivíduo e seu grau de rigidez ou flexibilidade.(Bourdieu, [1997] 2001: 196-197)

Isso aponta para a necessidade de retornar à diferenciação feita por Bourdieu, e elaborá-la melhor, entre o habitus *primário* e *secundário*, introduzida nos seus escritos sobre educação, e presente de forma sucinta na sua análise da relação entre classe e gosto em *A Distinção*. O habitus primário é o conjunto de disposições adquiridas na primeira infância, de maneira vagarosa e imperceptível, através de uma osmose familiar e da imersão nas relações familiares; ele é formado e difundido através de um “trabalho pedagógico sem precedentes”; ele se torna nossa personalidade social básica assim como “a base para a formação posterior de qualquer outro habitus” (Bourdieu e Passeron [1970] 1977: 42-46). O habitus

(2003) sobre artesãos nas pequenas aldeias de Creta, e através da pesquisa documental em arquivos, como feita por Charles Suaud (1978) na sua reconstituição histórica da produção do habitus sacerdotal na Bretanha rural.

secundário é qualquer sistema de esquemas transponíveis que vem a ser adicionado posteriormente através de um trabalho pedagógico especializado, tipicamente mais curto em sua duração, com ritmo bastante acelerado, e explícito em sua organização. Essa diferença sinaliza o contraste estabelecido por Bourdieu entre “os dois modos de aquisição da cultura”, o familiar e o acadêmico, o experimental e o didático, que marcam permanentemente a nossa relação com a cultura e o caráter do nosso capital cultural, do qual o habitus é a forma incorporada (Bourdieu [1979] 1984: 65-68): o primeiro exprime a facilidade e a despreocupação que definem a excelência; o segundo carrega as marcas do esforço e da tensão nascidos do disciplinamento.

Todo agente possui um habitus primário (genérico), que funciona ao mesmo tempo como matriz e como impulso básico para a aquisição subsequente de uma multiplicidade de habitus (específicos). No caso dos *fighting scholars*, seu habitus de lutador ou esportivo é uma *formação terciária* que tem como base seu habitus primário (gênero, nacionalidade, classe etc.) e que é mediado por seu habitus escolástico – que se constitui ao mesmo tempo como recurso motivacional e como obstáculo autoconstituído no processo de domínio prático da arte corporal, já que leva o aprendiz a uma atitude reflexiva. A formação de um habitus secundário (terciário, quaternário, quinário etc.) irá, portanto, ser influenciada pela distância que o separa dos sistemas de disposição que servem como base para sua construção devido a sua precedência. Quanto maior essa distância, mais difícil o treinamento, maiores as lacunas e fricções entre as camadas sucessivas de esquemas disposicionais, e provavelmente, menos integrado o conjunto de disposições resultante. Podemos observar essa lógica de composição e prisma em funcionamento na maneira variada com que os autores de *Fighting Scholars* respondem, dependendo de sua classe social e inclinações acadêmicas, aos desafios de

dominar uma arte marcial, assim como através da observação de que nível de domínio os faz sentir “em casa”, no sentido existencial de estar conectado intimamente ao microcosmo social e simbólico que define essa prática (Jackson 1995).

3. **Os componentes cognitivo, conativo e afetivo do habitus:** através da busca aprofundada dentre os diversos tipos de artes marciais e de combate, o campo de estudos encontrados no livro aqui discutido sugere que é possível diferenciar analiticamente e documentar empiricamente três “componentes” do habitus.⁸ O primeiro é o componente *cognitivo*: ele consiste nas categorias de percepção através das quais os agentes setorizam o mundo, descrevem seus conteúdos, atribuem significados e organizam seus padrões. Como se diz entre os boxeadores você não se torna um lutador se “não souber a diferença entre um *fish hook* (anzol de pesca) e um *left hook* (gancho de esquerda)”, ou seja, se não dominar o sistema de classificação que separa e relaciona coisas, pessoas e atividades formando uma rede semântica distinta.

