

Mariana Dantas de Figueiredo

Universidade de Fortaleza

(UNIFOR, Brasil)

marina.dantas@unifor.br

INTENCIONALIDADE INCORPORADA: INTERSECÇÃO ENTRE A DIVERSIDADE E OS ESTUDOS DAS PRÁTICAS ORGANIZACIONAIS

INCORPORATED INTENTIONALITY: INTERSECTION BETWEEN DIVERSITY AND ORGANIZATIONAL PRACTICES STUDIES

RESUMO

Neste artigo, abordamos a questão da diversidade organizacional a partir das teorias da prática. O objetivo é apresentar a ideia de intencionalidade incorporada para explicar como as práticas se mantêm fundamentalmente ligadas a um cerne, enraizado no *corpus* social e no corpo de quem as perpetua. A partir dessa ideia, buscamos discutir as intersecções possíveis entre os estudos sobre a diversidade e os estudos sobre as práticas organizacionais. Concluímos que a inserção da diversidade no âmbito das práticas, desde a perspectiva da corporeidade, traz à luz a complexidade a ser desvendada e o cuidado metodológico a ser perseguido nas pesquisas empíricas realizadas em organizações, uma vez que as interações são múltiplas e requerem uma compreensão de ordem fenomenológica.

Palavras-chave: Diversidade; Práticas; Intencionalidade; Corporeidade.

ABSTRACT

In this article, we approach the issue of organizational diversity from the practice theories. The goal is to present the idea of incorporated intentionality to explain how the practices remain fundamentally linked to a core, ingrained in the social *corpus*, and in the body of those whom perpetuate. From this idea, we discuss the possible intersections between studies on diversity, and studies on organizational practices. We conclude that the intersection of diversity within the practices, from the corporeity perspective, brings to the light the complexity that is to be unveil, and methodological care to be pursued in the empirical researches performed in organizations, since the interactions are multiple, and require a phenomenological kind of comprehension.

Keywords: Diversity; Practice; Intentionality; Corporeity.

Universidade Federal do Espírito Santo

Endereço

Av. Fernando Ferrari, 514, Goiabeiras
29.075-910, Vitória-ES
gestao.conexoes@gmail.com
gestaoconexoes@ccje.ufes.br
<http://www.periodicos.ufes.br/ppgadm>

Coordenação

Programa de Pós-Graduação em
Administração (PPGADM/CCJE/UFES)

Artigo

Recebido em: 11/07/2014
Aceito em: 15/10/2014
Publicado em: 26/06/2015

1. INTRODUÇÃO

As teorias das práticas tem orientado a compreensão do conhecimento como construção social, situado em práticas provisórias, que “são sempre produto de condições históricas específicas resultantes de práticas passadas e transformadas em práticas atuais.” (GHERARDI, 2000, p. 215). Uma contribuição importante dessa corrente para o campo dos Estudos Organizacionais (EOs) é a compreensão de que o processo de conhecer e transmitir conhecimento é uma prática incorporada e engendrada socialmente (COOK; BROWN, 1999; GHERARDI, 2000; 2001; ELKJAER, 2004; STRATI, 2007). Enfatiza-se a necessidade de distinguir corpo e mente, vista como o *locus* do conhecimento (STRATI, 2007). Ressalta-se também que o conhecimento não apenas é cognitivo, mas composto por elementos sensíveis, expressões corporais, habilidades tácitas e estéticas, e juízos de gosto elaborados no contexto de uma comunidade (STRATI, 2003; GHERARDI, 2009a). Os estudos da prática nos EOs costumam investigar como os praticantes fazem o que fazem (GHERARDI; NICOLINI, 2003; STRATI, 2003; YANOW, 2003); o que efetivamente o fazer das práticas faz (MARTIN, 2003; GOMEZ; BOUTY, 2011); como uma prática se torna institucionalizada (TSOUKAS; CHIA, 2002; KORNBERGER; CLEGG; RHODES, 2005; BJØRKENG; CLEGG; PITSIS, 2009; NICOLINI, 2009; KORNBERGER; CLEGG; RHODES 2005); como a prática se assenta em uma ordem moral e estética (GHERARDI, 2009a; STRATI, 2007; e como uma prática é sustentada por uma compreensão pré-verbal orientada pela interação das pessoas com os artefatos inteligíveis (SUCHMAN, 2000; ÖZTÜRK, 2013).

Desde a virada para a prática (*practice turn*) nos EOs, as diferentes vertentes das teorias da prática têm dado uma importante contribuição no sentido de desconstruir o predomínio da visão funcionalista sobre o fenômeno organizacional. Apesar disso, Gherardi (2009b) assevera que tal postura tem impedido a consecução de pesquisas que busquem compreender como as práticas são socialmente sustentadas, que interesses as orientam, quem se beneficia de sua permanência ou de sua interrupção, e assim por diante (GHERARDI, 2009a). Desse modo, reforça-se, em certa medida, a dificuldade de entendimento dos processos de permanência e de mudança organizacional para além da razão instrumental, e capitula-se, diante do imperativo funcionalista que continua a privilegiar, tanto na teoria quanto na prática administrativa, a lógica do proveito material governado pela eficiência produtiva, como o motivo primordial da existência e da permanência das organizações. É por isso que alguns analistas da produção acadêmica sobre as práticas nos EOs têm se posicionado contra a apropriação da prática por

pressupostos racionalistas e denunciado a perda de potencial crítico e de engajamento reflexivo em grande parte dos estudos voltados para as práticas organizacionais (GHERARDI, 2009a; 2009b; GEIGER, 2009; CORRADI; GHERARDI; VERZELLONI, 2010).

Apesar de contemplarem o corpo e o contexto social e histórico na análise de práticas e relações de conhecimento, é importante pontuar que os estudos alinhados a essa corrente não costumam focar a questão da diversidade e a forma como diferentes características corporais e incorporadas condicionam performances práticas contextualizadas. Ainda que o conhecimento tácito seja um dos pressupostos para a compreensão da aprendizagem na prática, em muitos estudos dessa corrente, a noção de que a experiência individual do conhecimento é coletivamente elaborada está presente, mas tende a ser tomada enquanto um pressuposto não problematizado. Quanto a isso, pode-se dizer que o tema de *como* a reprodução das práticas contribui para a produção da ordem social no contexto organizacional tem sido negligenciado pelos estudos baseados na prática (GHERARDI, 2009a; 2009b). Essa postura tem impedido a consecução de trabalhos que expliquem como as práticas são socialmente sustentadas e quais são os pressupostos culturais de sua permanência através do tempo, das pessoas e das organizações.

