

---

TOMO

Artigo recebido e  
publicado em 2004

APUNTES SOBRE  
O CORPO:  
DO DUALISMO  
CARTESIANO AO  
CORPO VIVIDO.

*Maria Laura Recoder\**

“Os brancos devem estar loucos:  
acham que pensam com a cabeça”  
anônimo indígena sul-americano.

## INTRODUÇÃO

A reflexão em relação ao corpo e às discussões morais, religiosas e materiais tem-se estendido durante séculos. No entanto, a análise das concepções do corpo em ações discursivas e a procura de significações nas ações corporais têm, nas Ciências Sociais, particularmente na sociologia, apenas algumas décadas de reflexão.

---

\* Licenciada em Ciências Antropológicas da Universidad de Buenos Aires, Argentina. Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia.  
e-mail: laurecoder@yahoo.com.ar

As primeiras reflexões que poderiam se denominar “modernas” em relação às implicações do corpo e à disciplina a que se lhe submete encontram-se nos estudos de Michel Foucault e sua micro-física. Desde os anos setenta, as análises deste filósofo, centradas nas relações de poder e na disciplina corporal, têm sido retomadas uma e outra vez como instrumento heurístico e comparativo, tanto por parte de sociólogos e outros analistas, como de ativistas políticos<sup>1</sup>.

Desde outra perspectiva, as análises sobre o corpo têm também sua origem na filosofia de G. F. W. Hegel (através de Carl Marx). Marx e seus seguidores têm procurado uma interpretação do corpo e da relação hegeliana do infinito encarnado no finito, desde a concepção da inserção do corpo nos modos de produção material e suas implicações em discursos que definem como ideológicos.

Uma terceira vertente da análise do corpo combina a tradição weberiana e sua proposta das práticas simbólicas legítimas com a tradição da análise de classe, onde Pierre Bourdieu, com sua noção de “habitus”, destaca-se como o expoente mais sistemático.

Nos Estados Unidos, a reflexão explícita sobre o corpo começou relativamente tarde. São as vertentes do interacionismo simbólico, a teoria do intercâmbio e a etnometodologia quem têm logrado fixar alguns elementos para a construção de uma narrativa corporal no interior da antropologia e a sociologia.

Ao mesmo tempo, as reflexões sobre o corpo de autores que se deslocam frente à concepção cartesiana do homem como paradigma têm levado a uma releitura que resgata, por exemplo, afirmações de (primeiro) Marx, Durkheim e Mauss e os estudos e perspectivas de Mary

---

<sup>1</sup> Ao longo destas últimas décadas, o estudo da corporeidade na sociologia tem conformedo um corpus de estudos e de elaboração teórica que parte, em grande medida, da filosofia e da micro-física do poder, da discussão de assuntos como a polícia sexual, o estigma, a consciência de si, a governabilidade, a aplicação das metáforas da fisiologia e da morfologia para a sociedade como organismo, do controle, da disciplina, da imposição duma só racionalidade nas sociedades industriais, da ordem social, das divisões entre corpos, dos gêneros, da opressão, da exploração, entre outros. Segundo Giddens as reflexões de Foucault em torno ao corpo tem estimulado a análise da relação do corpo com o poder e com as estruturas políticas que atuam na sociedade em geral.

Douglas, Norbert Elias, Pierre Bourdieu e Michel Foucault dentre outros<sup>2</sup>.

Tomando em consideração a importante produção desenvolvida pelo amplo e renovado circuito acadêmico centrado no interesse pelas relações entre corpo, cultura e sociedade, e reconhecendo que a sociologia do corpo, em quanto *corpus* teórico, se encontra ainda pouco integrada, neste trabalho os limites da argumentação estão marcados pela análise das reflexões que, sobre o corpo, têm realizado E. Durkheim, M. Mauss e P. Bourdieu, importantes representantes da Escola Sociológica Francesa.

Estas reflexões seguirão um percurso entre as principais idéias da moderna concepção dual do homem e o seu contraponto, a escola fenomenológica, especialmente a fenomenologia da existência corpórea, tal como se desenvolveu na França desde meados dos anos 1930, nos trabalhos de Merleau-Ponty.

## A DUALIDADE CARTESIANA OU O CORPO NO MUNDO

As concepções do corpo são tributárias das concepções de pessoa. Assim, muitas sociedades não distinguem entre o homem e o corpo, como o faz o mundo dualista ao que está habituado a “sociedade ocidental”. Nas “sociedades tradicionais”, de composição holística e comunitária, o corpo não é objeto de descrição alguma, é indiscernível do homem e se “confunde” com o cosmos e a comunidade. Com a ascensão do individualismo durante a modernidade ocidental, se configura uma representação dualista do corpo segundo a qual ele está separado do cosmos, da coletividade (dos outros) e do mesmo sujeito (*possuir* um corpo mais que *ser* um corpo). O homem da modernidade, que nasce entre os séculos XVI e XVII, é um homem separado de si mesmo (distinção entre homem e corpo, alma e corpo, espírito e corpo), dos outros e do cosmos

---

<sup>2</sup> Um excelente percurso por trabalhos recentes na antropologia pode se encontrar em Lock, Margaret. *Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge*. *Annu. Rev. Anthropol.*, 1993.22:133-155.

(as matérias primas que compõem o corpo não encontram correspondência alguma com as que compõem o cosmos)<sup>3</sup>. Recinto do sujeito, lugar de seus limites e de sua liberdade, o corpo se converte, a partir do Renascimento, num alter ego, num duplo; deste modo, enquanto que o dualismo antigo opôs a alma ou o pensamento ao corpo, o moderno dualismo opõe o homem ao corpo.

