

Estudos de Sociologia, v. 2, n. 17 (2011)

HABITUS COMO ASSUNTO E FERRAMENTA: reflexões sobre tornar-se um boxeador¹

Loïc Wacquant

Resumo

O presente artigo expõe mais detalhadamente como me engajei no uso do método etnográfico e como entrei acidentalmente numa academia de boxe de Chicago, que tornou-se palco e ator central do meu estudo de campo sobre lutadores no gueto negro americano, levando ao lançamento do livro *Corpo e Alma* que buscou tanto utilizar metodologicamente quanto elaborar empiricamente o conceito de *Habitus*, central na obra de Pierre Bourdieu. *Habitus* como objeto de investigação: o livro detalha cuidadosamente a geração das disposições corporais e mentais que definem o pugilista competente no cerne da academia. O *habitus* pode também ser considerado ferramenta de investigação: a aquisição prática daquelas mesmas disposições por parte do analista servem como técnica para melhor penetrar nos seus processos de construção social e montagem. O aprendizado por parte do sociólogo é um espelho metodológico daquilo que os sujeitos empíricos do estudo tem 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, tornando assim possível que sejam testadas tanto a robusteza quanto a fecundidade do *habitus* como guia para a investigação das fontes da conduta social. Quando utilizado apropriadamente, o *habitus* não apenas ilumina as lógicas variadas da ação social mas também fundamenta as virtudes distintivas da imersão profunda e do engajamento carnal com o objeto da investigação etnográfica.

Palavras-chave

Aprendizagem, Sociologia carnal, Etnografia, *Habitus*, Ação social, Ssubjetividade, Teoria.



A usina coletiva de esquemas pugilísticos no Woodlawn Boys Club de Chicago.

Neste artigo, eu exponho mais detalhadamente como me engajei no uso do método etnográfico e como entrei acidentalmente numa academia de boxe em Chicago, que tornou-se palco e personagem central da minha etnografia sobre lutadores no gueto negro americano, levando, assim, ao lançamento do livro *Corpo e Alma* que demonstra através de seus resultados tanto a utilização metodológica, quanto a elaboração empírica do conceito de *habitus*, central na obra de Pierre Bourdieu (Wacquant 2004a). Busco também explicitar algumas das conexões biográficas, intelectuais e analíticas entre esse projeto de pesquisa sobre um ofício corporal plebeu, o contexto teórico que o informa e a investigação macro-comparativa sobre a marginalidade urbana da qual ele é uma ramificação inesperada. Irei esboçar como os aspectos práticos do trabalho de campo me levaram do gueto como instrumento da dominação etno racial à incorporação como problema e ferramenta para a investigação social. Através da reflexão sobre como tornei-me um lutador, defendo três pontos essenciais: o uso do trabalho de campo como instrumento de construção teórica; a potência do conhecimento carnal; e o imperativo da reflexividade epistêmica. Também chamo atenção para a necessidade de expandir os gêneros textuais e estilos de

etnografia para, dessa maneira, ser possível capturar o *Sturm und Drang* (tempestade e ímpeto) da ação social da forma como é manufaturada e vivenciada cotidianamente.

O conceito de *habitus* funcionou ao mesmo tempo como âncora, compasso e curso da jornada etnográfica descrita em *Corpo e Alma*. Ele é *objeto* de investigação: o livro detalha a construção das disposições corpóreas e mentais que definem o boxeador competente no cerne da academia; mas ele também é *ferramenta* de investigação: a aquisição prática dessas disposições pelo analista serve como técnica para melhor adentrar seus processos de construção social e montagem. Em outras palavras, o aprendizado do sociólogo é um espelho metodológico do aprendizado ao qual os sujeitos empíricos foram também submetidos. O pesquisador é levado assim a aprofundar-se nesse processo, desenterrando a lógica interna e as propriedades subitâneas desse aprendizado, para que ambos, pesquisador e pesquisado, possam, dessa forma, testar a robustez e fecundidade do *habitus* como guia para a investigação do surgimento das condutas sociais. Contrário a uma crença comum de que o *habitus* é uma noção vaga que reproduz mecanicamente as estruturas sociais, apaga a história e opera como uma 'caixa preta' que impede a observação e confunde a explicação (ver Jenkins 1991 para uma regurgitação padrão dessas porcarias), torna-se claro que a reconstrução sociológica que Bourdieu dá a esse conceito clássico da filosofia o transforma numa ferramenta poderosa para conduzir investigações sociais e definir seus mecanismos operantes. Quando utilizado apropriadamente, o *habitus* não apenas ilumina as lógicas variadas da ação social, como também fundamenta as virtudes distintivas da imersão profunda e do engajamento carnal com o objeto da investigação etnográfica.

Do Pacífico Sul à ao Sul de Chicago

Já que a noção de *habitus* propõe que agentes humanos são animais históricos que carregam em seus corpos

sensibilidades e categorias adquiridas, estes produtos sedimentados das suas experiências sociais passadas, parece útil iniciar demonstrando como cheguei à pesquisa etnográfica e quais os interesses e expectativas intelectuais que trouxe comigo à parte Sul de Chicago. Minha iniciação no trabalho de campo veio antes da minha entrada na pós-graduação na universidade de Chicago em 1985. Para cumprir com minhas obrigações militares (como todo cidadão Francês do sexo masculino era obrigado a fazer naquele tempo), por sorte, fui enviado a realizar um trabalho estritamente civil no Pacífico Sul (Pacífico Ocidental), atuando como sociólogo no centro de pesquisa ORSTOM, o antigo “Escritório de Pesquisas Coloniais” da França. Passei dois anos na Nova Caledônia, uma ilha francesa a nordeste da Nova Zelândia, participando de um pequeno grupo de pesquisadores – éramos apenas três – durante a revolta de Kanak em novembro de 1984. Isso significa que vivi e trabalhei numa sociedade colonial brutal e arcaica, já que a Nova Caledônia dos anos 80 era uma colônia típica do século dezenove, que havia permanecido basicamente intacta ao final do século 20 (para um relato ver Bensa,1995). Foi uma experiência social extraordinária para um aprendiz de sociólogo poder realizar pesquisas sobre o sistema escolar, urbanização e mudança social num contexto de insurreição, sob estado de emergência, observar em tempo real os embates entre as forças coloniais e independentes e ter que refletir de forma concreta sobre o papel cívico da ciência social. Tive, por exemplo, o privilégio de participar de um congresso fechado da Frente Kanak para Liberação Nacional em Canala no momento alto dos embates, pude viajar ao redor da “Grande Terre” (a Ilha Principal) e passar diversas temporadas na Ilha Lifou na casa de amigos que eram militantes Kanak veteranos. Tudo isso, num momento em que praticamente ninguém estava se movendo dentro desse território.