A partir da década de 1990, a retórica da diversidade organizacional que enfatiza o caráter positivo e funcional das diferenças entre trabalhadores (THOMAS; ELY, 1996) passou a ser desafiada por estudos críticos que buscam revelar desigualdades e relações de poder. Desde então, um entendimento alternativo sobre a diversidade tem se expandido em uma multiplicidade de teorias críticas, tais como o pós-estruturalismo, a Análise do Discurso, os estudos culturais e pós-colonialistas, a teoria institucional e a teoria dos processos de trabalho, que compartilham, em seu núcleo, o entendimento não essencialista de que as diferenças entre as pessoas são produzidas e reproduzidas no curso dos processos sociais, em contextos específicos (ZANONI et al., 2010). Embora a questão da prática esteja imiscuída nesse entendimento, o engajamento de boa parte dos estudos críticos sobre a diversidade da linguagem e do discurso organizacional na construção de identidades acabou por reduzir a importância do contexto material e das práticas cotidianas, e por desconsiderar a reflexividade incorporada e a agência individual (METCALFE; WOODHAMS, 2012). Considerando que as análises do discurso tem desvendado os mecanismos retóricos através dos quais o significado da identidade é construído em discursos contemporâneos de diversidade, pode-se dizer que, até o presente momento, poucas pesquisas tem investigado como tais discursos estão implicados nas práticas sociais cotidianas no âmbito do trabalho (ZANONI et al., 2010).

Tendo em vista essa lacuna e sob a influência da “virada para a prática” nos estudos de gênero (MARTIN, 2001; 2003; 2006; POGGIO, 2006), o objetivo deste ensaio teórico é apresentar a noção de intencionalidade incorporada, formulada a partir do paradigma da corporeidade (CSORDAS, 2008), que diz respeito a uma forma de ser-no-mundo, orientada para os fins que as disposições do *habitus* (BOURDIEU, 2001) ou que as capacidades perceptivas moduladas pela cultura e pela história (MERLEAU-PONTY, 2005) podem condicionar. Por meio dessa noção, buscamos explicar que, embora as circunstâncias de reprodução de uma prática possam mudar, de modo que os praticantes atuais esqueçam sua origem, é possível que ela se mantenha fundamentalmente ligada a um cerne, enraizado no *corpus* social e no corpo de quem a perpetua. Nesse sentido, a corporeidade se inscreve nos circuitos de uma memória coletiva, que carrega os pressupostos culturais, a partir dos quais se pode atribuir valor e julgar a diversidade de características corporais e incorporadas das pessoas. Finalmente, argumentamos que o reviver das práticas culturais não é a rememoração consciente de seus pressupostos originais, mas um processo que revela uma dimensão da memória que se atualiza no corpo e que contribui para a continuidade das relações de poder entre os praticantes de maneira irrefletida.

Para que o leitor possa compreender a argumentação, o artigo está estruturado da seguinte maneira: primeiro, apresentamos as conexões possíveis entre a prática e a diversidade a partir do campo dos EOs. A seguir, introduzimos o paradigma da corporeidade para discutir a cultura como experiência incorporada. Depois, apresentamos a ideia de intencionalidade incorporada, seguida de uma discussão.

2. CONEXÕES POSSÍVEIS ENTRE A PRÁTICA E A DIVERSIDADE

As práticas podem ser definidas como aquilo que as pessoas fazem dadas as circunstâncias do contexto sócio-temporal no qual estão inseridas (ORTNER, 1984), ou ainda, como aquilo que elas *são levadas a fazer* por circunstâncias estruturais que têm a aparência de pré-disposições sociais (BOURDIEU, 1997; 2011). As questões atinentes ao que sustenta socialmente as práticas, como elas são reproduzidas e, na sua reprodução, como mudam ao longo do tempo – intencionalmente e não intencionalmente (GHERARDI, 2009a) – revelam aquilo que está enraizado e que se manifesta irrefletidamente na expressão corporal e na linguagem dos atores organizacionais, exprimindo o valor que certas identidades adquirem em universos organizacionais específicos. Através das “lentes da prática” (GHERARDI, 2009b), vê-se como as ações estão atreladas a uma rede de conexões que se estabelecem em um mundo, vivido e

habitado, sobre o qual os indivíduos não podem ter mais do que a ilusão do controle sobre suas intenções.

As práticas são um ponto de partida interessante para se compreender a questão da diversidade organizacional, porque analisá-las envolve descobrir o princípio estrutural e estruturante (BOURDIEU, 1997) das ações das pessoas. Tomar a diversidade sob a perspectiva da prática permite que se observem as diferenças que surgem nas relações entre as pessoas a partir de aspectos situacionais e dinâmicos, mas também ancorados na cultura e conseqüentemente na história pacífica ou conflituosa desses contatos. Por outro lado, explicitar que a diversidade é parte constituinte de processos fluidos, situados e informados por conhecimento tácito também traz implicações para o estudo das práticas. Assim como os estudos sobre o gênero nas práticas e sobre as práticas de gênero se desenvolvem como uma dinâmica de dois lados (MARTIN, 2003), pensar a diversidade como uma prática social poderia abranger tanto a maneira como as práticas culturais correntes constituem a diversidade quanto o modo pelo qual o próprio ato de praticar a diversidade se constitui rotineiramente e de maneira irrefletida nas interações (ZANONI et al., 2010).