Na concepção cartesiana a alma (psique), interior, intangível, incommensurável, sujeita às leis da psicologia, por um lado; e o corpo (soma), exterior, anátomo-fisiológico e regido pelas leis da física e da biologia, por outro, constituem, separadamente, as duas dimensões do "ser humano". Descartes definiu a alma como auto-consciência e o homem como uma união, como a soma de várias partes, as materiais e as imateriais<sup>4</sup>.

Consolidados como filosofias de caráter transcendental, o dualismo cartesiano e o objetivismo entendem que o conhecimento se produz a partir da contemplação do mundo externo por parte de um sujeito através de seus atos discretos de cognição. Um sujeito que apreende o mundo de forma "pura" como um observador separado de seu corpo. Merleau-Ponty caracteriza o sujeito cartesiano como um ego transcendental,

<sup>3</sup> Le Breton mostra no seu livro *Antropología del Cuerpo y Modernidad* (1995) como para alguns povos Melanésios como os Dogon e os Canacos o corpo é composto dos mesmos elementos que o cosmos, de modo que o homem e o cosmos ficam vinculados. Os Canacos são povos inseparavelmente ligados à natureza e à sua comunidade. Seus membros não podem ser caracterizados como indivíduos; só existem pela sua relação com os outros, através dos intercâmbios no seio da comunidade. Para os Canacos, o «corpo» (o *Karo*) não é o suporte da individualidade, mas um complexo de relações com o mundo e os outros, e o ato de conhecer não é só um ato intelectual produto duma inteligência separada do corpo, mas uma modalidade de apropriação corporal.

<sup>4</sup> Embora a hegemonia da concepção cartesiana já em Sócrates, Platão e Aristóteles, encontram-se as bases dum pensamento que toma a unidade como ponto de partida de toda reflexão. Para Aristóteles a definição da alma, é fundamentalmente biológica, a alma constitui ao organismo vivo como tal, o que lhe converte num ser vivo e diferencia dos seres inertes. Em consequência, a noção aristotélica de alma como princípio de vida não se opõe à noção do corpo. A alma não é algo que se agrega ao corpo, mas é o que faz que o organismo vivo seja o que é. Desde esta perspectiva, as relações entre estabilidade e mudança, entre ser e não-ser, entre forma e matéria, entre virtual e real resultam problemáticas já que qualquer dos pólos destas dicotomias resiste a se dissolver no outro, a se reduzir à unidade.

eterno e universal. Um eu egocêntrico que se autoconstitui como “puro conhecedor”. A capacidade de abstração racional é considerada a melhor e mais admirável faculdade humana, rejeitando a validade do corpóreo a favor das abstrações teóricas. A filosofia moderna busca substituir a ambígua e complexa realidade pelo rigoroso e irrefutável sistema lógico conceitual, traduzindo o mundo através de representações ideais e teorias formais (lógica formal), onde o corpo resulta alheio ao sujeito conhecedor. Assim o discurso teórico abstrato funciona menosprezando o sensorial e o tangível dos eventos vividos, perpetuando a divisão entre o sentido e a atualidade histórica do ser (Gardiner, 1998:130).

O imperativo central da modernidade é o desejo de transcender nossa situacionalidade mediante a tradução lógica transcendental da realidade, suprimindo assim, os eventos da existência corporizada (social)<sup>5</sup>.

Autores como Merleau-Ponty vêm neste “solipsism”<sup>6</sup> (cartesianismo, subjetivismo egocêntrico, filosofia transcendental) o principal impedimento para o estabelecimento de uma nova filosofia dos consensos onde se priorize a relação dialógica corporificada entre eu/outro/mundo.

Uma reflexão profunda sobre o corpo e suas relações com a cultura e a sociedade nos conduz, inexoravelmente, a um questionamento das bases do pensamento cartesiano e à superação de dicotomias como corpo/mente; racional/mágico; real/não real; passional/racional, sujeito-estrutura, dentre outras. Sem dúvida, esta superação é um dos maiores desafios que grande parte das ciências sociais vêm enfrentado de forma sistemática faz algumas décadas, apoiando-se no desenvolvimento de propostas filosóficas alternativas.

Frente a esse subjetivismo egocêntrico do cartesianismo e desde a filosofia, Merleau-Ponty recoloca as relações entre o eu e o outro e entre corpo e mundo, e propõe a utopia de uma “*comunidade ideal do sujeito corporizado*”. Uma filosofia dos consensos que supõe uma individualida-

<sup>5</sup> Como coloca Gardiner (1988) este sistema opera abaixo de leis próprias que evitam o experiencial do mundo, com conseqüências sócio-políticas importantes (caráter utilitário da ciência moderna - separação entre fato e valor).

<sup>6</sup> “The Incomparable Monster of the Solipsism” é uma hipóbole retórica que utilizou Merleau-Ponty no seu livro *Filosofia da Reflexão*, para caracterizar a concepção cartesiana do pensamento moderno (1950).

de construída dialogicamente, onde a relação com o outro é ética e corporificada entre eu/outros/mundo; e inserida em processos orgânicos sempre abertos, dinâmicos e em construção (uma inter-relação constante entre corpo/espírito/natureza/mundo)<sup>7</sup>.

