



Pledoarie pentru o sociologie a corporalității

Loïc Wacquant¹

Rezumat

Prin acordarea unui statut privilegiat abordării emice („participative”) în detrimentul celei etice („a unui observator extern”), în cadrul acestui articol voi dezvolta o ontologie a corpului din perspectiva „sociologiei carnale”, propunând unele direcții de studiu specifice domeniului cercetării sociale. Punctul de vedere pe care îl voi propune a prins contur în urma experienței pe care am avut-o ca practicant al boxului, înțeles atât ca o activitate accesibilă oamenilor de rând, cât și ca un cadru în care corpul ajunge să fie investit cu semnificații distincte. Voi porni de la o reflecție critică a noțiunilor de agent (dualist), de structură (externă) și de cunoaștere (pe plan mental) prevalente în științele sociale contemporane, după care voi schița o concepție alternativă conform căreia omul este înțeles nu doar ca simplu animal social cu capacitatea de a vehicula simboluri, ci ca o ființă în carne și oase înzestrată cu sensibilități, suferințe, abilități existente într-o formă încorporată și situată. Voi încerca să pun în evidență importanța obținerii unei cunoașteri a elementelor implicite ale acțiunilor și practicilor sociale, elemente care contribuie la înțelegerea aprofundată a fenomenelor studiate. În același timp voi discuta modurile optime prin care ar putea fi fundamentată o procedură de cercetare care să aibă în centru o perspectivă asupra naturii umane în definirea căreia dimensiunea corporală să joace un rol fundamental. Argumentez faptul că etnografia participativă ca investigație de teren, ce presupune forme particulare de implicare și de performare a fenomenului supus studiului, reprezintă o cale utilă de investigare a cogniției, a acțiunii, a habitusului și a altor elemente care stau la baza practicilor sociale. Sublineez faptul că este nevoie de mult efort și perseverență pentru a dobândi adevărata competență caracteristică unui „observator participant”, capabil să facă față capcanelor provocate de ceea ce este experimentat ca o saturație empirică în lucrul cu obiectul de studiu. În final, voi face apel la dialogul imaginativ pe care Bourdieu îl inițiază cu Pascal pentru a evidenția necesitatea de a dobândi „spiritul acuității sociale” care, cu toate că este absolut necesar unui observator participant, nu ajunge să fie punctat cum se cuvinte în discuțiile sociologice curente.

¹ Universitatea din California, Berkeley, Centrul European de Sociologie și Științe Politice, Paris, loic@berkeley.edu

Cuvinte cheie

Agent, structură, cunoaștere, corp, corporalitate, habitus, ontologie socială, observator participant, etnografie participativă, Bourdieu, Pascal

Acest articol este o variantă extinsă a textului original elaborat ca răspuns la un set de întrebări care mi-au fost adresate de către Frank Adloff (sociolog la Universitatea Friedrich-Alexander din Nürnberg și Institutul Universitar European din Florența) și colegii săi, fiind inițial conceput pentru a fi inclus într-un volum colectiv pe tema relației dintre „corporalitate și explicație” în analiza socială (Adloff et al. 2014). Folosesc aceste rânduri ca mijloc de clarificare a problemelor ridicate în cadrul unor dezbateri ce au ca punct de pornire teoria acțiunii sociale a lui Bourdieu, pe care am avut ocazia de a o dezbate în ultimii douăzeci de ani atât în cadrul unor prelegeri, cât și prin intermediul unor lucrări publicate pe plan academic. De precizat este faptul că în acest demers am pornit de la propria experiență de practicant al boxului urmărind îndeaproape practicile prin care formele de îndemânare caracteristice acestui sport devin dependente de modul de utilizare a unor tehnici corporale (a se vedea, în special, numerele tematice din *Qualitative Sociology on Body and Soul*, vară 2005 și discuțiile pe tema „Habitus în Trup & Suflet” *Theory & Psychology*, decembrie 2009 și „Homines in Extremis”, *Body & Society*, primăvară 2014, precum și Wacquant 2009).

În primul rând, voi elabora o perspectivă critică asupra noțiunii de agent (dual), de structură (externă) și de cunoaștere (pe plan mental), schițând o concepție alternativă a omului ca animal social. Așadar, nu voi înțelege omul pur și simplu ca o ființă capabilă de a crea, în sens neo-kantian, cum nu îl voi înțelege nici ca o ființă capabilă de a vehicula simboluri, așa cum apare în viziunea unor autori precum Ernst Cassirer, George Herbert Mead, și John Searle (2009: ix) conform cărora omul este o „ființă socială și politică, înzestrată cu inteligență, rațiune, limbaj și liber arbitru”. Spre deosebire de toate aceste moduri de problematizare, perspectiva pe care o dezvolt plasează omul ca ființă cu sensibilități, cu suferințe, cu îndemănări, toate acestea având un caracter sedimentat și o manifestare corporală. Pentru început voi sublinia valoarea pe care o are cunoașterea participativă care devine circumscrisă discursului și acțiunii sociale. În același timp voi discuta modurile optime prin care ar putea fi fundamentată o procedură de cercetare care să aibă în centru o perspectivă asupra naturii umane în definirea căreia dimensiunea corporală să joace un rol fundamental. Argumentez faptul că etnografia participativă ca investigație de teren, ce presupune forme particulare de implicare și de performare a fenomenului suspus studiului, reprezintă o cale utilă de investigare a cogniției, a acțiunii, a habitusului și a altor elemente care stau la baza practicilor sociale. Sublineez faptul că este nevoie de mult efort și perseverență pentru a dobândi adevărata competență caracteristică unui „observator participant”, capabil să facă față capcanelor provocate de ceea ce este experimentat ca o saturație empirică în lucrul cu obiectul de studiu. În final voi face apel la dialogul pe care Bourdieu îl inițiază cu Pascal pentru a evidenția necesitatea de a dobândi „spiritul acuității sociale” care, cu toate că este absolut necesar

unui observator participant, nu ajunge să fie punctat cum se cuvinte în discuțiile sociologice curente.