Quanto a isso, é importante ressaltar, em primeiro lugar, que, embora os estudos da prática nos EOs demonstrem uma preocupação fundamental com a interação, como nos estudos sobre as comunidades de prática (BROWN; DUGUID, 1991), por exemplo, persiste a necessidade de se aprofundar como as questões de poder determinam as relações a partir de uma perspectiva incorporada. Quanto a isso, convém problematizar a dimensão da “tensão entre conflito e consenso” e das “contradições” (LAVE; WANGLER, 1991) entre velhos e novos praticantes na reprodução de uma comunidade de práticas como consequência de uma intencionalidade incorporada que poderia justificar comportamentos preconceituosos e não inclusivos. Essa tensão, que se reproduz racionalmente nos processos de transmissão de conhecimento sempre que parte de uma comunidade teme perder o poder que o conhecimento lhe proporciona, é também orientada por uma lógica cultural incorporada. A contradição entre velhos e novos praticantes precisa ser pensada para além de uma lógica funcional que busca eliminar a incoerência entre a racionalidade orientadora das práticas e seu resultado esperado. Isso poderia acontecer se a problemática da transmissão de conhecimento organizacional incluísse mais frequentemente em seu escopo uma perspectiva crítica sobre a diversidade organizacional, seguindo a tendência de alguns estudos que caminham nessa direção (JØRGENSEN; KELLER, 2008; GHERARDI, 2009b).

A organização social dos saberes engendrados através da prática é a configuração singular do sistema de fatores explicativos que deve ser construída para justificar um estado particular de divisão social de bens e práticas que indicam diferenças entre pessoas. Desse modo, a homogeneidade das disposições associadas a certas comunidades de praticantes (ou à posição de certos praticantes no interior dessas comunidades) é produto dos mecanismos que fornecem uma orientação para que esses indivíduos se identifiquem com aquelas práticas, como se estas tivessem sido feitas por eles e para eles. No mesmo sentido, essa configuração singular do sistema de fatores explicativos constitui o princípio de produção das práticas distintivas; “ela representa o estado do sistema das propriedades que transformam a classe em um princípio de explicação e de classificação universal, definindo a posição ocupada em todos os campos possíveis.” (BOURDIEU, 2011, p. 107). É certo que essa organização é decorrência do processo irrefletido de institucionalização das práticas, bem como do fato de que as práticas podem ser caracterizadas como “um modo socialmente reconhecido e relativamente estável no tempo de ordenar itens heterogêneos em um conjunto coerente.” (GHERARDI, 2006, p. 34). Mas também se pode compreender que a institucionalização, sob a forma de normas sobre o modo correto ou incorreto de agir conforme a prática, constitui o princípio de produção de distinções que transformam uma classe em um princípio de explicação (BOURDIEU, 2011), produzindo, assim, o conflito em relação à diversidade.

Os teóricos da prática compreendem que a mediação entre o agente social e a sociedade, entre o sujeito e a cultura, está no conceito de *projeto*, que sublinha a especificidade de uma ação cujo sentido se encontra no passado e que se lança para o futuro através das práticas desenvolvidas no presente. As práticas podem, assim, ser definidas como o *modus operandi* de regularidades, que continuam através de si mesmas em incrementos e elaborações progressivas. Essa compreensão é fundamental para esclarecer como o indivíduo, enquanto agente, tem participação ativa na reprodução da ordem social, e como, apesar disso, as práticas podem ser reificadas enquanto entidades que pairam sobre as motivações dos indivíduos, posto que estas nunca podem ir muito além das chances que a estrutura objetiva oferece a eles. Para elaborar tal entendimento, Bourdieu (1996; 1997) recupera a velha ideia escolástica de *habitus*, que enfatiza a dimensão de um aprendizado situado no tempo, mas que se reproduz como disposição estável em uma determinada direção.

O essencial é que as diferenças nas práticas tornam-se diferenças simbólicas reconhecidas no campo social (BOURDIEU, 2011). Em outras palavras, isso significa que a institucionalização das práticas no meio social passa pelo reconhecimento público da

propriedade de um saber-fazer por uma comunidade de praticantes ou por praticantes individuais no interior dessas comunidades. Mais ainda: tal reconhecimento é um princípio de distinção, é uma forma de capital e, portanto, de poder. Donde se supõe que certas comunidades de praticantes ou certos indivíduos no interior dessas comunidades têm interesse na organização social do conhecimento engendrado através das práticas, na interrupção de seu fluxo contínuo e no estabelecimento de critérios vinculados às disposições do *habitus* para a acessibilidade e distribuição desses conhecimentos. O saber-fazer prático e seus sistemas de distribuição desempenham, assim, um papel na reprodução e no reforço de relações de poder desiguais, e possibilita que alguns grupos sociais sejam marginalizados, posto que praticantes em diferentes posições no campo social estão envolvidos continuamente no trabalho de reafirmar, reencenar e transformar estruturas sociais mais amplas, nas quais as práticas são forjadas (CLEGG; COURPASSON; PHILLIPS, 2006). Desse modo, as práticas só podem ser verdadeiramente entendidas se as condições econômicas e sociais de atualização do *habitus* a que estão relacionadas forem esclarecidas, afinal, essas condições constituem o princípio dinâmico das práticas (BOURDIEU; WACQUANT, 2005).

Pensar sobre as práticas a partir de uma análise cultural é uma via para se compreender a diversidade, de maneira tanto factual (a dimensão do fazer) quanto simbólica (a dimensão do significado), o que implica adotar uma posição intermediária entre focar questões de “fato” ou questões de “significado” (BARAD, 2003), reconhecendo a natureza encarnada da atividade humana, seja ela realizada através do dizer ou do fazer (POGGIO, 2006). Mais do que isso, pode-se considerar que a inter-relação entre a diversidade e a perspectiva da prática oferece uma possibilidade para que as dimensões factual e simbólica sejam colapsadas, afinal, para as teorias da prática, os agentes e as relações que estabelecem não podem ser identificados na dualidade estrutura/agência, mas, sim, como duas faces do mesmo fenômeno (SCHATZKI, 2006). A separação entre ação e significado não pode existir quando se considera que a “incorporação da objetividade é inseparavelmente interiorização dos esquemas coletivos de integração ao grupo, uma vez que aquilo que é interiorizado é o produto da exteriorização de uma subjetividade estruturada de modo semelhante.” (BOURDIEU, 1997, p. 168). São as disposições do *habitus* que orientam e, ao mesmo tempo, explicam a organização das práticas, tornando possível sua extensão espaço-temporal enquanto estruturas de possibilidades (SCHATZKI, 1996).