Assim, Merleau-Ponty, que dedica sua obra à construção de uma fenomenologia do corpo, propõe a morte do cartesianismo e o surgimento de uma filosofia que quebra o fetiche epistemológico do pensamento moderno, restabelecendo nossas conexões preceituais e corporais com o mundo.

Para este autor, nossa visão do mundo não é contemplativa e simplesmente cognitiva, uma coleção de coisas estáticas e autocontidas; o mundo é um estado de fluxos constantes, aberto e cheio de novas potencialidades, ao igual que o eu. Somos parte do "corpo no mundo". Vemos e interagimos complexamente com o mundo. Somos corpo-sujeitos. Nosso corpo se constitui no mesmo momento que o mundo. A carne de nosso corpo é formada pelo mundo, o mundo o reflete, invade-o e é invadido por este. Mundo e corpo existem em uma relação de "transgressão" (ou superposição).

Nossos sentidos alcançam o mundo e respondem por ele do mesmo modo que o mundo alcança nosso ser sensorial. O sistema perceptivo humano não é um aparato quase mecânico que existe só para facilitar pensamentos representacionais; está diretamente entrelaçado com o mundo.

Merleau-Ponty mostra como nossas mentes encontram-se encarnadas em nossos corpos, o que, necessariamente, fazem-nas parte dos processos físicos e biológicos característicos do mundo natural, superando assim as tradicionais dicotomias de espírito e sustância, sujeito e objeto, natureza e cultura. Somos sujeitos encarnados, somos corpos subjetivados.

<sup>7</sup> Da termodinâmica à antropologia, das teorias de auto-organização à ecologia, do pensamento do sujeito até a teoria do conhecimento; nesta direção, embora desde outra perspectiva, tem começado a se expandir um novo enfoque que fixa as bases para um pensamento dinâmico capaz de dar conta da mudança na suas múltiplas dimensões: o da complexidade.

Esta proposta nos leva a pensar a cultura como o eu desde o corpo e a corporificação, entendendo a corporificação como condição existencial.

Para Merleau-Ponty, embora o mundo e sus significados<sup>8</sup> sejam construídos a partir de cada ponto de vista único (visão Nietzscheana), corporizado e pluralista, todos continuamos vivendo num mesmo mundo onde somos co-participantes de um universo que transcende as perspectivas individuais. O status ontológico do mundo é intersubjetivo.

O fato de que o corpo tenha um caráter e uma dimensão social implica, também, uma dimensão histórica, já que dita configuração social varia no tempo e no espaço, razão pela qual não existe uma única forma de ser humano; o único especificamente humano é a necessidade de se auto-interpretar.

Trabalhar criticamente os postulados da tradição cartesiana e suas conseqüências, assim como as propostas alternativas que se oferecem a esta visão, associados ao estudo do corpo, significa repensar a forma como entendemos o homem, sua existência, sua história e a forma de fazer sua história. Significa repensar como nos pensamos.

Embora propondo o método adequado para conduzir as investigações sociológicas cientificamente (pela via da verdade), e recomendando como segunda regra do método "(...) descartar sistematicamente todas as noções prévias" (Durkheim, 1982:62), assim como tratando de evitar os erros que os modos de pensar estabelecidos pelo hábito causam a quem descreve as experiências, Durkheim, e também seu discípulo Mauss, foram incapazes de se libertar da concepção cartesiana, tomando a dualidade dos mundos por um fato real e fazendo, assim como os positivistas do século XIX, metafísica sem ter consciência disso.

---

<sup>8</sup> Somos lançados num universo de significância deficiente e é nossa tarefa fazer dele um mundo significativo. O mundo é algo a ser construído, estamos condenados a uma contínua tarefa de criar juízos de valor e a gerar novos significados além das estruturas e situações.

## DURKHEIM: "ENTRE O SER SENSÍVEL E O SER ESPIRITUAL", O DUPLO CORPO/ALMA

As metáforas cristãs de oposição carne/espírito e a metáfora da sociedade como organismo (vinculado à noção do "corpo místico" da Igreja), com carta de naturalização na sociologia desde Emile Durkheim e Marcel Mauss, só recentemente têm sido analisadas como parte desta série de oposições cartesianas.

Ao longo de toda sua obra e baseando-se no pressuposto da natureza dual do homem, Durkheim trabalha incansavelmente sobre a dicotomia indivíduo/sociedade, buscando estabelecer os limites, causalidades e determinações deste par de opostos.

Com o objetivo último de fundar uma ciência sociológica, independente da filosofia, da história e da psicologia, o autor define e caracteriza os "*atos sociais*" colocando-os como o objeto de estudo desta nova ciência. Assim, explorando esta dicotomia indivíduo/sociedade (fundamento de seu objetivismo social), Durkheim postula que os fenômenos sociais têm sua natureza particular e não são redutíveis aos fenômenos individuais. A sociedade não pode ser considerada como produto da vontade humana, nem explicada a partir de fenômenos psicológicos. Os fenômenos sociais não se originam na mente individual, a vida social é uma "*realidade sui generis*", prévia e independente dos indivíduos, produto da interação coletiva, e conformada por crenças religiosas, regras, categorias de pensamento e valores.

Um pensamento que se encontra em todas as consciências particulares, um movimento que repitam todos os indivíduos, não são, por isso, fatos sociais. (...) O que os constitui são as crenças, as tendências, as práticas do grupo, tomado coletivamente; em quanto as formas que revistem os estados coletivos ao se refratar nos indivíduos, são coisas de outra espécie (Durkheim, 1982:41).