O caldeirão da Nova Caledônia me fez sensível à desigualdade etno-racial e à distribuição espacial como vetor de controle social – os Kanaks foram enviados em grande parte para reservas rurais isoladas e vizinhanças hipersegregadas na capital Nouméa. Essa experiência também chamou minha

atenção para as formas variadas das hierarquias de cor e honra presentes na vida cotidiana, bem como para o lugar central do corpo como alvo, receptor e fonte de relações de poder assimétricas. Ela ainda me expôs à formas extremas de imagens raciais depreciativas: os nativos Melanésios eram comumente descritos como 'super primitivos' privados de cultura e história, até mesmo quando de sua insurgência em busca do controle do seu destino histórico (Bourdieu & Bensa 1985). Tudo isso foi imensamente útil mais tarde, no Sul de Chicago, onde os Negros Americanos (African-Americans) eram tratados assiduamente de forma similar. Foi na Nova Caledônia que li os clássicos da etnologia, Mauss, Mead, Malinowski, Radcliffe-Brown, Bateson, etc (especialmente trabalhos sobre o Pacífico Ocidental: as ilhas Trobriand ficavam ali bem perto) e onde mantive meus primeiros cadernos de campo. O primeiro de todos foi escrito durante estada com a tribo Luecilla, na Baía de Wé, no natal de 1983, mais ou menos um ano antes da insurreição pela independência (seu ponto alto encontrava-se numa seção sobre caçar morcegos e ter que comê-los assados no jantar daquela noite). Anotações de campo foram utilizadas já na minha primeira publicação sobre desigualdade na educação, conflito colonial e transformação das comunidades Melanésias sob a pressão da expansão capitalista e da dominação Francesa.

Ao final da minha temporada na Caledônia, recebi uma bolsa de estudos para realizar o doutorado na Universidade de Chicago, o berço da sociologia americana e epicentro tradicional da etnografia urbana. Quando cheguei à cidade de Upton Sinclair (autor ensaísta americano que produziu a primeira grande descrição da vida no gueto negro de Chicago), minha intenção era desenvolver uma história antropológica da dominação colonial na Nova Caledônia, mas fui inesperadamente encaminhado para o gueto negro americano. Por um lado, os portões da Nova Caledônia foram abruptamente fechados depois que eu apresentei uma reclamação formal contra um burocrata medíocre que foi meu supervisor em Nouméa e que havia forçado seu nome como co-autor de uma monografia sobre o sistema educacional que eu havia realizado sozinho (Wacquant 1985). Os diretores do

Instituto em Paris adiantaram-se para defender o trapaceiro e efetivamente me baniram da ilha. Por outro lado, eu me encontrava cotidianamente confrontado com a realidade brutal do gueto de Chicago ou o que ainda existia dele. Recebi a última unidade domiciliar estudantil disponível no campus, a que ninguém mais queria, e então passei a viver na rua 61, na divisa do distrito negro e pobre de Woodlawn. Era um constante sentimento de inquietação e perplexidade ter logo abaixo da minha janela este ambiente urbano quase lunar, com sua decadência inacreditável, sua miséria e violência, ao mesmo tempo definido pela separação totalmente hermética entre o mundo universitário branco, próspero e privilegiado e a vizinhança negra abandonada ao seu redor. Tendo vindo da Europa ocidental onde tais níveis de decadência urbana, destituição material e segregação racial são inexistentes, passei, no cotidiano, a me questionar política e intelectualmente de maneira profunda. Foi nessa época que o segundo momento mais importante da minha vida intelectual teve lugar, o encontro com William Julius Wilson (o primeiro foi com Pierre Bourdieu, cinco anos antes, quando decidi me converter da economia para a sociologia depois de assistir uma palestra professada por ele, ver Wacquant 2002a).

Wilson é o mais influente sociólogo negro americano da segunda metade do Século 20 e o maior *expert* na relação entre raça e classe nos Estados Unidos. Sua análise sobre "O Negro e Instituições Americanas" em *The Declining Significance of Race* (Wilson 1978) definiu os parâmetros para aquele campo de pesquisa social em 1978. Ele foi um dos professores que inicialmente me inspiraram na ida à Chicago. Portanto, quando ele me ofereceu uma chance de trabalhar no seu grande projeto de pesquisa sobre pobreza urbana que tinha acabado de inaugurar (dos quais os resultados podem ser, de modo geral, encontrados em seu livro *The Truly Disadvantaged*; Wilson 1987), eu me agarrei a essa oportunidade e rapidamente me tornei seu colaborador e co-autor. Isso me deu a chance de ir direto ao centro do problema e também a oportunidade de ver de perto como esse debate científico e político operava, especialmente dentro das Fundações filantrópicas e "think tanks" que

deram forma a reemergência das problemáticas de raça, classe e pobreza no subúrbio. Foi dessa maneira, primeiro como assistente de Wilson e depois sozinho, que comecei minhas investigações sobre a transformação do gueto negro depois dos tumultos dos anos 60, empenhado em me afastar das visões patologizantes que geravam e distorciam as pesquisas sobre a questão.

Eu tenho um grande débito intelectual e pessoal para com Bill Wilson, que foi um mentor ao mesmo tempo exigente e generoso. Ele me estimulou e apoiou, e também me deu a liberdade de divergir de suas análises, indo as vezes em direções diametralmente opostas as suas. Através do exemplo, ele me ensinou o que é ter coragem intelectual: buscar o contexto amplo, ir fundo nos detalhes, fazer as perguntas mais difíceis, até mesmo quando isso significa ferir alguns brios sociais e acadêmicos ao longo do caminho. Ele também convidou Pierre Bourdieu à falar a sua equipe de investigadores sobre a pesquisa que tratava da urbanização e proletarianização a partir dos anos 60 na Argélia (Bourdieu et al. 1963). Descobrimos algum tempo depois que Bourdieu tinha tentado traduzir *The Declining Significance of Race* para o francês alguns anos antes. Esse encontro, e as discussões que se seguiram, solidificaram minha idéia de relacionar as primeiras investigações antropológicas de Bourdieu focadas na trajetória de vida dos subproletários argelinos aos problemas contemporâneos dos residentes do gueto negro de Chicago, que preocupavam Wilson. Mas eu ainda não sabia como fazê-lo.