3. A CULTURA COMO EXPERIÊNCIA INCORPORADA

O paradigma da corporeidade pergunta como se chegam às objetificações culturais e do sujeito (CSORDAS, 2008). Através das articulações entre o pensamento de Merleau-Ponty e o pensamento de Bourdieu, Csordas (2008) tenta mostrar que uma análise da percepção (o pré-objetivo) e da prática (o *habitus*) fundada no corpo permite investigar como os objetos culturais são constituídos *ad continuum* na indeterminação da vida cultural. Para o antropólogo, a corporeidade se inicia com o postulado metodológico de que “o corpo não é um objeto a ser estudado em relação à cultura, mas deve ser considerado um sujeito da cultura ou, em outras palavras, um plano existencial para a cultura.” (CSORDAS, 2008, p. 102).

Segundo Csordas (2008, p. 367), a corporeidade como um paradigma (ou uma orientação metodológica) exige que o corpo seja compreendido como a base existencial da cultura – não como um objeto “bom para pensar”, mas como um “sujeito que é necessário para ser”. De acordo com essa perspectiva, nem a corporeidade nem a cultura existem *a priori*, mas se constituem enquanto existência relacional do corpo habitando o mundo. Cabe, então, fazer a seguinte distinção: “o corpo é uma entidade material, biológica, enquanto a corporeidade pode ser entendida como um campo metodológico indeterminado, definido pela experiência perceptiva e pelo modo de presença e engajamento no mundo.” (CSORDAS, 2008, p. 368). Assim, na concepção do paradigma da corporeidade, não significa que as culturas guardem alguma relação direta com a experiência corporal, mas que a experiência incorporada é o ponto de partida para analisar a participação humana no mundo cultural.

Para compreender melhor a origem teórica dessa problemática, é útil distinguir a corrente teórica que veio a ser chamada de Antropologia do Corpo de uma linha da Fenomenologia explicitamente preocupada com a corporificação. Na perspectiva fundacional para o estudo sistemático do corpo como *locus* da cultura nas Ciências Sociais, formulada por Marcel Mauss (2003), tem-se que os modos de agir que nos são inculcados por força dos contatos sociais são entendidos como *técnicas do corpo*. No texto *Noção de Técnicas do Corpo*, originalmente publicado em 1934, o autor trabalhou o conceito do *habitus* para se referir à “‘*exis*’ [hexis], ao ‘adquirido’, à ‘faculdade’ de Aristóteles”; a comportamentos que “variam não simplesmente com os indivíduos e suas imitações, mas variam sobretudo com as sociedades, as educações, as conveniências e as modas, os prestígios.” (MAUSS, 2003, p. 405).

Segundo essa proposta teórica, as técnicas do corpo variam conforme as construções culturais e também conforme as mudanças circunstanciais em uma mesma

sociedade. Por exemplo, pessoas de gerações diferentes podem ter estilos diferentes de natação, de corrida e de comportamento à mesa. Desafiando a separação entre cultura e natureza, profundamente implantada nas Ciências Sociais de então, Mauss (2003) parte da ideia de que as construções culturais e as circunstâncias espaço-temporais têm impacto físico-psíquico-sociológico sobre o corpo. O autor entende que os fatos psicológicos são antes causa do que reflexo dos movimentos do corpo e, ao se referir às técnicas do corpo, sentencia: “penso que aqui estamos também diante de fenômenos biológicos-sociológicos.” (MAUSS, 2003, p. 421).

Enquanto Mauss (2003) preocupou-se em enfatizar as técnicas do corpo como uma forma culturalmente adquirida de mobilizar a mecânica corporal, outros estudiosos – antes e depois dele – se preocuparam em estudar as correspondências inconscientes entre estados emocionais e corporais. A Psicanálise, por exemplo, dedicou atenção ao que Freud chamou de “conversão” de estados mentais para estados físicos (DOUGLAS, 1996). Todavia, a noção de pulsão que, em Freud, é fronteira entre o corpo e a mente só pode ser apreciada enquanto representação psíquica. Os desdobramentos da teoria psicanalítica, embora tenham exercido forte impacto na Antropologia, principalmente para explicar os mitos e as relações de parentesco, não se aproximaram de uma teoria do corpo e da corporeidade, tal como se insinuou no trabalho seminal de Mauss (2003). O mesmo se pode dizer sobre a forma como o corpo apareceu regularmente na história da etnografia, seja sob a luz de análises psicanalíticas, estruturalistas simbólicas ou semióticas (SCHEPER-HUGHES; LOCK, 1987; DOUGLAS, 1996; CSORDAS, 2008).

De acordo com Csordas (2008), uma teoria do corpo foi inaugurada por Douglas (1996) na obra *Símbolos Naturais*, originalmente publicada em 1970. Nela, a autora se propõe a revisitar o argumento de Mauss (2003, p. 421) de que “é graças à sociedade que há segurança e destreza nos movimentos, domínio do consciente sobre a emoção e o inconsciente”. Isso porque, para Douglas (1996), essa é uma ideia confusa que propõe falsamente uma relação entre natureza e cultura. No seu próprio esforço para teorizar sobre a questão da corporeidade, Douglas (1996) divide suas formulações em duas partes. Na primeira, ela busca identificar uma tendência natural para a expressão do corpo. Ela afirma que “na medida em que é inconsciente, na medida em que é obedecida universalmente em todas as culturas, a tendência é natural” (DOUGLAS, 1996, p. 70), muito embora reconheça que tal tendência estaria sempre sujeita às circunstâncias históricas e culturais locais. As inflexões da cultura sobre as tendências naturais do corpo produziriam certos estilos corporais, comparáveis aos estilos literários descritos por Barthes (2004) no paradigma semiótico da cultura como texto. Na segunda parte das suas formulações, Douglas (1996, p. 74) propõe que “o escopo do corpo como meio de

expressão é limitado por controles exercidos pelo sistema social.”. Nesse ponto, suas ideias convergem com as de Mauss (2003) e vão além, sustentando que o corpo humano deve ser sempre tratado como uma imagem da sociedade e que não poderia haver uma forma natural de se considerar o corpo que não envolvesse, ao mesmo tempo, uma dimensão social.