No entanto, o habitus não é constituído apenas por “estruturas cognitivas”, como a linguagem do próprio Bourdieu parece às vezes indicar. Uma forma secundária, porém crucial, enfatizada pelos estudos introdutórios sobre artes corporais, é a *conativa*: ela consiste de capacidades proprioceptivas, habilidades sensório-motoras e destreza cinestésica que são aperfeiçoadas durante, e para, ações com propósitos específicos. Os relatos que compõe *Fighting Scholars* iluminam o papel central do “corpo habitual” (Merleau-Ponty [1948] 2004) como lugar de

⁸ Arrependo-me de ter apresentado essa distinção de forma apenas implícita em *Corpo e Alma*, assim como fiz com todas as argumentações teóricas, buscando manter a coerência de estilo focada em transmitir uma estética pugilística. Clarificar essas argumentações teria reforçado a tese de que o *desejo pugilístico* intervém como forma de mediação crucial entre as estruturas da marginalidade de classe, a subordinação racial e o orgulho masculino e as práticas tradicionais dos boxeadores dentro e fora do ringue.

proficiências treinadas e como impulsionador de condutas no mundo, por serem impulsionados pelo aprendizado, em primeira mão, das competências práticas que constituem o boxe, o taekwondo, a capoeira, o aikido etc., no tempo e no espaço onde essas práticas são cultivadas.

No entanto, para tornar-se um membro reconhecido de um dado microcosmo, não é suficiente ser apenas capaz de interpretar e agir em conformidade com ele; é necessário que se busque estar nele e ser parte dele; é necessário ser continuamente motivado e movido por ele. O terceiro componente do *habitus* é o *afetivo* ou, de maneira mais geral, catexico (na linguagem de Talcott Parsons) ou libidinal (como em Sigmund Freud). Ele implica no investimento da energia vital nos objetos, empreendimentos e agentes que formam o mundo em questão. Em outras palavras, gerar um eficiente pugilista (pianista, político ou professor) requer a aquisição prática de construções cognitivas distintas e de movimentos habilidosos assim como o desenvolvimento de um apetite próprio para as apostas disputadas no jogo social correspondente.⁹ Através da documentação dessa dimensão sensível da formação do *habitus*, *Fighting Scholars* traz à tona o fato inescapável, ressaltado por Marx ([1927] 1988) nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, mas cuidadosamente suprimido pelas ciências sociais desde então, de que o agente social encarnado é um *ser sofrendor e desejante*.

⁹ Em *Meditações Pascalianas*, Bourdieu ([1997] 2000: 199) propõe que a produção das disposições requeridas por um campo específico (no sentido de *champ*) implica num “trabalho específico de socialização [que] tende a favorecer a transformação da libido originária, isto é, dos afetos socializados constituídos no campo doméstico nesta ou naquela forma específica de libido, graças, sobretudo, à transferência dessa libido em favor de agentes ou instituições pertencentes ao campo”. Em sua crítica ácida à transferência intelectual inconsciente realizada por Sartre na sua famosa historieta fenomenológica sobre o garçom de um café, Bourdieu ([1997] 2000: 188) reitera que se “entra na pele do personagem garçom de café não como um ator desempenhando um papel, mas como o menino que se identifica com seu pai”. Ele sugere que a conversão de libido genérica (narcisista, sexual) em libidos específicas se opera pela busca de seu reconhecimento e através do redirecionamento do desejo para os indivíduos catexicos localizados fora do círculo familiar.

4. **Carnalidade não é um problema, senão um recurso para a investigação sociológica:** essa proposição se aplica ao investigador social que se utiliza de categorias sociológicas, habilidades e desejos na sua pesquisa – ou seja, de seu *habitus* sociológico que é um sistema (específico) secundário de disposições construído sobre seu *habitus* (genérico) primário. Assim como todo ser humano, o investigador é um animal sensível e desejante que conhece sobre o mundo *pelo corpo em prática*. Prática essa que engloba, mas não se limita à, o uso discursivo deliberado dos instrumentos de objetivação que são definidos pela sua disciplina. Isso significa que se torna possível aprofundar e estender seu alcance antropológico tanto ao se observar seu próprio entendimento corporal e sua compreensão sensível, assim como ao examiná-los minuciosamente através de filtros analíticos, em vez de ignorá-los ou negar sua fecundidade. Melhor ainda, sociólogos podem fazer uso de imersões iniciatórias e participação prática na área estudada *em conjunto com as ferramentas clássicas do método das ciências sócias*, convertendo seu organismo inteligente em ferramenta animada para a apreensão do social e sua análise.

É justamente isso que os *Fighting Scholars* fazem quando se propõem a adquirir e dissecar o domínio prático que os lutadores obtêm da sua arte de modo a transformar a si mesmos e efetivar suas potencialidades. Isso é alcançado através de um movimento autopropulsor e contínuo: adquirir para dissecar minuciosamente, dissecar para adquirir e assim por diante. Nesse processo, eles demonstram através da ação, e não apenas no papel, a viabilidade metodológica, a fertilidade teórica e a produtividade empírica da *sociologia carnal* enquanto forma distinta de investigação. De maneira resumida, essa abordagem considera seriamente o fato embaraçoso de que agentes sociais são criaturas flexíveis, sensíveis e sofredoras, feitas de carne, sangue e nervos e fadadas à morte, e que

conscientes de seu destino, constroem o seu mundo com e através da ação hábil e exposta de seus “corpos inteligentes” (Scheper-Huges e Lock 1987). Ela insiste ainda que essa proposição se aplica tanto ao sociólogo quanto as pessoas que se estuda, sejam eles lutadores de boxe tailandês, torneiros mecânicos, professores ou advogados de grandes corporações.