Cât de important este, din punctul dumneavoastră de vedere, să ne concentrăm atenția asupra dimensiunilor implicite ale interacțiunii sociale (cunoașterea tacită, cunoașterea practică, simțul practic etc.)?

Este foarte important să procedăm astfel mai ales dacă ne propunem să dezvoltăm perspective nu doar pătrunzătoare, ci și captivante prin care să putem ajunge la o înțelegere complexă a fenomenelor istorice sau sociale. Pentru aceasta este necesar să depășim trei obstacole care ne limitează cunoașterea și care adesea au statutul de asumptii în investigația noastră. În primul rând, când vorbim despre aceste obstacole ne-am putea referi la adoptarea unei *perspective carteziane* (prin care omul este înțeles ca având o natură duală, fiind alcătuit din trup și suflet). În al doilea rând, am putea aduce în discuție conceptul de *structură* înțeles ca un set de constrângeri sociale prin care ajung să fie explicate în mod eronat anumite aranjamente sociale. În al treilea rând, un obstacol pe care l-am putea, de asemenea, remarca ar fi acela de înțelegere a *cunoașterii* ca înglobând un set de informații și reprezentări disponibile individului pe plan intern. Toate aceste trei asumptii sunt preluate ca atare și incluse în repertoriul sociologic, contribuind la formularea unei descrieri simplificate și denaturate ale vieții sociale.

În continuare mă voi referi succint la fiecare dintre cele trei elemente descrise anterior. Perspectiva carteziană asupra naturii umane o putem regăsi în două concepții specifice domeniului științelor sociale. Aceste concepții ar putea fi plasate pe doi poli ai unui continuum care pun în opoziție *home economicus* (omul orientat spre maximizarea beneficiilor individuale) cu *homo culturalis* (omul orientat de principii morale materializate și vehiculate prin intermediul simbolurilor). Dacă *home economicus* (concept introdus de Bentham) corespunde mai degrabă teoriilor economice neo-clasice, *homo culturalis* este o moștenire kantiană care se regăsește cu precădere în antropologia culturală. În ceea ce privește sociologia, aceasta a preluat ambele perspective utilizându-le concomitent, dar fără a ajunge însă la un consens sau la o modalitate de înțelegere care să poată fi valorificată. Aceste două modele, cel al „omului rațional” și cel al „omului plastic”, după cum le caracteriza la un moment dat Martin Hollis (1977), sunt deformate și deformează în egală măsură. Dar ce leagă cele două perspective dincolo de diferențele care le caracterizează? Am putea spune că ambele au un caracter abstract, considerând ca irelevante aspecte precum dorințele, pasiunile sau alte elemente de natură corporală ce caracterizează un individ. Pe toate acestea William James urmărea să le elimine din înțelegerea realității, cu toate că psihologia lui Sigmund Freud încerca să le integreze în repertoriul de semnificații, dar numai la nivel ontogenetic. De remarcat sunt perspectivele integratoare din științele cognitive contemporane, precum inteligența artificială, psihologia, neurobiologia, lingvistica și filosofia, care au ajuns să le redescopere la nivel filogenetic (Clark 1999, Lakoff și Johnson 1999, Chemero 2013, Shapiro 2014). Chiar și astfel acestea ajung să fie cenzurate, ignorate sau plasate pe locul al doilea în cele mai multe dintre dezbaterile științifice actuale.

Indiferent de aspectele „politetice și polimorfice” pe care Merton (1976) le atribuie noțiunii de structură, concepția predominantă o plasează ca fiind externalizată și localizată generic pe plan social. Utilizarea unei astfel de înțelegeri a structurii sociale are însă efecte limitative asupra cunoașterii. Aceasta se întâmplă întrucât structurile nu există pur și simplu precum faptele durkheimiene pe care indivizii le întâlnesc în mediul lor sub forma relațiilor invizibile, a distribuțiilor obiective a resurselor, sau a sistemelor de contrângeri și oportunități. Structurile sunt întregi sisteme și experiențe înscrise în corp ca moduri de percepție, capacități sensorimotore, înclinații emoționale sau dorințe. Ele sunt factori mobilizatori interni în aceeași măsură în care sunt containere externe. Structurile sunt vii și mobile, nu inerte și statice.

În cele din urmă, științele sociale folosesc o formă excesiv de cerebrală și de pasivă a noțiunii de cunoaștere. Cu alte cuvinte, în mod obișnuit înțelegem cunoașterea prin prisma informației organizate în propoziții, exprimate prin limbaj și localizate în creier. Trecem cu vederea cunoașterea procedurală sau practică, obținută și manifestată prin fapte concrete (*pragmaticos* în greaca veche însemna activ, priceput în diverse treburi sau în afaceri publice). Trebuie să evităm această concepție de sus în jos pentru a depăși ceea ce Elizabeth Anscombe (1957) a diagnosticat ca fiind „o concepție incorrigibil de contemplativă asupra cunoașterii”, moștenită din timpurile revoluției raționaliste, și care a fost pusă sub semnul întrebării odată cu asocierea conceptului cognitivist (sau discursivist) de cultură. Trebuie să recunoaștem realitatea și potențialul *cunoașterii carnale*, înțelegerea viscerală inversă a lumii sociale – în dublul sens al înțelegerii intelectuale și al practicării competente – pe care o obținem prin experiența directă cu obiectul de studiu.

Ce caracteristici ale ființei umane ar trebui privilegiate pentru a surprinde această cunoaștere practică, incorporată?

Marele filosof neo-Kantian Ernst Cassirer (1944) era îndreptățit să descrie „omul” în termenii unui „animal simbolic”, considerând limbajul, mitul, arta, religia și știința principalele sisteme de simboluri pe care oamenii le-au elaborat pentru a-și modela mediul de viață și pentru a face inteligibilă lumea înconjurătoare. Dar această proprietate a omului privită ca atare nu dă naștere unei antropologii filosofice viabile. De aceea i-aș adăuga alte cinci caracteristici, toate începând cu litera „S”, formând ceea ce am putea numi concepția celor „Șase S” asupra naturii umane.