A partir desse momento, a questão da corporeidade também passa a se situar no discurso antropológico que enfatiza as políticas do corpo, referente à regulação, à vigilância e ao controle do corpo (social e coletivo) nos atos de reprodução, exercício da sexualidade, do prazer, do lazer e da doença. Representando um conjunto de antropólogos fortemente influenciados pela obra de Foucault (1991; 2009), Schepers-Hughes e Lock (1987) propõem o estudo do corpo em três dimensões ou, mais apropriadamente, o estudo de três corpos: o corpo individual, o corpo social e o corpo político. Conforme as autoras, essas não seriam três unidades de análise separadas de fato, mas três diferentes abordagens teóricas e epistemológicas para o estudo do corpo e da corporeidade. A primeira delas seria a abordagem fenomenológica (o corpo individual e o *self*); a segunda, a abordagem estruturalista simbólica (o corpo social); e a terceira, a abordagem pós-estruturalista (o corpo político). Desafiando essa forma de organizar o conhecimento sobre o corpo, a obra de Bourdieu (1997; 2001; 2011), “que mudou o foco inicial do corpo como fonte de simbolismo ou meio de expressão para uma consciência do corpo como *locus* de práticas sociais” (CSORDAS, 2008, p. 368), insere as teorias da prática no escopo teórico da corporeidade. Reunindo o corpo individual e o corpo social no conceito de *habitus*, a preocupação de Bourdieu (1997) no domínio empírico da prática é paralela e compatível com a análise fenomenológica, especialmente com aquela oferecida por Merleau-Ponty (2005) no domínio da percepção.

Enquanto a proposta de Douglas (1996) sobre o corpo social ressoava num campo antropológico já tomado pelas teorias da prática (ORTNER, 1984), uma abertura para a Fenomenologia “ocorreu com a possibilidade de articular um conceito de experiência em torno das bordas do paradigma monolítico textualista e representacionalista dominado por Lévi-Strauss, Derrida e Foucault.” (Csordas, 2008, p. 368). Assim, houve, por exemplo, uma abertura para a Fenomenologia de Schutz (1979), em sua distinção entre a experiência-próxima e a experiência-distante, e para Kleinman e Kleinman (1991) declararem uma etnografia da experiência, além de outras abordagens mais ou menos explicitamente fenomenológicas. Em todas elas, influenciadas sobretudo pela Fenomenologia de Merleau-Ponty (2005), destacou-se uma “Fenomenologia do corpo que reconhece a corporeidade como condição existencial na qual a cultura e o sujeito estão fundados.” (CSORDAS, 2008, p. 369). Dessa forma, acontece uma abertura temática

para a tendência a se assumir o “corpo vivido” como um ponto de partida metodológico, em vez de se considerar o corpo apenas como objeto de estudo.

A Fenomenologia de Merleau-Ponty (2005), influenciada pelas tradições de Husserl e Heidegger, é uma filosofia transcendental, que coloca em suspenso as afirmações da atitude natural para compreendê-las em relação ao mundo, situando a pessoa encarnada (corpo-pessoa) no mundo como uma presença inalienável. Desse entendimento geral, decorre que, para o paradigma da corporeidade, o corpo enquanto figura metodológica é tomado como uma figura não dualista, isto é, não distinto da mente. A mente não é, portanto, uma entidade metafísica, mas uma existência que se realiza no mundo através do corpo, como a consciência do próprio corpo se projetando no mundo. Tendo em conta esse entendimento, a perspectiva fenomenológica da corporeidade preocupar-se-á em compreender a experiência da percepção como um fenômeno pré-reflexivo, situado no mundo, “condenado ao sentido” e adquirido na cultura através da história (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 18, grifos do autor).

Na esteira da Fenomenologia existencial de Merleau-Ponty (2005), Csordas (2008) argumenta a favor da experiência corporal como um ponto de partida para a análise cultural, que encontra no nível pré-objetivo as bases existenciais para as elaborações interpretativas e verbais da vivência humana no mundo (CARVALHO; STEIL, 2008). Todavia, sua proposta para o paradigma da corporeidade vai um passo além desse entendimento e situa a corporeidade num discurso antropológico da prática, através do conceito de *habitus* de Bourdieu (1997). Entre a busca por superar (e, ao mesmo tempo, conservar) o objetivismo sem filiar-se diretamente ao pensamento fenomenológico, Bourdieu (1997, p. 148) descreve o *habitus* como um *modus operandi* da vida social, condicionado à “questão das condições de possibilidade”, ou seja, aos limites da experiência diante do mundo social. Assim, ele busca resolver o problema do princípio de produção das regularidades que constituem a cultura de um ponto de vista prático, a partir do entendimento de que a ação humana é propriamente um núcleo de significação do mundo. O conceito de *habitus* se posiciona no cerne das dualidades corpo-mente e signo-significação, e é definido “como um sistema de disposições duradouras e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações.” (BOURDIEU, 1997, p. 167).

Em Bourdieu (1997), a noção de *habitus* vai além da formulação de Mauss (2003) de uma coleção de práticas e reencontra implicitamente o viés fenomenológico. Apresenta-se, então, como inclusão do corpo nas reflexões sobre a prática, em uma posição intermediária entre os modos de conhecimento teórico formulados pelo

objetivismo e os formulados pela Fenomenologia. Sua definição, enquanto “estrutura estruturada e estruturante que engaja, nas práticas e nas ideias, esquemas práticos de construção oriundos da incorporação de estruturas sociais oriundas, elas próprias do trabalho histórico de gerações” (BOURDIEU, 1996, p. 158), focaliza aquilo que é psicologicamente internalizado do ambiente social. Em outras palavras, é aquilo que condiciona comportamentos, aspirações e a totalidade das práticas em função das condições objetivas da vida no ambiente social – salientando que condições objetivas não causam práticas, mas fazem com que as práticas se manifestem como o propósito significativo de um agente individual plenamente inserido no ambiente social.

Quando Csordas (2008) articula a teoria da percepção de Merleau-Ponty (2005) à teoria do *habitus* de Bourdieu (1997), ele se defronta com “o aparente paradoxo de posições compatíveis com o paradigma da corporeidade, mas articuladas nos discursos metodologicamente incompatíveis da Fenomenologia e do que poderíamos chamar de ‘estruturalismo dialético’.” (CSORDAS, 2008, p. 111). Em favor de suas ideias, Csordas (2008) afirma que é natural que contradições emergam entre as tentativas incipientes de forjar um paradigma, e segue elaborando sua alternativa não dualista da corporeidade para o estudo da cultura, tendo em conta que as formulações dos dois autores em questão exigem o colapso de tal dualidade analítica. Ao aproximar de Merleau-Ponty (2005) uma metodologia corporificada ou incorporada (*embodied*), esta pode resistir à análise dos objetos da percepção, para capturar precisamente o processo de objetificação; e, ao aproxima-la de Bourdieu (1997), ela pode resistir à construção de modelos de ação, para capturar a lógica imanente da produção e da reprodução dos sistemas sociais.