A sociologia carnal se baseia numa aposta (ou desafio): que nós podemos *transformar a carnalidade de problema em recurso* para a produção do conhecimento sociológico. Ela requer que revogemos o paradigma dualista dominante da incorporação, canonizado por Descartes no início da revolução racionalista¹⁰ e passado adiante através de muitas linhagens, permeando a maioria das tendências do pensamento social, do utilitarismo e estruturalismo à teoria crítica e hermenêutica, que compartilham o “dogma do fantasma dentro da máquina” (Ryle 1949). Aplicando Bourdieu à Bourdieu, essa abordagem propõe que utilizemos *habitus* como caminho metodológico, através da técnica da aprendizagem, para investigar a formação e o funcionamento do *habitus* como propulsor da ação social. O objetivo aqui é produzir uma sociologia *a partir do corpo* que faça justiça a *face ativa da incorporação* e seja capaz de capturar organismos competentes e sensíveis, não apenas como organismos socialmente *construídos*, mas também como socialmente *constitutivos*. Isso não é um chamado para que nos atiremos no abismo da subjetividade (como é feito no gênero duvidoso da “autoetnografia”), mas ao contrário disso, é uma demanda para que aprofundemos a objetividade através do reconhecimento de que o conhecimento incorporado e a sua

¹⁰ O dualismo Cartesiano se apresenta como verdade inescapável da aplicação do racionalismo na investigação social. Mas essa pretensão é refutada pela emergência, provinda do mesmo movimento intelectual que perdurou durante todo o século dezessete, do monismo de Espinosa e o pluralismo de Leibniz (Phemister 2006). De fato, ambos Espinosa e Leibniz são, em conjunto com Ernst Cassirer, as principais fontes da antropologia filosófica e da epistemologia social de Bourdieu (mais ainda, eu defendo, do que Pascal, apesar da afiliação indicada pelo próprio Bourdieu).

competência são elementos que constituem a realidade objetiva. Para a sociologia carnal, ganhar uma compreensão visceral da força vital do mundo social não é uma distração ou uma rejeição da razão sociológica defendida na agenda Durkheimiana, mas um meio indispensável para sua realização (Wacquant 2008: 121-122).

5. **Somos todos lutadores:** chegamos agora a mais crítica senão a mais espinhosa de todas as questões: isso tudo tem alguma importância para além das artes marciais e esportes de combate, e das atividades simbolicamente ricas, mas socialmente marginalizadas? Para além do perímetro restrito das ocupações atléticas ou artes performáticas, incluindo entre eles não apenas a música, o teatro e a dança, mas também a pregação religiosa e a política? O grande desafio que os “intelectuais lutadores” deixam intocado em seu livro é o de estender os ensinamentos de suas investigações carnavais sobre os ofícios corporais para as práticas em geral. Essa generalização é indicada, e caso seja, ela é possível? O título deste ensaio tem a intenção de indicar que essa generalização tanto é indicada quanto possível e que, de fato, é isso que devemos fazer se buscamos produzir relatos mais completos da vida social que transmitam “o sabor e a dor da ação”, em vez de apagá-los como a ciência social convencional faz rotineiramente (Wacquant 2004a: vi-xii): sociólogos e antropólogos trabalhando arduamente para aprender uma arte corporal combativa a fim de expor seu funcionamento interno são seres sociais, plurais, engajados coletivamente (*homines*) em atividades incorporadas encenadas em círculos de compromissos compartilhados que os transforma em nada mais que instâncias extremadas (*extremis*) do que cada agente social é e faz enquanto navega o mundo.