Pe lângă faptul că este un „discipol al simbolurilor”, ființa umană este sentimentală, suferindă, specializată, sedimentată și situată: *Ființa umană este sentimentală*: omul nu este înzestrat cu simple simțuri (exteropceptiv, proprioceptiv și interoceptiv) care îl fac apt de a experimenta senzații într-o formă pură, ci omul este capabil de a da semnificație senzațiilor. Omul este capabil să interiorizeze aceste senzații și să le înmagazineze pe plan intern ca sentimente. Corpul este acel mediu sintetizator care poate face posibilă conștientizarea sentimentelor după cum arată neurobiologul Antonio Damasio în lucrarea *Sentimentul a ceea ce se întâmplă* (*The Feeling of What Happens*) (1999). *Ființa umană este suferindă*: Omul este supus pericolelor din lumea

înconjurătoare. El are nevoi, supărări și dorințe neîmplinite. Este permanent expus judecăților critice ale celor din jur, având conștiința propriei naturi efemere. Are temeri, neliniști, dureri pe care nu poate face altceva decât să le îndure. *Ființa umană este specializată*: Omul are discernământ. În plus, prin experiență și exercițiu el poate dobândi capacitățile necesare pentru a acționa în mod competent în orice domeniu. *Ființa umană este sedimentată*: Sentimentele și abilitățile nu au o natură înnăscută, generică sau personală. Ele sunt dezvoltate și cultivate în timp, înmagazinate în și prin corp ca produs stratificat al istoriilor individuale sau colective. [Merleau-Ponty (1945), inspirat de Husserl, se referă la „cunoașterea habituală” ca fiind parte a unei „științe implicite și sedimentate.”] *Ființa umană este situată*: Omul ajunge să înglobeze în structura sa ființială influențele spațiului în care a trăit și în care s-a dezvoltat, corpul fiind mediul care face ca acest lucru să fie posibil.

În fond toate cele șase elemente sunt interdependente și se dezvoltă în timp. Concepțiile asupra ființei umane, structurii și cunoașterii ar trebui interpretate ținându-se cont de dimensiunea temporală, după cum preciza Bourdieu (1980/1990: 98-111) în lucrarea *Acțiunea timpului (The Work of Time)*. Odată ce acceptăm caracterul situat și corporal al cogniției sociale, al minții umane, al activității sociale și al lumii înconjurătoare, putem începe să surprindem cunoașterea implicită ce caracterizează practicile culturale, dezvoltând, în consecință, noi reprezentări și explicații ale fenomenelor observate. Agentul (ființa umană cu sentimentele caracteristice și capabilă de o cunoaștere practică a lumii înconjurătoare), acțiunea și puterea reprezintă fundamentele unei sociologii a corporalității prin care se poate ajunge la o înțelegere multidimensională a realității, diferită de abordările simpliste regăsite în mod curent în lucrările academice.

Ce metode de cercetare recomandați pentru a scoate în evidență dimensiunile invizibile ale acțiunii umane, ale structurii sociale și, nu în ultimă instanță, ale cunoașterii?

În principiu, pentru studierea unui subiect se poate face apel la oricare dintre cele patru metode eminentemente întâlnite în științele sociale (etnografia, hermeneutica – incluzând aici și interpretarea interviurilor sau a altor texte, analiza istorică și analiza statistică). Totuși nu putem ignora faptul că toate aceste metode prezintă unele limitări mai ales atunci când vine vorba de investigarea acelor practici care nu sunt articulate, simbolizate sau obiectificate în mod concret precum categoriile doxice, abilitățile phronetice și modurile obișnuite de a fi, a simți și a acționa. De aceea afirm că una dintre metodele care deschide cu succes calea către cunoașterea nemijlocită a cogniției și acțiunii sociale este observația participativă.

Etnografia – acea tehnică de cercetare care face dintr-un observator principalul instrument de investigare – este în mod particular potrivită pentru a restaura dimensiunea praxiologică prin care pot fi afirmate elementele corporale ale existenței sociale. Dar pentru acest lucru trebuie mai ales să punctăm în mod clar particularitățile (avantajele și dezavantajele) etnografiei ca tehnică de investigare care are virtutea de a oferi cercetătorului posibilitatea de a se plasa pe sine în aceeași dimensiune spațială și temporală cu fenomenul supus studiului. De asemenea, este necesar să reorganizăm

practica noastră de cercetare în două moduri oarecum contradictorii. Pe de o parte, trebuie să apropiem etnografia mai mult de teorie în ciuda iluziilor epistemologice ale „descrierii aprofundate” (Geertz, 1974), ale empiricismului naiv specific Școlii de la Chicago și ale farmecului analizelor narrative post-moderne (Wacquant 2002: 1469-71; 1481-82; și 2009: 118-122). Pe de altă parte, trebuie să găsim mijloace pentru a întreține forme inițiatorii și intensive de implicare etnografică pe termen lung care să permită cercetătorului să stăpânească personal, *intus et in cute*, schemele prediscursive de cunoașterea cărora depinde plasarea sa ca membru competent în universul investigat.

Pentru a beneficia de avantajele oferite de metoda etnografică, cercetătorul de teren ar trebui să acționeze metodic și să conștientizeze faptul că, la fel ca orice alt actor social, el are o existență corporală, iar cunoașterea pe care o obține este mijlocită de formele de implicare presupuse de aceasta. El poate ajunge la o înțelegere cât mai aprofundată prin participarea directă la acțiunile și practicile caracteristice universului pe care îl studiază. Nu înseamnă că ar trebui să ne temem să devenim „observatori vulnerabili” în cercetarea de teren, ci ar trebui să ne temem de introducerea unei „doze mari de subiectivități” după cum remarcă Ruth Behar (1996: 16 și 6) în scrierile academice bazate pe practica etnografică. Exigența metodologică impusă de metoda etnografică este aceea de a oferi posibilitatea unor forme de implicare în practicile pe care le studiem, evitând să privim lucrurile dintr-o perspectivă exterioară și distantă. Dar această implicare trebuie să fie direcționată, să urmeze proceduri și să urmărească un scop. Altfel ne-am împotmoli în capcanele subiectivismului care, fie că vrem, fie că nu, produce o cunoaștere denaturată a fenomenului suspus studiului.