A etnografia teve um papel fundamental nesse contexto, de duas maneiras. Por um lado, eu fiz mais disciplinas em antropologia do que em sociologia porque o departamento de sociologia na Universidade de Chicago era intelectualmente enfadonho e porque eu estava visceralmente comprometido com uma visão unitária da ciência social herdada da minha formação francesa. Os cursos, trabalhos e apoio de John e Jean Comaroff, Marshall Sahlins, Bernard Cohn e Raymond Smith me levavam em direção ao trabalho de campo. Por outro lado, eu queria encontrar rapidamente um local para realizar observação direta dentro do gueto porque a literatura

existente sobre esse tópico era o produto de uma “olhar de fora” que me parecia fundamentalmente enviesado, senão cego (Wacquant, 1997). Essa literatura era dominada por uma abordagem estatística, aplicada a partir de cima, por pesquisadores que não possuíam, na maioria das vezes, nenhum conhecimento de primeira ou segunda mão acerca do que é a realidade comum das vizinhanças pobres do Cinturão Negro, e que, por falta dessa informação, preenchiam essa lacuna com estereótipos obtidos através do senso comum, jornalístico ou acadêmico. Eu queria reconstruir a questão do gueto a partir da fonte, de baixo pra cima, baseando-me na observação das atividades cotidianas e das relações entre os residentes daquela *terra non grata* e, exatamente por essa razão, *incognita* (ver Wacquant [1992] 1998^a, para uma versão inicial).

Eu considerava impossível, epistemologicamente e moralmente, pesquisar o gueto sem ter um conhecimento de primeira mão aprofundado por duas razões: primeiro porque o gueto estava bem ali, literalmente à minha porta (no verão, à noite, se podia ouvir o barulho dos tiros vindos do outro lado da rua) e, segundo, porque os trabalhos já realizados pareciam a mim estar cheios de noções acadêmicas pouco plausíveis e perniciosas, a começar pelo mito acadêmico que pregava a existência da “underclass” (classe subalterna) e que tomava conta da produção intelectual naquele momento (ver Katz 1993 e Gans 1995 para discussões críticas e Wacquant 1996 para uma dissecção mais conceitual). Como homem francês branco, minhas experiências formativas tanto sociais quanto intelectuais me excluía completamente deste contexto e intensificavam a necessidade que eu sentia de obter alguma familiaridade prática em relação a ele. Depois de algumas tentativas frustradas, encontrei, acidentalmente, a academia de boxe em Woodlawn, a umas três quadras do meu apartamento e me matriculei dizendo simplesmente que queria aprender a lutar boxe porque não havia nenhuma outra explicação melhor naquele momento. Na verdade, eu não tinha qualquer curiosidade nem o menor interesse sobre o mundo pugilístico em si (mas eu queria, sim, seguir uma rotina regular de exercício físico). A academia deveria servir apenas como porta de entrada para a observação dentro do

gueto, um lugar onde eu poderia encontrar possíveis informantes.

O *Habitus* vai à academia

No entanto a academia rapidamente se tornou não apenas um lugar oportuno para observar a vida cotidiana dos homens jovens da vizinhança, como também um microcosmo complexo com história e cultura intensas e vida própria, socialmente, esteticamente, emocionalmente e moralmente rica. Numa questão de meses, eu forjei um elo carnal forte com os frequentadores regulares do clube de boxe e com o velho treinador DeeDee Armour, que tornou-se um tipo de pai adotivo para mim. Pouco a pouco, comecei a me sentir atraído pelo magnetismo da “Ciência Doce” e chegava a passar a maior parte do meu tempo na academia ou nos seus arredores. Depois de mais ou menos um ano, a ideia de explorar uma segunda área de pesquisa sobre a lógica social de uma habilidade corporal começou a tomar forma. O que excita os boxeadores? Porque, entre tanta outras, eles se devotam a esta prática, das mais destrutivas e difíceis? Como eles obtêm o desejo e as habilidades necessários para permanecer praticando? Em meio a tudo isso, qual o papel da academia, da rua, da violência e do estigma racial que os rodeia, dos interesses pessoais e do prazer, e, finalmente, da crença coletiva na possibilidade de transcender pessoalmente todos os obstáculos? Como se desenvolve uma competência social que é ela mesma competência incorporada e transmitida através de uma pedagogia silenciosa dos organismos em ação? De maneira sucinta então, como o *habitus pugilístico* é fabricado e posto em ação? Foi dessa maneira que me vi trabalhando simultaneamente em dois projectos conectados – dois projetos ostensivamente diferentes um do outro mas de fato intimamente relacionados: uma microsociologia carnal sobre a aprendizagem do boxe como prática corporal subproletária *no gueto*, oferecendo uma “fatia” particular deste universo a partir de baixo e de dentro (Wacquant 2004a), e uma

macrossociologia histórica e teórica *do gueto* como instrumento de exclusão racial e dominação social, apontados através de uma perspectiva mais generalizante a partir de cima e de fora (Wacquant 2008).

Eu começara a escrever um diário de campo depois de todas as sessões de treinamento desde a minha primeira semana na academia, inicialmente, na tentativa de superar a sensação quase que sufocante de estar, das mais diferentes formas, completamente fora de lugar na cena pugilística e, sem saber, na realidade, o que iria fazer com minhas anotações. Passei a tomar notas de maneira mais sistemática e a explorar as várias facetas da Ciência Doce. A partir daí, a noção de *habitus* imediatamente me pareceu ser o instrumento conceitual que daria sentido às minhas experiências pessoais como aprendiz de boxeador e serviria como base para organizar minha observação sobre a pedagogia pugilística que estava em andamento. Eu havia lido os textos antropológicos de Bourdieu do começo ao fim durante meus anos na Nova Caledônia, portanto, tinha uma grande familiaridade com sua elaboração do conceito, que pretendia superar a antinomia entre um objetivismo que reduz a prática aos resultados mecânicos das necessidades estruturais e um subjetivismo que confunde a vontade e intenção pessoal do agente com a origem da sua ação (Bourdieu: [1980] 1990; ver Wacquant 2004b para uma genealogia e exegese do conceito). O autor de *Outline of a Theory of Practice* havia recuperado o conceito de *habitus* a partir de uma linhagem extensa de filósofos, indo desde Aristóteles passando por São Tomás de Aquino até Husserl, para desenvolver uma teoria deposicional da ação reconhecendo que agentes sociais não são seres passivos controlados por forças externas, mas criaturas habilidosas que constroem a realidade social ativamente através de “categorias de percepção, apreciação e ação”.