Em oposição,



as manifestações privadas têm algo de social, já que reproduzem, em parte, um modelo coletivo; mas cada uma delas depende também, em grande parte, da constituição orgânico/psíquica do indivíduo, das circunstâncias particulares em que está colocado. Não são, pois fenômenos propriamente sociológicos (...) Interessam ao sociólogo, sem constituir a matéria imediata da sociologia (Durkheim, 1982:43).

Durkheim nunca trabalhou especificamente a noção de corpo, mas tratou dele no marco de seus estudos sobre o sagrado e o profano, em relação à dualidade corpo/alma. Em *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1912) o autor trabalha a duplicidade do homem, fazendo a distinção entre o homem físico e universal e o corpo imbuído de moral socializada e hierarquizada. Assim, ao longo de toda a obra é possível encontrar menções ao corpo em relação à idéia de alma e de personalidade, do fenômeno do transe, da eficácia física de certas cerimônias, dos gestos utilizados para representar determinadas espécies totêmicas, etc.

(...) há aqui o que tem de objetivo na idéia de alma: é que a representação cuja trama constitui nossa vida interior é de duas espécies diferentes e irredutíveis entre si. Um se relacionam ao mundo exterior e material; as outras ao mundo ideal ao qual atribuímos uma superioridade moral sobre o primeiro. 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 das antíteses que todos os povos concebem mais ou menos claramente entre o corpo e a alma, entre o ser sensível e o ser espiritual que coexiste em nós (Durkheim, 1996:276).

A idéia de alma é, segundo Durkheim, a forma popular da idéia de personalidade, e a noção de pessoa é o produto de dois tipos de fatores: um impessoal e outro de individuação.

O fator impessoal é o princípio espiritual que serve de alma à comunidade e que constitui a sustância das almas individuais; não pertence a ninguém em particular, é parte do patrimônio coletivo. É nele, e através dele, que todas as consciências se comunicam.

Mas, por outro lado, para que existam personalidades separadas, deve intervir outro fator que fragmente esse princípio e que o diferencie, deve existir um fator de individuação. É o corpo quem desempenha esse papel.

Como os corpos são distintos uns de outros, como ocupam pontos diferentes no tempo e no espaço, cada um deles constitui um meio especial em que as representações coletivas se vêem refratadas e se colorem de formas diferentes (Durkheim, 1996:285).

Embora todas as consciências envolvidas nestes corpos tenham os olhos voltados para o mesmo mundo, o mundo das idéias e sentimentos que fazem a unidade moral do grupo e ao qual pertencem, elas não o vêem sob o mesmo ângulo, cada uma o experimenta a seu modo. Isto quer dizer que existem diferentes pontos de vista sobre um mesmo mundo. O corpo é, para Durkheim, o locus das representações coletivas posicionado.

Durkheim retoma Kant para dizer que o que faz do homem uma pessoa é aquilo através do qual este se confunde com os outros homens, o que faz dele um homem, e não determinado homem. Os sentidos, o corpo e tudo aquilo que individualiza é considerado por Kant como antagonico da personalidade. Não é a individuação a característica essencial da pessoa, uma pessoa não é apenas um sujeito singular, que se distingue de todos os outros. É um ser ao qual é atribuída uma autonomia relativa em relação com o meio com o qual está mais imediatamente em contato.

A alma, diz Durkheim, expressão simbólica da personalidade, tem esse mesmo caráter. Embora estreitamente unida ao corpo, é considerada profundamente distinta dele e desfruta, em relação a ele, de uma grande independência. Longe de depender do corpo, é ela quem o domina, tomando emprestada a forma exterior sobre a qual se individualiza.

Os elementos que servem para formar a idéia de alma e os que entram na representação do corpo provêm de duas fontes diferentes e independentes uma da outra. Uma são feitas com as expressões e as imagens que provêm de todos os pontos do organismo, as outras consistem em idéias que vêm da sociedade e que a exprimem.

Os primeiros, por tanto, não derivam dos segundos. Assim, há realmente uma parte de nós mesmos que não está colocada sob a dependência imediata do fator orgânico: é tudo o que, em nós, representa a sociedade.

Nossas idéias e as operações mentais que estas idéias supõem (todas essas formas superiores de atividade psíquica que a sociedade desperta e desenvolve em nós) estão na superfície do corpo, como nossas sensações e nossos estados sinestésicos. O mundo representacional no qual se desenvolve a vida social se acrescenta a seu substrato material, longe de provir dele: o determinismo que reina ali é, por tanto, muito mais flexível que o que tem suas raízes na constituição de nossos tecidos.

O único meio de nos libertarmos das forças físicas é opondo-as às forças coletivas (Durkheim, 1996:287).

Desta forma Durkheim, na sua preocupação por estabelecer e hierarquizar o “fato social” como objeto da sociologia, desvaloriza o status do corpo. As possibilidades do corpóreo só aparecem associadas na sua dimensão fisiológica, relacionada ao imutável, ao determinístico, e ao a-histórico. No pensamento durkheimiano, o corpo não tem outro papel que o de embalagem do social, locus da alma.

## MARCEL MAUSS: PARA O “HOMEM TOTAL”

Apesar de continuar as idéias fundamentais desenvolvidas pelo seu mestre, Marcel Mauss se preocupou também com a necessidade de implementar áreas de conhecimento mistas para o estudo daqueles problemas que, por seu caráter “fronteiriço” e de indeterminação, não podiam ser classificados e abordados só por uma disciplina.