Trago à tona essa proposição porque foi ela primeiramente me impulsionou a estudar boxeadores: eu não estava motivado a passar três anos numa academia de boxe para simplesmente compreender as

características da arte masculina. Afora o simples prazer de estar completamente submerso num envolvente universo moral e sensível, eu segui em frente na minha jornada em meio aos pugilistas porque eu acreditava – e ainda acredito – que o ringue oferece um espaço experimental extremamente propício para demonstrar como a competência social é fabricada e o pertencimento é concedido (Wacquant 2005). Eu estou profundamente ciente da objeção baseada no fato de que práticas variam na sua “fiscalidade” ou na sua dependência em relação à razão discursiva, de maneira que um lutador pareceria diferir radicalmente de um, digamos, professor de filosofia. Essa consciência vem do fato desta objeção ter sido apontada forçosamente e de maneira bastante intimidadora por ninguém menos que John Searle após uma apresentação que fiz sobre as implicações teóricas de *Corpo e Alma* no seu Seminário de Ontologia Social em Berkeley em abril de 2010. Embora Searle concorde que uma noção bem próxima ao habitus, algo que ele chama “o Background”, seja necessária para descrever a ação social¹¹, ele acredita que existe uma “diferença dramática” (palavras dele) entre uma atividade atlética e uma intelectual, que faz da transferência de conhecimento adquirido de uma à outra atividade um processo muito arriscado, quiçá inválido. Ele aconselharia estudar “casos intermediários”, tais como o do soldado (em resposta ao meu argumento, ele baseou-se na experiência do seu filho como oficial de um batalhão do Exército americano estacionado na Alemanha).¹²

¹¹ “A tese do Cenário é simples: fenômenos intencionais tais como significados, compreensões, interpretações, crenças, desejos e experiências funcionam apenas dentro de um cenário como um conjunto de capacidades, não sendo estas intencionais” (Searle: 1992:175). Algumas páginas depois, Searle (1992: 177) percebe que o conceito de Cenário é “muito próximo” ao conceito de habitus de Bourdieu.

¹² Isso aponta para uma diferença mais profunda na antropologia filosófica: para Searle (2009), seres humanos são, acima de tudo, “animais falantes” e a linguagem é a grande criadora de instituições sociais e a cola das civilizações humanas em toda a história. Eu enxergo os seres

Não estou convencido. Eu considero que a diferença entre pugilistas e filósofos seja de *nível e não de natureza*. A situação existencial do agente genérico, mediano, não é ontologicamente diferente da do lutador ou do “intelectual lutador”: assim como eles, ele é um ser sensível de carne e osso, ligado a um ponto particular do espaço físico e conectado a um momento no tempo em virtude de sua condição de encarnado num organismo frágil. Esse organismo poroso e mortal o expõe ao mundo e, deste modo, ao risco da dor (tanto emocional quanto física) e do dano (tanto simbólico quanto material); mas ele também o impulsiona a participar no palco da vida social, onde ele desenvolve na prática o conhecimento visceral e as habilidades pré-discursivas que formam o alicerce da competência social. Embora a sociologia carnal seja particularmente hábil no estudo dos extremos sociais, seus princípios e técnicas podem ser utilizados para observar todas as instituições sociais, já que a carnalidade não se resume a um espaço de práticas específicas, ela é uma faceta fundamental na constituição da condição humana e, portanto, ingrediente necessário de todas as ações.¹³ Por essa razão, e até que essa estratégia metodológica seja invalidada na sua prática, insisto para que investigadores sociais partam do pressuposto que, *pace* Searle, de alguma forma, somos todos lutadores.

humanos como criaturas viscerais impelidas à ação por impulsos e desejos sociais para os quais a linguagem atribui um meio de segunda ordem para a construção social.

¹³ Acadêmicos vivem sob o conforto ilusório de que a “fiscalidade” é própria de uma classe restrita de práticas que não lhes dizem respeito porque a especificidade da *incorporação escolástica* encontra-se na supressão radical do seu próprio corpo do primeiro plano fenomenológico: a condição escolástica como forma de afastamento da urgência prática intensifica a experiência formal da “ausência corporal” (Leder 1990). Porém, mesmo os mais “mentais” dos atores, como o matemático ou o filósofo, são seres encarnados; e pensar acerca de si mesmo é uma atividade profundamente corporal, como tem sido demonstrado na ciência cognitiva pelo movimento intitulado “cognição incorporada” (Shapiro 2011).