Desolação Urbana na rua 63, South Side de Chicago.



O velho treinador DeeDee, orquestra a pedagogia silenciosa dos corpos em ação.

Diferentemente da fenomenologia, no entanto, Bourdieu insiste que embora resilientes e compartilhadas, essas

categorias não são universais (ou transcendentais na linguagem da filosofia Kantiana) e que a matriz generativa que elas compõem não é imutável. Ao contrário, como sedimentos incorporados da história individual e coletiva, elas são em si mesmas socialmente construídas.

Produto da história, o habitus produz as práticas, individuais e coletivas, portanto, da história, conforme aos esquemas engendrados pela história; ele garante a presença ativa das experiências passadas que, depositadas em cada organismo sob a forma de esquemas de percepção, de pensamento e de ação, tendem, de forma mais segura que todas as regras formais e que todas as normas explícitas, a garantir a conformidade das práticas e sua constância ao longo do tempo. (Bourdieu [1980] 2009, p.90)

Quatro propriedades do conceito de habitus sugerem sua relevância direta para a compreensão da produção social dos lutadores. Primeiro, o habitus é um conjunto de disposições *adquiridas* e ninguém nasce boxeador (muito menos eu!): o treinamento dos lutadores consiste precisamente em exercícios físicos repetitivos (drills), regras ascéticas para suas vidas (monitoramento e controle da alimentação, tempo, emoções e desejo sexual) e jogos sociais produzidos no intuito de instilar novas habilidades, categorias e desejos que sejam específicos ao mundo pugilístico (Wacquant 1998b). Segundo, o habitus define que a proficiência prática opera *abaixo do nível da consciência e do discurso* e isso combina perfeitamente com uma característica essencial da experiência de aprendizado pugilístico na qual a compreensão mental é de pouquíssima serventia (e pode inclusive ser um obstáculo sério dentro do ringue) caso não se tenha compreendido a técnica de boxear com seu corpo (Wacquant 1995a). Terceiro, o habitus indica que conjuntos de disposições *variam de acordo com a localização e a trajetória social*: indivíduos com diferentes experiências de vida terão apreendido formas variadas de pensar, sentir e agir; suas disposições primárias serão mais ou menos distantes daquelas requeridas pela Ciência Doce; sendo assim, eles estarão mais ou menos investidos ou capacitados para desenvolver esta prática. Isso certamente estava de

acordo com minha experiência pessoal e anotações sobre os comportamentos disparatados dos meus companheiros de academia ao longo do tempo, durante o qual eles equilibravam-se na corda bamba entre o chamado elusivo das ruas e a academia, adaptavam-se à autoridade do nosso treinador e buscavam reconstruir a si próprios de acordo com as demandas exatas daquela profissão. Quarto, as estruturas conativas e cognitivas socialmente construídas que formam o *habitus* são maleáveis e transmissíveis porque elas resultam de um *trabalho pedagógico*. Se você tem interesse em descobrir o *habitus*, então estude as práticas organizadas da inculcação através das quais ele é sedimentado (Wacquant 1995b).

O “momento mágico” do trabalho de campo que cristalizou essa intuição teórica e transformou o que era inicialmente uma atividade marginal numa pesquisa propriamente dita sobre as lógicas sociais de incorporação não foi muito glorioso: foi quando tive meu nariz quebrado num sessão de *sparring* em maio de 1989, mais ou menos nove meses após minha iniciação. Essa lesão me forçou a permanecer um bom tempo fora do ringue, durante o qual Bourdieu me impeliu a escrever um relatório de campo sobre minha iniciação para um número temático do *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* sobre “O Espaço dos Esportes”. O resultado disso foi um artigo longo que me ajudou a ver que era possível e fecundo tornar a teoria da ação embutida na noção de *habitus* em um experimento empírico sobre a produção prática de lutadores na academia de Woodlawn (Wacquant 1989, 2002a). Esse artigo foi logo ampliado através do engajamento mais direto com o *habitus* no âmbito teórico.

Enquanto desenvolvia minhas investigações sobre o boxe e sobre o gueto, estive em contato permanente com Pierre Bourdieu, que me encorajava e guiava. Quando descobriu que eu havia me inscrito como aprendiz de boxe no Woodlawn Boys Club, ele me escreveu uma notinha que dizia basicamente “continue, você vai aprender mais sobre o gueto nessa academia do que jamais iria com todos os surveys do mundo.” (Mais tarde, quando eu me aprofundei cada vez mais na minha imersão, ele ficou um pouco assustado e

tentou que eu me afastasse um pouco. Quando me inscrevi para lutar no torneio amador Chicago Golden Gloves, ele primeiro ameaçou me renegar por temer que eu fosse me machucar até que percebeu não haver motivo para pânico: eu estava bem preparado para este teste de fogo). Bourdieu esteve em Chicago diversas vezes, visitou a academia e conheceu DeeDee e meus amigos boxeadores (Eu o apresentei a eles como o “Mike Tyson da sociologia”). Durante uma dessas visitas, nasceu o projeto de um livro, focado no público Anglo-Americano, no qual explicaríamos o núcleo teórico do seu trabalho, já que era nesse aspecto que se encontravam as maiores distorções e obstáculos para uma utilização mais fértil dos seus modelos. Devotamos três anos à escrita, de um lado a outro do atlântico, do livro *An Invitation to reflexive Sociology* (por fax, telefone, cartas e encontros de tempos em tempos) no qual nós desembaraçamos o nó do habitus, capital e campo. Durante aqueles anos, levei uma vida tipo *Dr. Jekyll e Mr. Hyde*, boxeando de dia e escrevendo teoria social à noite. Às tardes eu ia à academia treinar, passar o tempo com meus colegas e conversar sem parar com nosso treinador DeeDee antes de dirigir para casa quando a academia fechava. E tarde da noite, depois de já ter digitado minhas anotações de campo, eu passava ao manuscrito do livro que escrevia com Bourdieu. Era ao mesmo tempo estimulante, revigorante e exaustivo. No entanto, as sessões diurnas como estudante do pugilismo ofereciam ao mesmo tempo alívio para a cogitação teórica e um estímulo poderoso para pensar sobre os problemas abstratos, que eram trabalhados no livro, em termos mais mundanos e cotidianos. A sociologia do gueto (a qual eu havia alargado para incluir uma comparação com a transformação pós-industrial da periferia urbana francesa), a etnografia carnal do corpo hábil e o trabalho teórico com Bourdieu, foram todos elaborados juntos e ao mesmo tempo, e estão todos interligados.