Assim, inspirado nas suas próprias observações sobre o riso, as lágrimas e os gritos em certos rituais, não só como expressões de sentimentos e idéias, mas também como signos e símbolos coletivos e como manifestações e distensões orgânicas, Mauss apela à necessidade do trabalho conjunto entre sociólogos, psicólogos e fisiólogos para abordar

os problemas que ficam nesses domínios mal divididos e compartilhados, nas fronteiras entre disciplinas.

Esta preocupação está diretamente ligada a sua noção de "homem total":

nós sociólogos, quando encontramos o homem, a consciência humana (...) nos deparamos, não somente com tal ou qual faculdade da alma, com tal função do corpo, mas com homens totais compostos dum corpo, duma consciência individual e dessa parte da consciência que provém da consciência coletiva, ou se quiséramos, que corresponde à existência da coletividade. O que encontramos é um homem que vive em carne e espírito num ponto determinado do tempo, do espaço, numa sociedade determinada (...) (Mauss, 2001:334).

Para Mauss as manifestações corporais apresentam-se ao investigador como um desses problemas fronteiriços e deve ser aplicada, segundo seu critério, uma visão holística para poder abordá-los e explicá-los.

Não é tal ou qual expressão de sentimento, tal ou qual atividade intelectual que supõe a coordenação desses três elementos: o corpo, a consciência individual e a coletividade; é a própria vida, é o homem todo, é sua vontade, seu desejo de viver ele mesmo sua vida, que devem ser considerados desde o ponto de vista desta trindade (Mauss, 2001:334).

Desde um enfoque cartesiano, uma série de autores que trabalharam sobre a importância do corpo para compreender a relação do homem com o mundo e consigo mesmo, consideravam o corpo humano exclusivamente na sua dimensão individual, sem considerar sua dimensão social. Neste contexto intelectual, o trabalho realizado por Marcel Mauss representa a peça fundamental nas primeiras investigações sobre a dimensão social do corpo.

Mauss, junto com Van Genepp, mostra, através de uma taxonomia comparativa, a interdependência dos domínios físico/psíquico/social. Ambos autores mostraram também que as técnicas do corpo usadas de forma primária no ritual e na vida diária correspondem ao mapeamento sócio-cultural de tempo e espaço.

Guiado pela noção de "homem total" e a partir da observação das particularidades de certas manifestações corporais, Mauss descreve em *As Técnicas Corporais* (1936)<sup>9</sup> a forma em que os homens, em diferentes sociedades e de modo tradicional, sabem servir-se de seus corpos. Cada sociedade tem "hábitos" corporais que lhe são próprios (forma de nadar, posição das mãos, correr, cavar, repousar, marchar, formas de andar, etc). Refletindo sobre a natureza social do "habitus"<sup>10</sup> observa que ele varia não somente com os indivíduos e suas imitações mas, sobretudo, com as sociedades, as educações, as conveniências, as modas e os prestígios.

É preciso ver técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual, ali onde de ordinário só se vê a alma e suas faculdades de repetição (Mauss, 1974:214).

Assim, a noção de educação se sobrepõe à noção de imitação. O que se transmite é uma imitação prestigiosa: tanto as crianças como os adultos imitam aqueles atos que obtiveram êxito. Para o autor, o ato se impõe desde fora e de cima, embora seja exclusivamente biológico e concernente ao corpo. É precisamente nesta noção de prestígio da pessoa que torna o ato ordenado, autorizado e provado com relação ao indivíduo imitador, que se encontra todo o elemento social (a educação como instituição fundamental de socialização). Mas o conjunto, o todo, é condicionado pelos três elementos indissolivelmente misturados.

Todos esses modos de atuar são técnicas, técnicas corporais<sup>11</sup>, definidas por Mauss como produtos históricos e sociais. A técnica é um ato

---

<sup>9</sup> "As técnicas corporais" foi publicado no *Journal de Psychologie* em 1936 e apresentado à Société de Psychologie em 1934.

<sup>10</sup> Segundo o autor a palavra latina habitus traduz melhor que a palavra hábito a natureza social do mesmo, já que remete às idéias como adquirido e exigido; e são essas faculdades (adquiridas, exigidas) as utilizadas por Aristóteles na sua tese sobre hábitos metafísicos e memória misteriosa.

<sup>11</sup> Mauss constrói uma taxonomia das técnicas corporais, as divide por sexo e por idade, e as classifica com relação ao rendimento, aos resultados dum treinamento, com relação à forma de transição da técnica, em relação com a natureza da educação e do treinamento. Técnicas do nascimento e de obstetria, da infância, adolescência, idade adulta, sono, de movimento, de reprodução, etc (Mauss, 1974).

tradicional eficaz (não há técnica e não há transmissão se não há tradição). A diferença entre o ato tradicional eficaz da religião, do jurídico, do simbólico por um lado, e o ato da técnica por outro, reside em que o segundo é sentido como um ato de ordem mecânica, física ou físico-química.

Ao mesmo tempo, diz Mauss, é um erro considerar que só há técnica quando há instrumento. Antes das técnicas com instrumentos existe um conjunto de técnicas corporais, o corpo é o primeiro e mais natural instrumento do homem<sup>12</sup>, o mais natural objeto técnico e meio técnico do homem. Assim, a visão do corpo de Mauss é uma visão puramente instrumental.