A questão que sintetiza esse paradoxo e que, ao mesmo tempo, orienta a busca de Csordas (1999, p. 157) por uma perspectiva incorporada da cultura é o fato de que, “se a Fenomenologia oferece um entendimento da corporeidade no nível microanalítico da experiência individual, poderia ela também abordar as questões globais de política cultural e processos históricos?”. Numa perspectiva estritamente fenomenológica, a cultura é objetivada como transcendência, sua existência retoma e transforma uma situação, fazendo com que, de fato, aquilo que não tinha sentido adquira um. Já numa perspectiva prática, a cultura é objetivada em um campo no qual os eventos ordinários e rotinizados, através dos quais as pessoas se envolvem continuamente em interações, já se encontram objetivamente estruturados. Considerando-se que a existência – o ser-no-mundo de Merleau-Ponty (2005) – acontece em um ambiente já culturalmente construído, no qual a relação com a cultura é anterior à qualquer representação, a incorporação ou corporificação (*embodiment*) acontece enquanto um processo inconscientemente inculcado, através das estruturas objetivas do *habitus* para a geração de práticas e representações.

4. INTENCIONALIDADE INCORPORADA

Em seu plano para delinear o paradigma da corporeidade, Csordas (2008) começa com um exame crítico de duas teorias da corporeidade: a de Merleau-Ponty (2005), que elabora a corporeidade a partir da problemática da percepção, e a de Bourdieu (1997; 2001), que situa a corporeidade num discurso antropológico da prática. A proposta consiste em mostrar que uma análise da percepção (o pré-objetivo) e da prática (o *habitus*) fundada no corpo leva ao colapso da distinção convencional entre sujeito e objeto. Esse colapso, segundo Csordas (2008, p. 146), “nos permite investigar como os objetos culturais (incluindo os sujeitos) são constituídos e objetificados, não nos processos de ontogênese e socialização da criança, mas no fluxo e na indeterminação em curso da vida cultural adulta.”. Em outro trabalho (CSORDAS, 2008b), a referência à indeterminação é resgatada e o autor resume brevemente o princípio da indeterminação formulado por Merleau-Ponty para a percepção, e por Bourdieu para a prática. Conforme suas palavras:

Em resumo, Merleau-Ponty (1962, p. 361) vê na indeterminação da percepção uma transcendência que não ultrapassa sua situação corporificada, mas que sempre “afirma mais coisas do que aprende: quando eu digo que vejo o cinzeiro ali, eu presumo completado um desdobramento da experiência que poderia continuar *ad infinitum*, e eu cometo todo um futuro perceptivo”. Bourdieu (1977, p. 79) vê na indeterminação da prática que como nenhuma pessoa tem o domínio consciente do *modus operandi* que integra as práticas e os esquemas simbólicos, o desdobramento de seus trabalhos e ações sempre ultrapassa suas intenções conscientes. (CSORDAS, 2008b, p. 389).

Para Merleau-Ponty (2005), a indeterminação provém de alguma imperfeição de nosso conhecimento, de algum movimento pelo qual a existência transcende e, por sua conta, retoma e transforma uma situação de fato. Para Bourdieu (1997), a indeterminação é a base para a transposição de diferentes esquemas em diferentes domínios práticos. Csordas (2008, p. 389) especula que seria conveniente se essas duas ideias de indeterminação pudessem ser colocadas como perfeitamente complementares, de modo que se poderia dizer que “a ação humana é transcendente ao assumir situações e dotá-las de um significado em aberto que é inexaurível sem jamais ultrapassar essas situações; e situações não podem ser ultrapassadas porque elas são estruturadas de acordo com um sistema duradouro de disposições”. Todavia, sérias diferenças conceituais entre os dois teóricos põem em dúvida tal interpretação. Essas diferenças se relacionam, sobretudo, às questões da intencionalidade e da distinção entre consciência em si e para si na obra dos dois autores.

Merleau-Ponty (2005) não apresenta propriamente nenhuma teoria da intencionalidade. Ao invés disso, ele estuda os atos intencionais específicos que estão

localizados no contexto de outros atos e experiências. Seu ponto de partida filosófico para essa formulação é a última fase da Fenomenologia de Husserl e alguns de seus manuscritos não publicados. No prefácio de *Fenomenologia da Percepção*, quando Merleau-Ponty (2005) comenta mais especificamente sobre sua herança intelectual, ele pontua a distinção que Husserl fez entre intencionalidade do ato e intencionalidade operante (*fungierende Intentionalität*). A intencionalidade do ato “é aquela de nossos juízos e de nossas tomadas de posição voluntárias, a única da qual a *Crítica da Razão Pura* falou.” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 16). A intencionalidade operante é

[...] aquela que forma a unidade natural e antipredicativa do mundo e de nossas vidas, que aparece em nossos desejos, nossas avaliações, nossa paisagem, mais claramente do que no conhecimento objetivo, e fornece o texto no qual nossos conhecimentos procuram ser a tradução em linguagem exata. (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 16).

É a partir da noção de intencionalidade de Husserl, especialmente da noção de intencionalidade operante, que Merleau-Ponty pôde elaborar a questão da percepção como experiência pré-reflexiva, mas não pré-cultural. Isso porque, para Husserl, “a intencionalidade se refere à tese de que toda consciência é consciência de objetos”, de modo que o Cogito cartesiano é correto, mas insuficiente, “porque não enfatiza o fato de que a consciência está sempre implicada com o mundo dos ‘significados’.” (RISATTI, 2007, p. 252). Graças a esse entendimento ampliado, a compreensão fenomenológica se distingue da inteligência clássica, limitada às “naturezas verdadeiras e imutáveis.” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 16). Isso porque, conforme Merleau-Ponty (2005), quer se trate de uma doutrina, quer se trate de um acontecimento histórico ou de uma coisa percebida, compreender implica reapoderar-se da intenção total, na maneira única de existir, que se exprime na propriedade mesma das coisas e dos fatos. Essas são as “dimensões da história” para o autor e, em relação a elas, não há uma palavra, um gesto humano – mesmo distraídos ou habituais – que não tenham um significado.