În cartea dumneavoastră, *Trup și suflet (Body and Soul)* (Wacquant [2000] 2004, ediție nouă, adăugită 2014) și în eseurile pe temă ați căutat să dezvoltați ceea ce numiți „sociologie a corporalității”: ce diferențiază această abordare de o etnografie a simțurilor inspirată din fenomenologie?

Pe scurt sociologia corporalității pe care o propun nu este o sociologie a corpului ca obiect sociocultural, ci o sociologie care privește corpul ca element ce stă la baza acțiunii sociale. Sociologia corporalității pornește de la principiul, prezentat anterior, conform căruia omul este o ființă cu sentimente și suferințe, o ființă cu carne și sânge. [Carnea devine o metaforă a corpului ca un element ce limitează planul exterior de cel interior, iar sângele, așa cum apare în revizuirea operei lui Merleau Ponty făcută de Leder (1990), reprezintă un simbol al planului visceral ce menține individul în viață oferindu-i posibilitatea relaționării cu lumea înconjurătoare. Preiau aici caracterizarea naturii umane propusă de George Lakoff și Mark Johnson (1999: 3-5) care aduc în discuție două elemente: mintea - încorporată, dar dificil de conștientizat - și rațiunea - metaforică, imaginativă, dar cu implicare emoțională.] Sociologia corporalității își propune să ajungă până în miezul acțiunii sociale. Pentru aceasta încearcă să evite adoptarea unei perspective externe (spectatoriale), ci își propune să ajungă la o abordare care să permită suprinderea „acțiunii în desfășurare”. Sociologia corporalității urmărește să documenteze și să pună în evidență schemele care modelează practica socială:

componentele cognitive, conative și afective ale habitusului deschise investigației empirice (Wacquant 2014a și 2014b). Sociologia corporalității se distinge de etnografia simțurilor așa cum a fost dezvoltată inițial de Simmel, Mauss și Lucien Febvre, apoi preluată de Elias și teoretizată de Arnold Gehlen și Helmut Plessner, continuând cu abordările contemporane specifice antropologiei medicale și fenomenologice. Spre deosebire de etnografia simțurilor, sociologia corporalității nu face din elementele senzoriale un obiect de studiu (asemenea lui Howes 2003), ci un mijloc de investigare a realității.

Orice temă poate face obiectul de studiu al sociologiei corporalității pe care o propun cu condiția de a nu face abstracție de dimensiunile corporale și încorporate ale existenței umane. În același fel, orice metodă de studiu poate fi inclusă în instrumentarul său. De exemplu, sunt cercetători care se apropie de acest tip de sociologie, deși nu intenționează sau nu sunt conștienți că o fac. În special, aș aminti despre cercetările microistorice și historiografice. Regăsim principiile sociologiei corporalității în lucrările lui Carlo Ginsburg (1976) care în *Brânza și viermii* reconstruiește lumea în care a trăit Menocchio, un morar a secolului al XVI-lea. Regăsim principiile sociologiei corporalității în momentul în care Alf Lüdtke (1993) descrie mișcarea de rezistență a muncitorilor nemți din prima jumătate a secolului al XX-lea. Regăsim principiile sociologiei corporalității în momentul în care Alain Corbin descrie modul în care malul mării ajunge să fie transformat dintr-un obiect al fricii într-un peisaj al contemplației, astfel dând naștere unei noi atitudini față de natură. În toate aceste cazuri putem spune că este practică a sociologiei a corporalității din perspectivă istorică.

În ceea ce privește studiul fenomenelor actuale, cred că cea mai bună metodă care ar putea fi aplicată este etnografia participativă. Aceasta presupune ca cercetătorul să se implice activ în practica pe care o studiază, să fie un actor în universul investigat. Utilizez termenul de participativ în sensul propus de colegul meu, filosoful Alva Noë, care îl folosește în cartea sa *Acțiunea în percepție (Action in Perception)* (2004: 2). Acesta afirmă că „percepția este o competență care presupune întreaga implicare a omului”, înțelegere pe care o consider potrivită pentru a caracteriza cercetătorul în activitatea etnografică. (Noë însuși împrumută termenul din „teoria minții întrupate” aparținându-le lui Francesco Varela, Evan Thompson și lui Eleanor Rosch, 1991). Prima condiție a practicării unei sociologii a corporalității este aceea de a face parte din universul studiat, de a intra în lumea actorilor sociali care fac obiectul cercetării - fie ei pugiliști, profesori sau politicieni - scopul ultim fiind acela de a obține o înțelegere viscerală a universului lor care să stea la baza unei reconstrucții analitice.

Dar cum rămâne cu acele situații în care, din motive practice, legale sau morale, nu avem posibilitatea de a ne implica direct și de a participa ca actori în universul investigat?

Desigur că nu este mereu ușor să obții acces pentru a te putea implica în universul social care se dorește a fi investigat: de multe ori durează până să poți deveni un membru activ, trebuie să fii înzestrat cu anumite calități sau să obții unele certificări. Pur și simplu nu

poți să ai aplombul necesar pentru a fi ofițer de poliție sau grația unei balerine, nu poți spera să devii judecător peste noapte, și evident că nu ți se va da voie să operezi pe creier pur și simplu de dragul înțelegerii sociologice a practicilor chirurgicale. În schimb, ai putea deveni responsabil cu recuzita unui grup de balet sau ai putea să te înrolezi ca ajutor voluntar într-un spital. Dar întotdeauna se deschid uși către scena „unde se petrece acțiunea” (*Where the Action Is*) - pentru a evoca cunoscutul eseu al lui Goffman (1967) – și acest fapt oferă nenumărate modalități de a experimenta diverse aspecte ale fenomenului, asumând chiar și rolurile minore sau intrând în pielea protagonistului piesei sociale aflată cel mai la îndemână.