O projeto sobre o boxe é uma etnografia clássica em seus parâmetros, um tipo de estudo de vilas como aqueles conduzidos por antropólogos Ingleses na década de 40, mas com uma diferença: a vila seriam a academia de boxe e suas extensões, e minha tribo, os lutadores e seus séquitos.

Mantive essa unidade estrutural e funcional porque ela delimita os boxeadores e cria um horizonte temporal, relacional, mental, emocional e estético específicos que diferencia os pugilistas, levando-os a “heroificar” seu mundo da vida e, por essa razão, a distanciarem-se de seus contextos comuns (Wacquant 1995c). Eu busquei, em primeiro lugar, esmiuçar essa relação dividida, de ‘oposição simbólica’ entre o gueto e a academia, a rua e o ringue. Além disso, eu procurei demonstrar como a estrutura simbólica e social da academia governam a transmissão das técnicas da *arte masculina* e a produção da crença coletiva na *illusio* pugilística. Por fim, tentei penetrar na lógica prática de uma prática corporal que opera nos limites da prática através de um aprendizado de longo prazo com foco na “primeira pessoa”. Por três anos, eu me camuflei na paisagem local e fui capturado pelo jogo. Aprendi como boxear e tomei parte em todas as etapas de preparação de um pugilista até chegar a lutar no grande torneio amador Golden Gloves. Acompanhei meus colegas de academia em suas peregrinações pessoais e profissionais e tive que interagir rotineiramente com treinadores, agentes, organizadores etc que faziam o mundo do boxe e compartilhavam os ganhos desse “show-business sangrento” (Wacquant 1998c). Por essa razão, eu fui empurrado para dentro das entranhas sensuais e morais do pugilismo à ponto de ter seriamente cogitado interromper minha trajetória acadêmica para tornar-me boxeador profissional.

Mas, como deve ter ficado claro pelo que foi descrito até agora, o objeto e método daquela pesquisa não eram de padrão clássico. *Corpo e Alma oferece uma radicalização empírica e metodológica da teoria do habitus de Bourdieu.* Por um lado, abro a caixa preta do habitus pugilístico revelando o processo de produção e montagem das categorias cognitivas, habilidades corporais e desejos, os quais definem conjuntamente a competência e aptidão específicas do boxeador. Por outro lado, faço uso do habitus como ferramenta metodológica, ou seja, me coloco no vortex local da ação para dessa maneira adquirir através da prática, em tempo real, as disposições do boxeador no intuito de elucidar o magnetismo próprio ao mundo pugilístico. Isso me

permite evidenciar a poderosa fascinação da combinação do ofício, sensualidade e moralidade que conecta o pugilista à sua profissão assim como imprime as noções incorporadas de risco e redenção que o permitem superar a sensação velada de ser superexplorado (Wacquant 2001). O método, portanto, testa a teoria da ação que informa a análise de acordo com um modelo de pesquisa recursivo e reflexivo.

A ideia que me guiou até aqui era a de forçar a lógica da observação participante a ponto de invertê-la e transformá-la numa *participação observante*. Dentro da tradição Anglo-americana, quando estudantes de antropologia vão a campo pela primeira vez, eles são alertados para “não se tornarem nativos”. Na tradição francesa, a imersão radical é admissível – basta pensar em *Deadly Words* de Jeanne Favret-Saada ([1978] 1980) – mas apenas sob a condição de acontecer em conjunto a uma epistemologia subjetivista que nos faz perder-nos nas profundezas do antropólogo-sujeito. Minha posição, pelo contrário, é afirmar que “vire nativo”, mas “vire nativo armado”, ou seja, equipado com suas ferramentas teóricas e metodológicas, com um estoque cheio de problemáticas herdadas da sua disciplina, com capacidade de reflexividade e análise e guiado, uma vez que você tenha passado pelo drama da iniciação, por um esforço constante *para objetivar a experiência e construir o objeto* ao invés de se permitir ser ingenuamente tomado e construído por ele. Vá em frente, vire nativo, mas retorne sociólogo! No meu caso, o conceito de *habitus* serviu tanto como ponte para entrar na fábrica do conhecimento pugilístico e analisar metodicamente a textura do mundo do (em) trabalho do pugilista, quanto como escudo protetor contra a ilusão da enrolação subjetivista que confunde análise social com contação de história narcisista.

Da carne ao texto

Alguns dos meus críticos, ao tomarem a forma narrativa do meu livro por seu conteúdo analítico e ao confundirem meu

trabalho com uma extensão do “estudo das ocupações” da segunda Escola de Chicago (Hughes 1994), nem sequer notaram o duplo papel que o conceito de *habitus* desempenha na pesquisa e até reclamaram da ausência de teoria no mesmo (Wacquant 2005c). De fato, teoria e método estão extremamente juntos ao ponto de fundirem-se no objeto empírico, que é ele próprio elaborado por essa mesma teoria e método.

Corpo e Alma é uma *etnografia experimental* na forma original do termo no que diz respeito ao fato de que o pesquisador é um dos corpos socializados jogados no caldeirão sócio-moral e sensual da academia de boxe, um dos corpos-em-ação dos quais as transformações serão traçadas para que se observe a alquimia a partir da qual boxeadores são fabricados. A aprendizagem aparece aqui como o meio pelo qual a competência prática é adquirida, como um conhecimento visceral sobre o universo em escrutínio, uma forma de esclarecer a praxeologia dos agentes examinados, como recomendada por Erving Goffman (1989) numa palestra famosa sobre trabalho de campo – e não como meio de entrar na subjetividade do pesquisador. Não é de forma alguma uma queda no poço sem fundo do subjetivismo dentro do qual a “auto-etnografia” alegremente se joga (Reed-Danahay 1997), muito pelo contrário: baseia-se na mais íntima experiência, aquela do corpo desejante e sofrendor, para capturar *en vivo* a produção coletiva dos esquemas de percepção, apreciação e ação pugilísticos que são compartilhados, em níveis variados, por todos os boxeadores, quaisquer que sejam suas origens, trajetórias e suas posições na hierarquia esportiva (Wacquant 2005a). O personagem principal da história não é nem “Busy” Louie, nem este ou aquele boxeador, nem mesmo o velho treinador DeeDee, apesar de sua posição central como condutor: é a academia como usina social e moral.