No que diz respeito à questão da intencionalidade enquanto incorporação, Merleau-Ponty (2005) se afasta de Husserl e se aproxima mais do pensamento de Heidegger. Para a Fenomenologia de Husserl, afinal, o corpo permanece no lugar dissonante entre o domínio do imanente (esfera da experiência consciente) e o domínio do transcendente (esfera dos objetos). Estando esses dois domínios em oposição, “o corpo inevitavelmente aparece como um tipo de anomalia fenomenológica.” (CARMAN, 1999, p. 206). Em seus trabalhos póstumos – os manuscritos que Merleau-Ponty consultou –, Husserl chama atenção para o papel do corpo na percepção, mas o faz tomando por pressuposto que a cognição, e não a habilidade incorporada, é que preencheria a lacuna

deixada pela intencionalidade na ligação entre a mente e o mundo. Mesmo assim, enquanto Heidegger faz pouco mais que mencionar o problema da incorporação como determinante da ação, Merleau-Ponty baseia seu projeto fenomenológico no entendimento de uma intencionalidade incorporada e no desafio que esse entendimento gera para a elaboração do próprio conceito de mente (CARMAN, 1999).

Em *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty (2005) fala da intencionalidade incorporada principalmente no capítulo V da segunda parte (*O corpo como ser sexuado*), referindo-se inicialmente ao exemplo de um doente acometido de inércia sexual. Essa patologia, segundo o autor, põe em evidência uma zona vital em que se elaboram as possibilidades sexuais do doente, que existe entre o automatismo do corpo e a representação mental das figuras que evocam a libido. A vida sexual é redescoberta por Merleau-Ponty (2005, p. 218) como

[...] uma intencionalidade original que se estende até as raízes vitais da percepção, da motricidade e da representação, fazendo todos esses “processos” repousarem em um “arco intencional” que reflete no doente e que, no normal, dá à experiência o seu grau de vitalidade e fecundidade.

Mais adiante, nesse mesmo capítulo, Merleau-Ponty (2005, p. 234) se refere à indeterminação da existência como uma decorrência da intencionalidade incorporada:

[...] a existência é em si indeterminada por causa de sua estrutura fundamental, já que ela é a própria operação através da qual o que não tinha sentido adquire um sentido, o que só tinha um sentido sexual adquire uma significação mais geral, o acaso se faz razão enquanto ela é tomada de uma situação de fato.

Enfim, a questão da intencionalidade incorporada, para Merleau-Ponty, repousa no fato de que a pessoa humana é uma ideia histórica e não uma espécie natural. Não há, assim, na existência humana, nenhuma posse incondicionada, nenhum atributo fortuito. Resumindo, Merleau-Ponty (2005) descobre uma intencionalidade e um poder de significação até na função sexual, tão inerente à natureza humana. Relacionando essa questão à problemática da percepção, que norteia todo o seu trabalho, ele pontua:

Advinha-se aqui um modo de percepção distinto da percepção objetiva, um gênero de significação distinto da significação intelectual, uma intencionalidade que não é pura “consciência de algo”. A percepção erótica não é um *cogitatio* que visa um *cogitatum*; através de um corpo, ela visa um outro corpo, ela se faz no mundo e não em uma consciência. (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 217).

Vamos deixar a citação de Merleau-Ponty (2005) em suspenso por enquanto e analisar a ideia de intencionalidade tal como foi formulada em *Meditações Pascalianas*, de Bourdieu (2001). É nessa obra que o autor fala mais claramente sobre o conhecimento pelo corpo, título do capítulo IV. Primeiro, Bourdieu (2001) se refere à indeterminação como a experiência fenomenológica do mundo, meio material que abarca ou engloba a pessoa. Dessa inclusão, frequentemente despercebida ou recalçada, decorre a incorporação das estruturas sociais sob a forma de estruturas de disposições, de chances objetivas, de antecipações, das quais se adquire um conhecimento e um domínio prático do meio englobante. Da inconsciência de uma consciência, surge a intencionalidade, descrita por Bourdieu (2001, p. 159), de modo bastante simples: “sei confusamente o que depende e o que não depende de mim, o que é ‘para mim’ ou ‘não é para mim’ ou ‘não para pessoas como eu’, o que é razoável para eu fazer, esperar, pedir.”. O eu, enquanto *habitus*, encontra-se implicado no espaço em uma relação paradoxal, afinal, o *habitus* constitui um agente real, mas constrangido, por circunstâncias materiais e culturais, às possibilidades limitadas de comportamento, de pensamento e das ações condizentes com certa posição.

Bourdieu (1996; 1997; 2001) opõe-se à ideia de intencionalidade tal como é concebida pela teoria da ação racional, mas a ideia de uma intencionalidade incorporada ou, melhor dizendo, de uma intencionalidade inerente ao *habitus*, é propriamente o cerne do conceito de *habitus* fundado na prática para sua teoria disposicional da ação. Essa intencionalidade está no jogo da *ilusio* como “uma maneira de *estar no mundo*, de estar ocupado pelo mundo fazendo com que o agente possa ser afetado por uma coisa bem distante, ou até ausente, embora participando do jogo no qual está empenhado.” (BOURDIEU, 2001, p. 165, grifos do autor). O corpo sujeitado a esse jogo adquiriu um sistema de disposições ajustado às suas regularidades (do jogo) e se acha “inclinado e apto a antecipá-las praticamente, através de condutas que mobilizam um *conhecimento pelo corpo* capaz de garantir uma compreensão prática do mundo bastante diferente do ato intencional de decifração consciente que em geral transparece na ideia de compreensão.” (BOURDIEU, 2001, p. 166, grifos do autor). Assim, Bourdieu (2001) propõe que as estruturas cognitivas do agente são produto da incorporação das estruturas no mundo no qual ele age. Isso é igual a dizer que o agente nunca é por inteiro o sujeito de suas práticas, porque as disposições incorporadas do *habitus* se introduzem até nas intenções aparentemente mais racionais.