O postulado de Mauss de que toda conduta humana seja, principalmente, um produto da aprendizagem, implica que o objeto principal da aprendizagem é o próprio corpo.

Deste modo, o corpo, em tanto instrumento, é para Mauss como o substrato biológico compartilhado pelos seres humanos, susceptível de ser moldado segundo determinados processos sociais de aprendizagem.

Tudo passa num mundo em que a natureza psíquica como natureza moral, e mais precisamente, social é soberana do corpo (Mauss, 2001:335).

Assim, o corpo cobra sua especificidade humana através de processos sociais, mediante a configuração social de um grupo determinado.

Por outra parte, em quanto se vai adquirindo um domínio técnico do corpo, vai-se configurando e ordenando intencionalmente o mundo interior dos desejos, tendências e ações possíveis, e vai se configurando e ordenando, também intencionalmente, o mundo exterior.

Assim, poderíamos dizer, a partir de Mauss, que apreender o corpo é apreender o mundo, categorizar o corpo é categorizar o mundo e dispor do corpo é dispor do mundo.

<sup>12</sup> Esta idéia do corpo como instrumento é compartilhada pelos integrantes do Annales Grup, para quem o corpo era uma tabela rasa, a primeira e mais natural ferramenta do homem. Um artefato do qual a ordem social foi criada.

## PIERRE BOURDIEU: "A HISTÓRIA FEITO CORPO"

Na suas *Meditações Pascalianas* (1991), Bourdieu desenvolve uma reflexão filosófica sobre o corpo, sobre suas condições, sobre seu status e sobre sua encarnada relação com a noção de habitus.

Reafirmando suas críticas às posições objetivistas e subjetivistas, assim como ao pensamento escolástico, o sociólogo utiliza o conceito de habitus, como uma ferramenta fundamental para superar essa falsa dicotomia. Além da alternativa entre subjetivismo e objetivismo, diz Bourdieu:

o mundo me abarca, me inclui como uma coisa entre as coisas, mas, sendo coisa para quem existem coisas, um mundo, eu compreendo esse mundo; e tudo isso, convém acrescentar, porque ele me engloba e me abarca: é de fato, por meio dessa inclusão material - frequentemente desapercibida ou recalçada - e de tudo que dela decorre, ou seja, a incorporação das estruturas sociais sob a forma de estruturas de disposição, de chances objetivas sob a forma de esperanças e de antecipações, que acabo adquirindo um conhecimento e um domínio prático do espaço englobante (...). Contudo, só posso compreender essa compreensão prática sob a condição de compreender tanto o que a define propriamente, em oposição à compreensão consciente, erudita, como as condições (ligadas a posições no espaço social) dessas duas formas de compreensão (Bourdieu, 1991:159).

A possibilidade desta compreensão prática está ligada, para Bourdieu, ao conceito de habitus<sup>13</sup>, que alude a um sistema de disposições, de percep-

---

<sup>13</sup> Como já temos dito, este conceito não é uma invenção de Bourdieu, o mesmo se remonta a Aristóteles. Habitus é a tradução latina que Aquino e Boecio dão ao conceito aristotélico de hexis. Nestes autores, o habitus joga um papel chave como termo intermediário, por um lado, entre o ato e a potência (mediante o habitus se transforma a potencialidade inscrita genericamente nos seres numa capacidade concreta de realizar atos), e por outro, entre o exterior e o interior (explicaria a interiorização do externo, ligando assim a história passada às atualizações presentes). Esta problemática foi desenvolvida em nosso século pela fenomenologia (Husserl e Merleau-Ponty) que proporcionou uma teorização sistemática do conceito. Por outro lado, o conceito se encontra também na obra de alguns sociólogos clássicos como Durkheim, Mauss e Weber, que o utilizam sem defini-lo nem teorizá-lo.

ção, apreciação e ação, que permite entender as práticas como estratégias 'razoáveis', sem ser o produto de um cálculo racional, e orientadas objetivamente, e sem ser o resultado da ação mecânica de forças exteriores.

Enquanto corpo e indivíduo biológico, o agente encontra-se situado num lugar e ocupa um sítio no espaço físico e social.

A idéia de indivíduo separado se baseia na apreensão ingênua do corpo como externo, sólido, material, fechado em si mesmo.

Nada nos parece mais familiar do que a impressão de que o homem é um ser vivo individual entre outros e que a pele é o seu limite, que a interioridade é a sede de experiências que ele tem (...) (Bourdieu, 1991:161).

Este materialismo pode explicar tanto a tendência ao "fiscalismo", como a crença "personalista" na unidade da pessoa (fundamento da oposição entre indivíduo e sociedade) e a propensão ao "mentalismo". Este "mentalismo", que supõe a crença no dualismo alma e corpo, característicos do pensamento Durkheimiano e Maussiano, se funda num ponto de vista quase anatômico, tipicamente escolástico, sobre o corpo como exterioridade, um corpo-coisa conhecido desde fora como mera mecânica. Esta visão, diz o autor, é fruto da extensão ao corpo, de uma relação de espectador com o mundo, próprio do intelectualismo.

A evidência do corpo isolado, distinguido, é o que dificulta pensar o fato de que este corpo funciona indiscutivelmente como princípio de individuação, ratificado e fortalecido pela definição jurídica de indivíduo em tanto ser abstrato intercambiável, sem qualidades. Mas também, enquanto agente real, enquanto "habitus", com sua história, suas propriedades incorporadas, funciona como um princípio de coletivização. Fazendo uso, nesta oportunidade, da tradição Durkheimiana, Bourdieu sublinha como a singularidade do eu se forja nas relações sociais e por meio delas.