Adeseori, sociologii nu trec de aceste uși pentru că nici măcar nu bat pentru a afla cât de departe ar putea merge dincolo de ele. Un exemplu: sunt zeci de monografii pe tema oamenilor străzii, dintre care unele chiar reușite – scrise în diverse stiluri, recomand Snow și Anderson (1993), *Ghinioniștii (Down on their Luck)*, Bourgois și Schoenberg (2009), *Dependenți îndreptățiti (Righteous Dopefiend)* și Gowan (2010), *Vagabonzi, Escroci și Recidiviști (Hobos, Hustlers, and Backsliders)*. Totuși, niciun autor nu a dormit pe străzi sau nu a tremurat într-un adăpost – care, alături de închisoare și spital, formează rețeaua de instituții care se ocupă de oamenii fără adăpost atunci când statutul lor devine cu adevărat problematic. [Trebuie mers mult în urmă, la studiul colectiv desfășurat de Sutherland și Locke (1936), *Douăzeci de mii de oameni fără adăpost (Twenty Thousand Homeless)*, pentru a găsi o monografie în care dormitul în adăposturi reprezintă un element central al abordării metodologice.]

În mod obișnuit, cercetătorul care studiază persoanele fără adăpost pune pe plan secundar implicarea directă. Totuși multe aspecte ar putea fi scoase la lumină dacă cercetătorul s-ar confrunța el însuși cu problema de a-și găsi un loc unde să înnopteze. În plus, ar fi multe de învățat dacă cercetătorul ar testa pe pielea lui cum este să dormi fie în aer liber, fie cu un acoperiș deasupra capului. Sunt multe practici care contribuie la înțelegerea aprofundată a fenomenului supus studiului. Printre acestea aș putea include practicile de pregătire a unui culcuș pe străzi, practicile de gestionare a relațiilor, de asigurare a unui minimum de siguranță, de gestionare a emoțiilor, de acomodare cu mirosurile, de administrare a timpului. Sunt atât de multe fațete ale fenomenului care pot fi relevate prin asumarea rolului de om al străzii – de bună voie și temporar, în cazul cercetătorului – toate țesute în mantia unei cunoașteri încorporate și implicite, inaccesibile unui observator extern. Pentru a practica acest tip de cercetare este nevoie de îndrăzneală și perseverență. Alături de faptul că nu iau în seamă natura corporală a acțiunii, cunoașterii și structurii, o cauză importantă pentru care majoritatea etnografiilor revin la viziunea textuală sau hermeneutică a lumii sociale, alimentate de o *postură contemplativă*, este aceea că cercetătorii nu perseverează în eforturile lor de a face lumea investigată accesibilă implicării lor directe. Ei renunță rapid sau se blochează în loc de a merge mai departe și de a încerca toate variantele de lucru existente astfel încât să poată pătrunde în universul investigat. Dar tenacitatea este răsplătită: lui Joan Cassell (1991) nu i-a fost permis inițial accesul într-o secție chirurgicală și a fost sfătuită să discute, mai degrabă, cu soțiile medicilor, dar insistând cu obstinație a reușit să observe chirurghi seniori din mai mult de zece spitale, din două organizații preocupate de întreținerea

sănătății, dar și dintr-o clinică de stat, realizând peste două sute de operații. Dacă inițial își planificase studiul pe o perioadă de 18 luni, Cassell a petrecut, până la urmă, 33 de luni pe teren, ajungând să manevreze instrumentele medicale alături de rezidenți. În mod similar, Gretchen Purser (2012) a petrecut aproape trei ani lucrând cu ziua în Oakland și Baltimore, cu scopul de a înțelege experiența lucrătorilor prinși între lipsa de reglementări a pieței muncii, situația unei zone ghettoizate pustiite și a unui sistem penitenciar dezvoltat peste măsură. Acum, care sunt șansele ca o femeie albă, micuță, cu ochelari și, pe deasupra, vegetariană să se descurce printre foști deținuți mătăhăloși, de culoare? Și totuși ea a reușit să treacă peste toate dificultățile, să intre în pielea oamenilor studiați și să formuleze o analiză extrem de reușită a „exploatării flexibile” caracteristice economiei americane subterane.

Sociologia corporalității are ca fundamentat atât un silogism, cât și o provocare. Silogismul este următorul: dacă asumăm înțelegerea corpului nu doar ca un produs construit social, ci ca un vector de producere a cunoașterii, de performare a practicilor și de exercitare a puterii, atunci putem aplica acest raționament și sociologului ca cercetător care are o existență corporală prin intermediul căreia ajunge să aibă acces și să experimenteze lumea investigată. Provocarea ar fi aceea de a reuși să depășim două milenii de „ignorare crasă a corpului”, dacă este să îl cităm pe Nietzsche, care au condus la dezvoltarea unor perspective ce înțelegeau corpul ca un obstacol în calea cunoașterii. Mai exact, provocarea ar fi să transformăm corpul nostru într-o resursă valoroasă a cercetării sociale științifice. Utilizarea corpului, în mod metodic, ca instrument eficient pentru producerea cunoașterii practice contribuie la obținerea unei competențe sociale fundamentale – *capacitatea operativă de a simți, a gândi și de acționa precum un membru al grupului studiat*. Obținerea acestei competențe oferă un criteriu mai bun decât saturația empirică pentru a decide dacă și când obiectivele cercetării au fost atinse.

Este etnografia participativă pe care o propuneți un nou mod de a face cercetare etnografică?