De fato, eu afirmo que com esse processo eu fiz de maneira explícita, metódica e acima de tudo *extrema*, aquilo que todo bom etnógrafo faz, qual seja, apreender em si mesmo um sentido prático, tátil e sensorial da realidade cotidiana estudada para poder iluminar as categorias e relações que

organizam a conduta ordinária e os sentimentos de seus sujeitos. Muito embora, normalmente esse processo aconteça sem ser mencionado, sem que o papel da “co-presença” seja tematizado dentro do fenômeno estudado, ou ainda fazendo-se crer (para o próprio pesquisador e para os outros) que ele é processo mental e não uma aprendizagem corporal e sensual, que toma lugar abaixo do nível da consciência antes mesmo de ser mediado pela linguagem.

Corpo e Alma oferece uma demonstração em ação das possibilidades e virtudes distintivas de uma *sociologia carnal*, que relata por completo o fato de que o agente social é um animal que sofre, um ser de carne e sangue, nervos e vísceras, habitado por paixões e dotados de conhecimentos incorporados e habilidades – em oposição ao *animal symbolicum* da tradição neo-Kantiana, renovado por Clifford Geertz (1974) e os seguidores da antropologia interpretativa por um lado, e por Herbert Blumer (1966) e os interacionistas simbólicos por outro – e que isso *também é verdadeiro para os sociólogos*. Isso significa que precisamos trazer o corpo do sociólogo de volta ao jogo e tratar o seu organismo inteligente não como obstáculo para a compreensão, como definiria o intelectualismo no qual a nossa concepção comum da prática intelectual se baseia, mas como vetor de conhecimento do mundo social.

Corpo e Alma não é um exercício em antropologia reflexiva no sentido pretendido pelo chamado “pós-estruturalismo” ou antropologia “pós-moderna”, para a qual o retorno do olhar analítico está dirigido em direção ao sujeito cognoscente na sua intimidade pessoal ou em direção ao texto que ele direciona a seus pares e aos circuitos do poder-conhecimento nos quais navega, num tipo contraditório e autodestrutivo de relativismo (Hastrup 1995, Marcus 1998). Essa formas de reflexividade, narcisista e discursiva, são bastante superficiais; elas certamente constituem um momento útil num projeto de pesquisa pois ajudam a controlar os vieses mais grosseiros (enraizados nas identidades, trajetórias, sentimentos, efeitos retóricos etc.). Mas elas cessam o movimento crítico no ponto exato onde deveriam iniciá-lo, através do questionamento constante das

categorias e técnicas de análise sociológica e do relacionamento com o mundo que as pressupõem. É esse retorno aos *instrumentos de construção do objeto*, em oposição ao sujeito da objetivação, que é a marca registrada do que podemos chamar *reflexividade epistêmica* (Bourdieu and Wacquant 1992: 36-46; Bourdieu 2002). Eis aqui outra diferença em relação a reflexividade textual ou *ecológica* dos antropólogos subjetivistas: a reflexividade epistêmica é utilizada não ao final do projeto, *ex post*, no momento de esboçar o relatório final de pesquisa, mas em seu decorrer, a cada estágio da investigação. Ela foca na totalidade das mais rotineiras operações de pesquisa, desde a seleção do local e recrutamento dos informantes à escolha das questões a serem utilizadas ou evitadas, assim como no comprometimento dos esquemas teóricos, ferramentas metodológicas e técnicas de disposição visual, no momento em que elas são utilizadas.

Portanto, *Corpo e Alma* é um livro reflexivo no sentido em que o próprio modelo de pesquisa me obrigou a refletir constantemente sobre a adequação dos meios de investigação aos seus fins, sobre a diferença entre a competência prática e a competência teórica de uma prática, sobre a distância entre a atração sensorial e a compreensão analítica, sobre o hiato entre o visceral e o mental, o *ethos* e o *logos* do pugilismo assim como da sociologia. Da mesma forma, *Urban Outcasts* (Wacquant 2008), o compêndio de macrossociologia que delineia uma comparação entre a estrutura e a experiência do abandono urbano no gueto negro americano e a periferia urbana francesa é um trabalho de sociologia reflexiva urbana porque interroga incessantemente as próprias categorias que ele mesmo coloca em questão e em jogo – “underclass,” “inner city,” “*banlieues*,” hyperghetto, anti-ghetto, precariat – para pensar as novas configurações da marginalidade na cidade. Além disso, é reflexivo também porque se baseia numa demarcação clara entre categorias populares e categorias analíticas, o que para mim é a base da reflexividade.

A reflexividade epistêmica é mais urgentemente necessária para os etnógrafos já que tudo parece levá-los a se submeter

às pré-construções do senso comum, laico ou escolástico. Por dever metodológico, eles devem estar atentos aos agentes que estudam e levar a sério seus “pontos de vista”. Caso eles realizem bem o seu trabalho, eles também estarão ligados a esses agentes através de laços afetivos que encorajam a identificação e a transferência (para uma análise aguçada do uso metodológico da transferência em *Corpo e Alma* ver Manning 2005). Finalmente, a imagem pública da etnografia (incluindo, lamentavelmente, aos olhos de outros cientistas sociais) a torna igual à contar histórias, escrever um diário e até mesmo a um épico. Tudo isso pra dizer que o antropólogo e o sociólogo que se baseia no trabalho de campo deve *dobrar a dose de reflexividade*. Isso é o que tentei demonstrar em “Scrutinizing the Street” sobre as tendências recentes e deficiências na etnografia urbana no EUA (Wacquant 2002b). O alvo específico do minha crítica não são os três livros sobre raça e pobreza urbana que eu submeti a uma análise meticulosa (e menos ainda seus autores, que são aqui simples pontos no espaço acadêmico, ou suas posições políticas, em relação as quais me sinto completamente indiferente), mas uma certa postura epistemológica de rendição irrefletida às percepções populares, ao moralismo comum, às seduições do pensamento oficial e às regras do decoro acadêmico. Tal postura é a fonte de sérios erros científicos, sendo esses sistemáticos e ambos possuindo o senso comum ordinário e o escolástico do seu lado.