Embora seus intentos de distanciamento e suas críticas<sup>14</sup> à fenomenologia, com uma forte influência fenomenológica e fazendo uso

<sup>14</sup> Crítica a reflexão fenomenológica como a-histórica e anti-genética ao propor uma análise da presença no mundo, mas historiando-o, é dizer, colocando o problema da elaboração social das estruturas ou os esquemas que o agente coloca em funcionamento para elaborar o mundo.



de noções Heideggerianas e Merleau-Pontianas, Bourdieu propõe que a relação de inclusão que supõe a compreensão do mundo pelo corpo e do corpo para o mundo é irredutível à mera inclusão material e espacial. É muito mais do que isso: é uma forma de estar no mundo, de estar ocupado pelo mundo.

O mundo é compreensível, dotado imediatamente de sentido, porque o corpo, tendo a capacidade de estar presente no exterior de si mesmo, no mundo, graças a seus sentidos e seu cérebro, e de ser impressionado e duravelmente modificado por ele, ficou longamente (desde a origem) exposto a suas regularidades. Tendo adquirido por esse motivo um sistema de disposições ajustado a tais regularidades, o corpo se acha inclinado e apto a antecipá-las praticamente em condutas que mobilizam um conhecimento pelo corpo capaz de garantir uma compreensão prática do mundo bastante diferente do ato intencional de decifração consciente que em geral transparece na idéia de compreensão (Bourdieu, 1991:166).

São as idéias de “estar-no-mundo” e de “conhecimento pelo corpo” sem dúvida tributárias do “Dasein” Heideggeriano<sup>15</sup> e da “Fenomenologia da Percepção” de Merleau-Ponty, as que se cristalizam na noção sociológica de “habitus”.

A noção de “habitus”, segundo Bourdieu, restitui ao agente um poder gerador capaz de elaborar a realidade social não como um sujeito transcendente, mas como um corpo socializado. Este conceito também descarta, no plano da ação, o mecanicismo (a ação como efeito mecânico da coerção externa) e o finalismo (teoria da ação racional que sustenta que o agente atua de forma livre, consciente e utilitarista).

---

<sup>15</sup> Bourdieu aclara que o princípio da compreensão prática não é o de uma consciência conhecedora (uma consciência transcendente como em Husserl, o incluso, um “Dasein” existencial, como em Heidegger), mas o sentido prático do habitus habitado pelo mundo que habita, pre-ocupado por o mundo de onde intervém ativamente numa relação imediata de implicação, tensão e atenção que elabora o mundo e lhe confere sentido.

O sentido prático é o que permite agir “como é devido” sem propor nem executar um “deve ser” (Kantiano), uma regra de comportamento. O “habitus” implica um conhecimento que permite antecipar o curso do mundo, se faz imediatamente presente, sem distância objetivadora ao mundo e ao futuro que se anuncia.

Aprendemos pelo corpo. A ordem social se inscreve nos corpos através desta confrontação permanente que outorga um lugar destacado à afetividade, às transações afetivas com o entorno social.

O princípio da ação (...) reside na cumplicidade entre dois estados do social, entre a história tornada corpo e a história tornada coisa, ou melhor, entre a história objetivada nas coisas, sob forma de estruturas e mecanismos (os do espaço social ou dos campos), e a história encarnada nos corpos, sob forma de habitus (Bourdieu, 1991:184).

Estas reflexões, de caráter filosófico, sobre o conhecimento pelo corpo – o habitus – provêm de um sólido sustento a seus trabalhos empíricos e a suas análises sociológicas, onde se mostram operacionalizadas, de forma complexa e original, essas idéias.

Por exemplo, na sua obra *La distinción: Criterios y Bases Sociales del Gusto* (1988), o autor realiza uma excelente e detalhada discussão sobre as práticas alimentícias das classes trabalhadoras francesas, sublinhando as diferenças de classe e gênero que condicionam o gosto. Bourdieu demonstra como o gosto, operando a partir de diferenças biológicas e encarnado no corpo, é naturalizado e não percebido como o que realmente é: uma cultura de classe.

No seu artigo “*Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo*” (1986), Bourdieu descreve o corpo como uma manifestação da pessoa que, por ser de difícil modificação, é considerada socialmente como a expressão mais adequada do “*ser profundo*”, da “*natureza*” da pessoa. O corpo funciona como uma linguagem da natureza que delata ao mesmo tempo o mais oculto e o mais verdadeiro da pessoa.

Mas o corpo, no que tem de mais “*natural*”, ou seja, nas dimensões de sua configuração visível (altura, volume, peso), é um produto social apreendido através de categorias de percepção e de sistemas sociais de

classificação que têm sempre, como duplo fundamento, a divisão social e sexual do trabalho.

O conjunto de signos distintivos que modelam o corpo percebido é também produto duma construção propriamente cultural, que ao ter como objeto a distinção dos indivíduos, o mais exatamente, dos grupos sociais com relação ao nível de cultura, é dizer, a sua distância à natureza; aparentemente parece encontrar seu fundamento na natureza mesma, é dizer, no gosto e todo o que tende a expressar sua natureza, uma natureza cultivada (Bourdieu, 1986:185).