Dimpotrivă, sunt tentat să spun că etnografia participativă este o formă veche a practicii etnografice care obișnuia mai demult să pună accentul pe învățarea directă și pe interacțiunile de lungă durată cu băștinașii – în *Poetica* sa Aristotel ne amintește că oamenii au învățat primele lucruri prin imitare (*mimesis*). Etnografia participativă nu face altceva decât să pună în evidență și să facă vizibile două situații distincte ale oricărui demers etnografic demn să poarte această etichetă: prima situație este legată de faptul că cercetătorul are o existență corporală care îi orientează demersul, iar cea de-a doua este legată de faptul că cercetătorul ajunge să încorporeze în ansamblul său de semnificații simbolistica și structura socială a universului investigat. Altă caracteristică a unui demers etnografic participativ este aceea că habitusul este folosit atât ca obiect, cât și ca metodă de analiză (Wacquant 2011): cercetătorul ajunge să aibă acces la cunoașterea implicită în mod direct prin adoptarea unei poziționări naive în lumea studiată sau prin analiza minuțioasă a modurilor în care se acționează habitual. Din acest punct de vedere, etnografia participativă se detașează de alte abordări antropologice contemporane care

au devenit atât de obsedate de clișee, de problematica poziționării, de dimensiunea etică, de multiplicarea spațiilor de investigare sau de slăbiciunile profesiei, întrucât au atins un nivel de paralizie etnografică apărută ca un efect al meta-analizelor asupra propriului statut (Faubion and Marcus 2009).

Am spus anterior că atunci când practica o permite ar fi indicat „să ne implicăm activ în lumea studiată după care să ne detașăm de perspectivele pe care le-am dobândit ca urmare a acestei experiențe” (Wacquant 2009: 119). Aș dori acum să revin asupra formulării ambigue, de altfel, și care duce pe o cale greșită din punct de vedere epistemic. Care este punctul de vedere al băștinașului pe care Malinowski (1922) l-a canonizat în *Argonauții din Pacificul de Vest (The Argonauts of The Western Pacific)* și pe care Geertz (1974) ne invită să îl considerăm pilon central în realizarea unei cercetări etnografice? Al cui punct de vedere este și în ce moment din timp a fost consemnat? Chiar și la scară redusă, în societatea bazată pe relații de rudenie din Insulele Trobriand, care aduce aminte de „solidaritatea mecanică” a lui Durkheim, poate fi observată ușor o diferențiere socială și o ierarhie. Într-adevăr, Malinowski evidențiază diferențele de rang și de putere dintre regiuni, triburi și clanuri. Este evident că punctul de vedere al căpeteniei satului nu este aceeași cu cea a unui om de rând; perspectiva și dispozițiile unui bătrân văduv, descendent al unui neam superior, nu vor fi aceleași cu ale unei fete tinere, nemăritată, dintr-un clan totemic inferior. În cadrul oricărui sistem de acțiune există o diviziune a muncii în sensul că există o *pluralitate a punctelor de vedere* băștinașe ca perspective care se dezvoltă în structura obiectivă a spațiului social local. Așa cum arăt în *Cele trei corpuri ale boxerului profesionist (The Prizefighter's Three Bodies)*, orice punct de vedere singular, precum cel pugilistic, este întotdeauna o *construcție selectivă, sintetică, realizată de analist* și nu o inducție empirică rezultată din observația etnografică (Wacquant, în curs de apariție).

În cartea sa, *Meditații Pascaliene (Pascalian Meditations)*, Bourdieu (1997/2000) aprofundează teoria cunoașterii implicite prin intermediul unui dialog închipuit cu Pascal. Ce ar trebui să înțelegem din această afiliere a lui Bourdieu la ideile autorului *Panseurilor (Pascal [1670] 1976)*?

Această asociere a lui Bourdieu cu Pascal este surprinzătoare pentru multe persoane, mai ales dacă ne raportăm la Pascal ca la un gânditor obscur și enigmatic. Punând deoparte contribuțiile sale la domeniile geometriei și teoriei probabilităților, Pascal este cel mai bine cunoscut ca un apologet al creștinătății, ca un gânditor existențialist și ca un maestru al stilului literar prozaic. Acesta este și motivul pentru care puțini cercetători din domeniul social s-au folosit de scrierile sale. Chiar și Bourdieu însuși foarte rar l-a menționat direct, deși influențele pascaliene s-au regăsit în mod indirect la mai multe niveluri de analiză. În primul rând, pentru a observa aceste influențe este necesar să îndepărtăm falsele filiații conceptuale (încercarea lui McCarthyite de a-l caracteriza pe Bourdieu ca un adept al teoriilor marxiste) sau lecturile incorecte (Bourdieu ca promotor al teoriei alegerii raționale care, de fapt, nu se regăsește în sistemul său de gândire). În al doilea rând, este necesar să suprindem atenția critică pe care, în mod ironic, sociologul

francez a acordat-o mai bine de patruzeci de ani filosofiei conștiinței umane pornind de la Descartes, mergând la Husserl [cu ale sale *Meditații Carteziene (Cartesian Meditations)* al cărui titlu îl preia] și anungând la Sartre. Alături de Leibniz și Spinoza, care au exercitat la rândul lor o influență asupra gândirii lui Bourdieu și care au promovat o concepție monistă asupra lumii, Pascal reprezintă latura non-carteziană a revoluției raționaliste pe care autorul *Distincției* a căutat să o consolideze și să o promoveze.

Dar, mai presus de toate, afinitatea dintre Pascal și Bourdieu se observă la nivelul antropologiei filosofice și al ontologiei sociale: ființa umană este caracterizată de suferințe, este prinsă în mrejele lumii, încearcă prin cunoaștere și acțiune să dea un sens existenței sale, existență care, la o primă vedere, se prezintă absurdă și prin care omul căpăta totul sau nimic. Omul și lumea sunt caracterizate de antinomii și semnificații care pot fi modificate radical. Ființa umană este în același timp „înger și demon”. Ființa umană este supusă legilor deterministe și totuși capabilă de a ieși de sub tutela lor. Prin deslușirea acestor legi, ființa umană ajunge să se cunoască pe sine. Ființa umană trăiește cu iluzia că instituțiile sociale sunt fundamentate natural, când de fapt ele sunt consolidate prin acțiuni cotidiane și habituale („natura secundară care o distruge pe cea primordială”). Ordinea socială pare de la sine înțeleasă chiar dacă în realitate este contingentă și supusă transformărilor.