Referências

- AKRAM, Sadiya. 2013. "Fully unconscious and prone to habit: the characteristics of agency in the structure and agency dialectic." *Journal for the Theory of Social Behaviour* 43, no. 1: 45-65.
- BOLTANSKI, Luc. 2003. "Usages faibles, usages forts de l'habitus," pp. 153-161 in Pierre Encrevé and Rose-Marie Lagrave (eds.), *Travailler avec Bourdieu*. Paris: Flammarion.
- BOUDON, Raymond. 1998. "Social mechanisms without black boxes," pp. 172-203 in Peter Hedström and Richard Swedberg (eds.), *Social mechanisms: An analytical approach to social theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1966. "The sentiment of honour in Kabyle society," pp. 193-24 in John Peristiany (ed.), *Honour and Shame*. Chicago: University of Chicago Press. Reprinted in *Algeria 1960* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
- BOURDIEU, Pierre. [1979] 1984. *Distinction: A social critique of the judgement of taste*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- BOURDIEU, Pierre. [1989] 1996. *The state nobility: Elite schools in the field of power*. Cambridge, UK: Polity Press.
- BOURDIEU, Pierre. [1997] 2001. *Meditações Pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

BOURDIEU, Pierre and Jean-Claude Passeron. [1970] 1977. *Reproduction in education, society and culture*. London: Sage.

CONNELL, Robert W. 1983. *Which way is up? Essays on sex, class and culture*. Sydney: George Allen & Unwin.

DESMOND, Matthew. 2007. *On the fireline: Living and dying with wildland firefighters*. Chicago: University of Chicago Press.

DIMAGGIO, Paul. 1979. "Review Essay: On Pierre Bourdieu," *American Journal of Sociology* 84, no. 6: 1460-1474.

ELSTER, Jon. 1983. *Sour grapes: Studies in the subversion of rationality*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

FARRER Douglas S. and John Whalen-Bridge. 2012. *Martial arts as embodied knowledge: Asian traditions in a transnational world*. Albany, NY: State University of New York Press.

HARRIS, Mark. 2007. *Ways of knowing: Anthropological approaches to crafting experience and knowledge*. New York: Berghahn.

HERZFELD, Michael. 2003. *The body impolitic: artisans and artifice in the global hierarchy of value*. Chicago: University of Chicago Press.

JACKSON, Michael. 1995. *At home in the world*. Durham: Duke University Press.

KING, Anthony. 2000. "Thinking with Bourdieu against Bourdieu: A 'practical' critique of the habitus," *Sociological Theory* 18, no 3: 417-433.

LEDER, Drew. 1990. *The absent body*. University of Chicago Press.

LIECHTY, Mark. 2002. *Suitably modern: Making middle-class culture in a new consumer society*. Princeton: Princeton University Press.

MARX, Karl. [1927] 1988. *Economic and Philosophic Manuscript of 1844*. New York: Prometheus Books.

MEARS, Ashley. 2011. *Pricing beauty: The making of a fashion model*. Berkeley: University of California Press.

MERLEAU-PONTY, Maurice. [1948] 2004. *The world of perception*. London: Routledge.

MOUZELIS, Nicos. 2004. *Sociological theory: what went wrong? Diagnosis and remedies*. London: Routledge.

PHEMISTER, Pauline. 2006. *The rationalists: Descartes, Spinoza and Leibniz*. Cambridge, UK: Polity.

RYLE, Gilbert. [1949] 2000. *The concept of mind*. Chicago: University of Chicago Press.

SEARLE, John R. 1992. *The rediscovery of the mind*. Cambridge, MA: MIT Press.

SANCHEZ, Raúl and Dale Spencer (eds.). 2013. *Fighting Scholars: Carnal Ethnographies of Martial Arts and Combat Sports*. London and New York: Anthem Press.

SEARLE, John. 2009. *Making the social world: The structure of human civilization*. New York: Oxford University Press.

SHAPIRO, Lawrence. 2011. *Embodied cognition*. New York: Routledge.

SCHEPER-HUGHES, Nancy and Margaret M. Lock. 1987. "The mindful body: a prolegomenon to future work in medical anthropology." *Medical Anthropology Quarterly* 1, no. 1: 6-41.

SUAUD, Charles. 1978. *La vocation. Conversion et reconversion des prêtres ruraux*. Paris: Minuit.

WACQUANT, Loïc. 2004a. *Body and soul: Notebooks of an apprentice boxer*. New York: Oxford University Press.

WACQUANT, Loïc. 2004b. "Following Pierre Bourdieu into the Field," *Ethnography* 5, no. 4: 387-414.

WACQUANT, Loïc. 2005. "Carnal connections: On embodiment, apprenticeship, and membership." *Qualitative Sociology* 28, no. 4: 445-474.

WACQUANT, Loïc. 2009. "The body, the ghetto and the penal state," *Qualitative sociology* 32, no. 1: 101-129.

WACQUANT, Loïc. 2011. "Habitus as topic and tool: reflections on becoming a prizefighter," *Qualitative Research in Psychology* 8: 81-92.

Recebido em 08/2013

Aprovado em 09/2013