Para permitir que o leitor experiencie as emoções de um aprendiz de boxeador e tornar palpável ambos, a lógica do trabalho de campo e seus resultados, foi preciso adotar uma forma quase teatral de escrita. Como ir das entranhas ao intelecto, da compreensão pela carne ao conhecimento pelo texto? Aqui encontramos um problema real de epistemologia concreta sobre o qual ainda não refletimos o suficiente e com o qual, por um bom tempo, pareceu-me quase impossível lidar (não obstante as várias tentativas para e discussões sobre inovação formal e construção poética entre antropólogos). Restituir a dimensão carnal da existência ordinária e o suporte corporal do conhecimento prático constitutivo do pugilismo – mas também de cada prática, até

mesmo a menos corporal em aparência, incluindo a análise sociológica – certamente requer uma completa reformulação da nossa forma de escrever ciência social. No caso aqui discutido, tive que encontrar um estilo que quebrasse com a escrita monológica, monocromática e linear das narrativas clássicas de pesquisa nas quais o etnógrafo se abstem e elaborar uma escrita multifacetada misturando estilos e gêneros de forma a capturar e transmitir “o sabor e a dor da ação” para o leitor (Wacquant 2004a: vii-xii).



**THE 1990
GOLDEN GLOVES
ARE HERE**

—PRELIMINARIES BEGIN—
FEB. 12-13-14 & 19
—SEMI-FINALS—
FEBRUARY 20 & 21

ST. ANDREWS 

CORNER OF ADDISON & PAULINA

All Events Begin at 7:00 pm

FOR INFORMATION 294-2315 or 268-5104

DON'T FORGET THE FINALS
ROSEMONT HORIZON
MARCH 19

 **GET YOUR TICKETS
EARLY!**



"BUSY" LOUIE em sessão de *sparring* com Ashante.

Corpo e Alma foi escrito contra o subjetivismo, contra o narcisismo e o irracionalismo que reforçam a conhecida teoria literária pós-moderna, mas isso não significa que nós devamos para isso nos privarmos das técnicas literárias e instrumentos de exposição dramática que essa tradição nos traz. É por isso que o livro mistura três tipos de escrita, entrelaçadas umas às outras, mas que recebem prioridade distintas, uma em cada parte do livro, para que o leitor possa navegar suavemente do conceito à percepção, da análise à experiência. A primeira parte ancora um estilo sociológico clássico num formato analítico que identifica já de início estruturas e mecanismos, disponibilizando ao leitor as ferramentas necessárias para explicar e entender o que está se passando. O tom da segunda parte é definido pela escrita etnográfica no sentido estrito, ou seja, uma descrição densa das formas de ser, pensar, sentir e agir próprias ao espaço em questão, onde podemos encontrar novamente aqueles mecanismos, dessa vez em ação, através dos efeitos que eles produzem. O momento experimental aparece na Terceira

parte, sob a forma de um *romance sociológico* que traz a ação sentida, a experiência vivida de um sujeito que é também o pesquisador.

O peso combinado dessas três modalidades de escrita – sociológica, etnográfica e literária – de acordo com as proporções que se tornam gradualmente invertidas à medida que o livro progride, busca permitir ao leitor sentir emocionalmente e compreender racionalmente os impulsos e mudanças da ação pugilística. Para tanto, o texto tece uma teia analítica que se alonga a partir de anotações cuidadosamente editadas, de contrapontos compostos por perfis dos protagonistas principais e trechos de entrevistas, bem como fotografias que tem como papel prover uma abrangência sintética da relação dinâmica entre os fatores e as formas descritas na análise, para dar ao leitor a chance de enxergar com seus próprios olhos o batimento do pulso pugilístico. Aqui novamente, tudo está presente ao mesmo tempo: a teoria do habitus, o uso da aprendizagem como técnica de investigação, o lugar dado ao corpo sensível como vetor de conhecimento e a inovação formal da escrita. De fato, não há razão para fazer uma sociologia carnal baseada na iniciação prática se o que ela revela sobre o magnetismo sensorial-motor do universo em questão terminar desaparecendo mais tarde, durante a escrita, sob o pretexto de que é preciso seguir os cânones textuais ditados pelo positivismo de Hume or pelo cognitivismo neo-kantiano.

Muitos pesquisadores sociais veem a teoria como um conjunto de noções abstratas que ou flutuam bem alto no céu puro das ideias, desconectadas das minúcias cotidianas do trabalho de pesquisa, ou são respostas às questões empíricas que essas últimas trazem à tona, para serem descobertas no mundo real, como na abordagem conhecida como “grounded theory”. Isso é uma distorção da relação entre teoria e pesquisa, e da etnografia em particular. Estando o investigador consciente disso ou não, a teoria sempre direciona a investigação de campo porque, como nos ensinou Gaston Bachelard (1971), “o vetor do conhecimento vai do racional ao real” e não no outro sentido, devendo, necessariamente, realizar observação de forma a converter

esses elementos em proposições sobre a entidade empiricamente existente. Isso se aplica ao habitus, o qual, assim como todo conceito, não é uma resposta à uma questão de pesquisa, mas uma forma organizada de questionar sobre o mundo social – no caso discutido aqui, um plano metódico para dissecar a fabricação social dos pugilistas no seu ambiente de trabalho cotidiano.

REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. 1971. *Epistémologie*. Paris: Presses Universitaires de France.

BLUMER, Herbert. 1966. *Symbolic Interaction*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

BOURDIEU, Pierre. [1980] 2009. *O Senso Prático*. Petrópolis: Vozes.

_____. 2002. Participant Objectivation: The Huxley Medal Lecture. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9, no. 2, fev, p. 281-294.

BOURDIEU, Pierre; DARBEL, Alain; RIVET, Jean-Pierre; SEIBEL, Claude. 1963. *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris and The Hague: Mouton.

BOURDIEU, Pierre; Bensa, Alban. 1985. Quand les Canaques prennent la parole. *Actes de la recherche en sciences sociales* 56, may, p. 69-85.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press and Cambridge; UK: Polity Press.

Bensa, Alban. 1995. *Chroniques Kanak. L'ethnologie en marche*. Paris: Ethnies.

GANS, Herbert. 1995. *The War Against the Poor*. New York: Pantheon.