Caracterul arbitrar al capriciilor umane, incomensurabilitatea puterii, centralitatea simbolurilor, rolul decepției și al credinței (în sensul lui *fides*), negarea, încrederea și îndoiala sunt factori mobilizatori ai acțiunii și catalizatori ai vieții sociale. Pascal nu îi pune la îndemână lui Bourdieu doar un sistem de gândire – de altfel autorul *Scrisorilor provinciale* nici nu a întemeiat vreodată unul – ci Pascal îi oferă lui Bourdieu piloni și pârgii pentru a „a rezolva enigma ficțiunii și fetișismului” (Bourdieu 1997/2000: 6) care ar putea da naștere unei triple istoricizări: a ființei umane, a lumii sociale și a cunoașterii.

Considerați că am putea face apel la perspectiva lui Pascal pentru a produce o înțelegere a multiplelor moduri în care cunoașterea implicită, care devine mai mult sau mai puțin vizibilă în interacțiunile curente, ajunge să contribuie la organizarea vieții sociale? Cu alte cuvinte, oare ar putea Pascal să ne ajute la conturarea unei sociologii a elementelor implicite din viața socială?

Pentru a răspunde acestei întrebări voi începe prin a cita unele dintre cuvintele lui Pascal ([1670] 1976): „sensibilitatea omului față de lucrurile mărunte și insensibilitatea lui față de cele cu adevărat importante reprezintă semnul unei adevărate inversiuni” la care mai adaugă „și, totuși, aceasta este condiția umană”. Bourdieu folosește unele dintre principiile jansenismului cu precădere în teoretizarea puterii simbolice. Mai exact le folosește referindu-se la formele în care puterea simbolică apare într-o societate, la efectele pe care aceasta le are asupra organizării sociale și la modurile în care i se asigură legitimitate. Teoretizarea puterii simbolice este și ceea ce îl face să poziționeze triada conceptuală a *cunoașterii*, *recunoașterii* și *nerecunoașterii* în centrul ontologiei sale sociale nu doar atunci când aduce în discuție elemente din viața cotidiană, ci și când face referire la funcționarea instituțională a unei societăți. Așadar, am putea merge cu un pas înainte

lăsând loc dezvoltării unei sociologii micropolitice cu caracter profan care să considere atât rațiunea, cât și sentimentele ca aspecte relevante în descrierea realității sociale. În mod similar, pornind de la conceptul de divertisment și mizând pe principiul conform căruia „contează să joci, nu să câștigi”, am putea spune că Pascal deschide calea către o sociologie a pasiunii, context în care pasiunea ar apărea ca o modalitate de relaționare cu lumea implicând dragostea, dorința și suferința, fiecare dintre ele putând lua o infinitate de forme (filosofice, politice, pugilistice, amoroase etc.).

Nu în ultimul rând, în partea introductivă a *Panseurilor*, Pascal realizează o distincție între *spiritul geometric* și *spiritul de finețe*, două modalități de înțelegere a existenței la care oamenii de știință din domeniul social sunt îndemnați să reflecteze (vezi Force [2003] pentru detalii). Spiritul geometric, așa cum este definit de Pascal are un caracter procesual, logico-deductiv și rațional, pe când spiritul de finețe este bazat pe experiență directă, intuiție și analogie. Primul este abstract și artificial, dezvoltat prin specializare și efort intelectual, al doilea este concret, natural și flexibil, fiind legat de forme simpatetice și senzomotorii. Pascal pune spiritul geometric sub egida contemplării, iar spiritul de finețe sub cea a palpabilității. Opoziția dintre aceste două forme de experimentare a realității ne poate ajuta să deslușim un aspect care ar putea părea paradoxal în științele sociale, dar care se amplifică din ce în ce mai mult odată cu formularea unei sociologii a elementelor implicite. Acest aspect este legat de faptul că știința este organizată având la bază spiritul gemoetric, pe când viața socială urmărește principiile spiritului de finețe. Provocarea cea mai mare a științelor sociale este aceea de a aduce împreună aceste două forme de raționalitate: spiritul geometric și spiritul de finețe. „Avem rațiune, dar și sentimente” spunea Pascal și, din acest motiv, trebuie să evităm pe cât posibil să cădem în cele două extreme: fie să ajungem să ignorăm cu totul rațiunea, fie să sjungem să admitem doar rațiunea. Iată un principiu de la care recomand să pornească elaborarea acelei sociologii a corporalității.

MULȚUMIRI

Le mulțumesc lui Frank Adloff, Javier Auyero, Sarah Brothers, Megan Comfort, Magnus Hörnqvist și Nazli Ökten pentru reacțiile prompte și pentru sugestiile pertinente făcute pe marginea acestui eseu.

LUCĂRI CITATE

- Adloff, Frank, Katharina Gerund, and David Kaldewey (coord.). 2014. *Revealing Tacit Knowledge: Embodiment and Explication*. Berlin, Transcript Verlag.
- Anscombe, G.E.M. 1957. *Intention*. Cambridge: Harvard University Press (new ed. 2000).
- Auyero, Javier (ed.). 2005. “Special Issue of *Qualitative Sociology on Body and Soul*.” *Qualitative Sociology* 28, nr. 2 (Summer):141-211.
- Behar, Ruth. 1996. *The Vulnerable Observer: Anthropology that Breaks your Heart*. Boston: Beacon Press.
- Bourdieu, Pierre. 1980/1990. *Le Sens pratique*. Paris: Éditions de Minuit (tr. *The Logic of Practice*. Cambridge, UK: Polity Press).