A distribuição desigual das propriedades corporais entre as pessoas está delimitada pelas relações de classe e se realiza através de diferentes mediações, tais como as condições de trabalho ou os hábitos de consumo que, enquanto dimensões do gosto e, portanto, do "habitus", podem se perpetuar além de suas condições sociais de produção. Por isso o corpo designa não só a posição atual, mas também sua trajetória.

Por sua vez, a definição de corpo legítimo, enquanto que materialização de uma identidade social e sexual, é também um enclave das lutas de classes. Esforçar-se em impor ou defender um sistema determinado de categorias sociais de percepção e de valoração da identidade individual, consiste em fazer reconhecer a legitimidade de características distintivas das quais o agente é portador, tanto como indivíduo ou membro de um grupo e de um estilo de vida onde essas categorias cobram sentido.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste breve percurso na procura das interpretações que alguns dos autores clássicos da sociologia francesa têm desenvolvido sobre o corpo ficam refletidas as continuidades e descontinuidades em relação com a tradição cartesiana, assim como a apropriação criativa de noções tributárias da corrente fenomenológica (este último caso é o do complexo e polêmico Pierre Bourdieu).

Como objeto de reflexão o corpo passou de locus a instrumento, e de instrumento a esquema corporal, disposição, capacidade, potencialidade e ser.

A inclusão do corpo como objeto de análise sociológico reivindica o valor de entender a ação social vinculada a quem atua na sociedade. Previne de se esquecer que a ação social não se manifestara por si mesma, regulada só por normas sociais veiculada por sujeitos ou atores. São os sujeitos que encarnam essas ações e práticas enquanto membros de uma sociedade e dotando-as de significado.

Uma análise do corpo que supere o dualismo cartesiano, como aponta a proposta Merleau-pontiana, mostra alguns dos campos para os quais é possível dirigir a busca à procura de indícios de como as diferenciações corporais denotam divergências sociais.

## RESUMO

Neste artigo se faz um percurso pelas diferentes concepções do corpo, encontradas em três grandes expoentes da Escola Sociológica Francesa: Emile Durkheim, Marcel Mauss e Pierre Bourdieu, reconhecendo nos aportes destes autores uma grande contribuição ao desenvolvimento da investigação antropológica.

O trabalho pretende mostrar o duplo corpo/alma de Durkheim; a idéia de "homem total" e de corpo como ferramenta de Mauss; e a noção de "habitus" e de "compreensão prática" de Bourdieu, as quais se fundamentam em diferenças filosóficas sobre o caráter ontológico do ser humano: a dualidade cartesiana e "o-ser-no-mundo" fenomenológico.

**PALAVRAS CHAVES:** corpo; dualidade cartesiana; corporificação; intersubjetividade.

## ABSTRACT

In this article is made a course by the different conceptions about Body found in three great exponents from the French Sociological School: Emile Durkheim, Marcel Mauss and Pierre Bourdieu, acknowledging in the work of these authors a great contribution to the anthropological research development.

The article intents to show Durkheim's double body/soul; Mauss's "total men" idea and the body as a tool; and Bourdieu's notion of "habitus" and "practical comprehension", which justify in the philosophical differences about the human being's ontological character: the Cartesian duality and the phenomenological "being-in-the-world".

**KEY WORDS:** body; cartesian duality; embodiment; intersubjectivity

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOURDIEU, Pierre. **La Distinción: Criterios y Bases Sociales Del Gusto**, (Primeira e segunda parte). Madrid: Taurus, 1988.

\_\_\_\_\_. **Razões Práticas. Sobre a Teoria da Ação** (Caps.: 1,2,3). Campinas (SP): Papirus, 1996.

\_\_\_\_\_. **Meditações Pascalianas**. São Paulo: Bertrand Brasil, 1997.

\_\_\_\_\_. **A Economia das Trocas Simbólicas** ("Apêndice I" e Cap. 3 "O Mercado de bens simbólicos"). SP: Perspectiva, 1992.

\_\_\_\_\_. **Notas Provisionales sobre la percepción social del cuerpo**. In **Materiales de Sociología Crítica**. Madrid: La Piqueta, 1986.

DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da vida Religiosa**. SP: Martins Fontes, 1996.

\_\_\_\_\_. **Las Reglas del Método Sociológico**. Buenos Aires: Ediciones Morata, 1982.

GARDINER, Michel. **The incomparable Monster of the Solipsism'. Bakhtin and Merleau-Ponty** In: Bell, M.M.; Gardiner, M. **Bakhtin and the Human Sciences**. London: Sage Publications, 1998.

LE BRETON, David. **Antropología del cuerpo y Modernidad**. (Cap. 3: Los orígenes de una representación moderna del cuerpo: el cuerpo máquina). Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.

LOCK, Margaret. **Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge**. Annu. Rev. Anthropol, 1993.22:133-155.

MAUSS, Marcel. **Ensaio de Sociologia**. SP: Perspectiva, 2001.

\_\_\_\_\_. **As Técnicas Corporais**. In **Sociologia e Antropologia**, v II. SP: EDUSP, 1974. p. 209-223.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção** (Primeira Parte: o corpo). SP: Martins Fontes, 1999.

MORÁN QUIROZ, Luis R. O Corpo como objeto de exploração sociológica. In **A Ventana**, (6), 1997. Net. Disponível em: [www.cucsh.udg.mx/publica/pperioid/laventan/Ventana6/](http://www.cucsh.udg.mx/publica/pperioid/laventan/Ventana6/). Acesso em: junho de 2003.

RAVAGNAN, Luis. M. **Merleau-Ponty**. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992.