GEERTZ, Clifford. 1974. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Book.

GOFFMAN, Erving. 1989. "On Fieldwork." *Journal of Contemporary Ethnography* 18-2, July, p. 123-132.

HASTRUP, Kirsten. 1995. *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*. London: Routledge.

HUGUES, Everett C. 1994. *On Work, Race, and the Sociological Imagination*. Edited by Lewis A. Coser. Chicago: University of Chicago Press.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gsallimard.

JENKINS, Richard. 1991. *Pierre Bourdieu*. London: Routledge.

KATZ, Michael B. 1993. *The "Underclass" Debate: views from history*. Princeton: University of Princeton Press.

MANNING, Philip. 2005. *Freud and American Sociology*. Cambridge: Polity Press.

MARCUS, George. 1998. *Ethnography through Thick and Thin*. Princeton: Princeton University Press.

REED-DANAHAY, Deborah (ed.). 1997. *Auto/Ethnography: rewriting the self and the social*. New York: Berg.

WACQUANT, Loïc. 1985. *L'École inégale. Éléments de sociologie de l'enseignement en Nouvelle-Calédonie*. Paris and Nouméa : Editions de l'ORSTOM with the Institut Culturel Mélanésien.

_____. 1989. Corps et âme: notes ethnographiques d'un apprenti-boxeur. *Actes de la recherche en sciences sociales* 80, nov, p. 33-67.

_____. 1995a. The Pugilistic Point of View: How Boxers Think and Feel About Their Trade. *Theory & Society* 24, no. 4, aug, p. 489-535.

_____. 1995b. Pugs at Work: Bodily Capital and Bodily Labor Among Professional Boxers. *Body & Society*, 1, no.1, mar, p. 65-94.

Wacquant, Loïc. 1995c. Protection, discipline et honneur: une salle de boxe dans le ghetto américain. *Sociologie et sociétés*, 27, n. 1, spring, 1995, p. 75-89.

_____. 1996. L'underclass' urbaine dans l'imaginaire social et scientifique américain. Pp. 248-262.

In: *L'Exclusion: l'état des savoirs*. Edited by Serge Pauwam. Paris: Editions La Découverte. (Tradução em português. "A 'underclass' urbana no imaginário social e científico norte-americano." *Estudos Afro-Asiáticos*, 31 (Rio de Janeiro), October 1997, pp. 37-50).

. 1997. Three Pernicious Premises in the Study of the American Ghetto. *International Journal of Urban and Regional Research*, 21, n. 2, June. 1997. Events and Debate, p. 341-353. (Versão resumida publicada anteriormente em português: "Três premissas perniciosas no estudo do queto norte-americano." *Mana: Estudos de Antropologia Social* (Rio de Janeiro), 2-2, October 1996, pp. 145-161.)

. [1992] 1998a. Inside the Zone: the social art of the hustler in the black American Ghetto." *Theory, Culture & Society* 15, no. 2 (May): 1-36. (Versão resumida em português em: "The Zone". In: LINS. Daniel Soares et al. *Cultura e subjetividade. Saberes nômades*. Campinas: Papirus, 1997. p. 49-68. (Tradução completa em português em: "A Zona." in Pierre Bourdieu et al. *A miséria do mundo*. Petropolis: Vozes, 1997, pp. 177-201).

. 1998b. The Prizefighter's Three Bodies. *Ethnos: Journal of Anthropology*, 63, n. 3, nov. p. 325-352. (Tradução resumida em português: Os três corpos do lutador profissional. in: Daniel Soares Lins et al. *A Dominação masculina revisitada*. Campinas: Papirus, 1998, p. 73-96.)

. 1998c. A fleshpeddler at work: power, pain, and profit in the prizefighting economy. *Theory & Society*, 27-1, feb. p. 1-42.

. 2001. Whores, slaves, and stallions: languages of exploitation and accommodation among professional fighters. *Body & Society*, 7-2/3, jun-sept. número especial Commodifying Bodies, p. 181-194. (Versão anterior publicada em português: Putas, escravos e garanhões. Linguagens de exploração e de acomodação entre boxeadores profissionais. *Mana: Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro, 6-2, October 2000, pp. 127-146).

. 2002a. Taking Bourdieu into the Field. *Berkeley Journal of Sociology*, 46 (2002), p. 180-186. (Versão em português: Levando Bourdieu ao Campo. *Revista de sociologia e política*, 19, Nov. 2002, p. 100-104).

. 2002b. Scrutinizing the Street: Poverty, Morality, and the Pitfalls of Urban Ethnography. *American Journal of Sociology* 107, no. 6, May, p. 1468-1532.

. [2000] 2002. *Corpo e Alma. Notas Etnográficas de um Aprendiz de Boxe*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

. 2004b. *Habitus*. p. 315-319. In: BECKERT, Jens; ZAFIROVSKI, Milan (eds.). *International Encyclopedia of Economic Sociology*. London: Routledge. (Versões em português: "Mapeando o habitus." *Habitus*, 2-1, Janeiro 2004, pp. 11-18; também como "Esclarecer o habitus." *Sociologia. Problemas e práticas* (Lisboa), 14, Outono 2004, pp. 35-4; reimpresso em *Revista Educação & Linguagem* (São Paulo), Julho-dezembro 2007, pp. 63-71.).

_____. 2005a. Carnal Connections: On Embodiment, Membership and Apprenticeship. *Qualitative Sociology*, 28, n. 4, Winter, p. 445-471 (response to the special issue on *Body and Soul*, 28, no. 3, Fall 2005).

_____. 2005b. Shadowboxing with Ethnographic Ghosts: a rejoinder. *Symbolic Interaction*, 28-3, summer, p. 441-447. (response to the symposium on *Body and Soul*).

_____. 2008. *Urban Outcasts: a comparative sociology of advanced marginality*. Cambridge/UK: Polity Press. (Versão preliminar resumida: Os Condenados da Cidade. Estudo sobre marginalidade avançada. Apresentação de Luiz César de Queiroz Ribeiro. Rio de Janeiro: Revan Editora, 2001.).

WILSON, William Julius. 1978. *The Declining Significance of Race: blacks and changing american institutions*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1987. *The Truly Disadvantaged: the inner city, the underclass, and public policy*. Chicago: University of Chicago Press.

1 Tradução Nicole Louise Macedo Teles de Pontes

2 Nota da tradutora