- Bourdieu, Pierre. 1997/2000. *Méditations pascaliennes*. Paris: Éditions du Seuil (tr. *Pascalian Meditations*. Cambridge, UK: Polity Press).
- Bourgois, Philippe, and Jeff Schonberg. 2009. *Righteous Dopefiend*. Berkeley: University of California Press.
- Cassell, Joan. 1991. *Expected Miracles: Surgeons at Work*. Philadelphia: Temple University Press.
- Cassirer, Ernst. 1944. *An Essay on Man*. New Haven: Yale University Press
- Chemero, Anthony. 2013. "Radical Embodied Cognitive Science." *Review of General Psychology* 17, nr. 2: 145-150.
- Clark, Andy. 1999. "An Embodied Cognitive Science? Trends in Cognitive Sciences." 3, nr. 9 (September): 345-351.
- Corbin, Alain. 1988. *Le Territoire du vide. L'Occident et le désir du rivage, 1750-1840*. Paris: Aubier.
- Damasio, Antonio R. 1999. *The Feeling of what Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York: Harcourt Brace.
- Faubion, James D. and George E. Marcus (coord.). 2009. *Fieldwork is Not what it Used to be: Learning Anthropology's Method in a Time of Transition*. Ithaca: Cornell University Press.
- Force, Pierre. 2003. "Géométrie, finesse, et premiers principes chez Pascal." *Romance Quarterly* 50 nr. 2 (Spring): 121-130.
- Geertz, Clifford. 1974. "'From the Native's Point of View': On the Nature of Anthropological Understanding." *Bulletin of the American Academy of Arts & Sciences*: 26-45 (reedidat în *Local Knowledge: Further Essays in the Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, pp. 55-71).
- Ginzburg, Carlo. 1976. *Il formaggio e i vermi*. Torino: Einaudi.
- Goffman, Erving. 1967. *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. New York: Anchor.
- Gowan, Teresa. 2010. *Hobos, Hustlers, and Backsliders: Homeless in San Francisco*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Howes, David. 2003. *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Hollis, Martin. 1977. *Models of Man: Philosophical Thoughts on Social Action*. New York: Cambridge University Press.
- Lakoff, George, and Mark Johnson. 1999. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic books.
- Leder, Drew. 1990. "Flesh and Blood: A Proposed Supplement to Merleau-Ponty." *Human Studies* 13, nr. 3: 209-19.
- Lüdtke, Alf. 1993. *Eigen-Sinn: Fabrikalltag, Arbeitererfahrungen und Politik vom Kaiserreich bis in den Faschismus*. Hamburg: Ergebnisse.
- Malinowski, Bronislaw. 1922. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge, new edition. 2014.

- Merleau-Ponty, Maurice. 1945/1962. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard (tr. *Phenomenology of Perception*. New York : Humanities Press).
- Merton, Robert. 1976. "Structural Analysis in Sociology." Pp. 21-52 în Peter Blau (ed.), *Approaches to the Study of Social Structure*. London: Open Books.
- Noë, Alva. 2004. *Action in Perception*. Cambridge: MIT Press.
- Pascal, Blaise. 1657/1985. *De l'Esprit géométrique*. Paris: Garnier-Flammarion.
- Pascal, Blaise. 1670/1976. *Pensées*. Paris: Garnier-Flammarion.
- Purser, Gretchen. 2012. "'Still Doin' Time': Clamoring for Work in the Day Labor Industry." *WorkingUSA: The Journal of Labor & Society* 15, nr. 3: 397-415.
- Searle, John. 2009. *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*. New York: Oxford University Press.
- Shapiro, Lawrence (ed.). 2014. *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*. London: Routledge.
- Snow, David A., and Leon Anderson. 1993. *Down on their Luck: A Study of Homeless Street People*. Berkeley: University of California Press.
- Stam, Henderikus J. (ed.). 2009. "Special Section on Habitus in the Work of Loïc Wacquant." *Theory & Psychology* 19, nr. 6 (December): 707-777.
- Sutherland, Edwin and Harvey J. Locke. 1936. *Twenty Thousand Homeless Men: A Study of Unemployed Men in the Chicago Shelter*. Chicago: Lippincott (reprint New York, Arno Press, 1971).
- Varela, Francesco, Evan Thompson and Eleanor Rosch. 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. MIT press, 1993.
- Wacquant, Loïc. [2000] 2004. *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*. New York: Oxford University Press, new expanded edition 2014.
- Wacquant, Loïc. 2002 "Scrutinizing the Street: Poverty, Morality, and the Pitfalls of Urban Ethnography." *American Journal of Sociology* 107, nr. 6 (May): 1468-1532.
- Wacquant, Loïc. 2009. "The Body, the Ghetto and the Penal State." *Qualitative Sociology* 32, nr. 1 (March): 101-129.
- Wacquant, Loïc. 2011. "Habitus as Topic and Tool: Reflections on Becoming a Prizefighter." *Qualitative Research in Psychology* 8, nr. 1 (Spring): 81-92.
- Wacquant, Loïc. 2014. "Homines in extremis: What Fighting Scholars Teach us about Habitus." *Body & Society*: in press.
- Wacquant, Loïc. 2014. "Putting Habitus in its Place: A Response to the Symposium." *Body & Society*: in press.
- Wacquant, Loïc. Forthcoming. *The Prizefighter's Three Bodies: Steps to a Carnal Sociology*. New York: Oxford University Press.

ⁱ Urmează să apară în *Qualitative Sociology*, toamnă 2014 (precum și, în variantă prescurtată, în Frank Adloff, Katharina Gerund și David Kaldewey (coord.), *Revealing Tacit Knowledge: Embodiment and Explication* (Berlin, Transcript Verlag, 2014); tradus în daneză în *Praktiske Grunde* (primăvară 2014), Turcă în *Cogito* (vară 2014), italiană în *Studi Culturali* (vară 2014), germană în *Sub/urban. Zeitschrift für kritische Stadtforschung* (vară 2014), spaniolă în *Apuntes de investigación*, și română în *Compaso* (primăvară 2014).

[revizuit 27 Aprilie 2014]

Loïc Wacquant este profesor de sociologie la Universitatea din California, Berkeley, și cercetător în cadrul Centrului European de Sociologie și Științe Politice, Paris. Printre interesele lui se numără marginalitatea urbană, pedeapsa, carnalitatea și teoria socială. Bursier MacArthur, cărțile sale au fost traduse în peste douăzeci de limbi, iar printre volume se numără: *Trup și suflet: însemnările unui practicant de box* (Body and Soul: Notebooks of An Apprentice Boxer) (2004, ediție nouă, adăugită, 2014), *Cele două fețe ale ghetoului* (The Two Faces of the Ghetto) (2014) și *Urmărirea penală* (Tracking the Penal State) (2014). Mai multe detalii găsiți pe loicwacquant.net.