Na perspectiva fenomenológica, a subjetividade emerge da existência corporal imediata com o mundo, que é culturalmente anterior. A existência pré-reflexiva não é de modo algum pré-cultural, tal que a percepção, embora coincida com a experiência primeva do mundo, requer um contexto de significação. A apreensão dos sentidos que

advém de uma “nova intenção significativa” é uma descoberta peculiar a cada sujeito, e, no entanto, se caracteriza propriamente como uma redescoberta porque ganha os contornos de significações já disponíveis, resultantes de atos de expressão anteriores. O fato curioso é que, nas palavras de Merleau-Ponty (2005, p. 249), “as significações disponíveis entrelaçam-se repentinamente segundo uma lei desconhecida”, que traz à existência um novo ser cultural capaz de experimentar o mundo como nenhum outro.

Quando nossa aquisição cultural se mobiliza a serviço dessa estranha lei, o significar se abre como uma potência indefinida que permite aos sujeitos transcenderem “em direção a um comportamento novo, ou em direção ao outro, ou em direção ao seu próprio pensamento, através de seu corpo e de sua fala.” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 263). Esse pensamento ocupa o limite entre a natureza e a cultura, pois, de acordo com Merleau-Ponty (2005), mesmo quando estamos absorvidos na experiência do corpo e na solidão das sensações, não chegamos a suprimir as referências da vida no mundo. Ao mesmo tempo em que jamais chegamos a nos tornar inteiramente uma coisa no mundo, a existência corporal nunca repousa em si mesma e está sempre sujeita às influências de estímulos sobre os sentidos. Considerando as dimensões físicas do ambiente e a biologia do corpo humano, Merleau-Ponty (2005, p. 229) propõe que o sujeito é a manifestação inacabada de um dado ser *em situação*. Nas suas palavras, “é dessa maneira que o corpo exprime a existência total, não que ele seja seu acompanhamento exterior, mas porque a existência se realiza nele.” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 229).

Em referência implícita a uma intencionalidade incorporada, a teoria do *habitus* enquanto teoria do conhecimento aproxima-se mais da Fenomenologia do que do objetivismo, tanto que Bourdieu (2001, p. 174) afirma: “o agente envolvido na prática conhece o mundo por um conhecimento que, conforme mostrou Merleau-Ponty, não se instaura numa relação de exterioridade de uma consciência conhecedora.”. Antes o contrário, o agente entende o mundo sem distância objetivante como sendo algo evidente e entende também a intenção das suas ações por trás da consciência ou para além dela como uma construção do sentido desse mundo. Mais uma vez recorrendo às palavras do próprio autor, a ideia de uma intencionalidade incorporada surge na teoria de Bourdieu (2001, p. 174) como “uma espécie de coincidência necessária – o que lhe confere a aparência de uma harmonia pré-estabelecida – entre um *habitus* e um campo.”. Enquanto produto da incorporação de um campo e da ordem social que o orienta, o *habitus* engendra práticas completamente ajustadas a essa ordem. Seja nas condutas aparentemente mais lúcidas ou nas mais abstrusas, a intenção incorporada fará com que todas as ações tenham uma coerência em relação às disposições do *habitus*. Temos, agora,

como retornar àquela última citação de Merleau-Ponty (2005) e compará-la com a citação de Bourdieu (2001, p. 175) transcrita abaixo:

Essa intencionalidade prática, não tética, que não tem nada de um *cogitatum* (um *noema*) se enraíza numa maneira de manter e conduzir o corpo (uma *hexis*), uma maneira de ser durável do corpo duravelmente modificado que se engendra e se perpetua, transformando-se continuamente (em certos limites), numa relação dupla, estruturada e estruturante, com o ambiente.

A semelhança entre o conteúdo das duas citações não é casual: em ambas, persiste a ideia de que o *cogitatio*, ou seja, o conhecimento em primeira pessoa, que emerge à consciência do “eu”, já é um conhecimento mediatizado pela vivência do ambiente e da cultura. Em ambas, corpo e consciência são um – muito embora o princípio da indeterminação ao qual foi feita referência no começo desta seção oriente o entendimento dos dois autores sobre essa relação para caminhos diferentes. Segundo Csordas (2008b, p. 391), “no final, o princípio da indeterminação lógica de Bourdieu torna-se a condição para improvisação regulada, enquanto o princípio de indeterminação existencial torna-se condição para transcendência na vida social.”. Ou seja, o primeiro descreve uma intencionalidade que está trancada nos dilemas do determinismo e da liberdade, do corpo que age no interior de uma estrutura, ao passo que a segunda descreve uma intencionalidade na qual o corpo constrange a consciência a reconhecer certa imposição de sentido às experiências. A questão da intencionalidade incorporada repousa entre esses dois princípios, cada qual com sua fraqueza, “baseada no favorecimento implícito da textualidade ou da corporeidade, representação ou ser no mundo.” (CSORDAS, 2008, p. 391). Para Merleau-Ponty, atos autênticos de expressão constituem um mundo “para si mesmos” e são transcendentais, mas, uma vez que um mundo cultural e linguístico já está construído, a reiteração desses atos não é mais transcendente, não se projeta mais no mundo cultural e comparte mais do ser “em si”. De acordo com Merleau-Ponty, esse problema subsiste principalmente no campo da fala, no qual a *palavra que fala* torna-se sedimentada como *palavra falada*. Aqui, a análise de Bourdieu de universos de prática subsistindo ao lado de universos de discurso fornece um corretivo, forçando-nos a generalizar essa sedimentação da linguagem para o resto do *habitus*, e a reconhecer o problema de Merleau-Ponty como endêmico para sua concepção de existência. O problema, exigido pela dualidade (não colapsada ou não colapsável) do “ser em si” (ser) e “para si” (existência) é ter que distinguir a expressão genuína e transcendente da reiteração.

Ainda segundo Csordas (2008b), isso leva ao dilema de ter que se especificar condições sobre as quais as pessoas podem se tornar objetos para outros e para si mesmas (objetos no mundo e objetos de intenção e ação), e sob as quais as classes socioeconômicas podem se tornar objetos para outras classes e para si mesmas, em oposição a serem sujeitos de sua própria ação e intenção. Voltando atenções para as teorias da prática – campo no qual as reflexões teóricas deste ensaio se inserem –, é possível perceber que o corpo cognoscente, tal como foi concebido na teoria da percepção de Merleau-Ponty (2005) e na teoria do *habitus* de Bourdieu (2000), é o *locus* da reprodução das práticas e, ao mesmo tempo, o princípio de significação do mundo. A intencionalidade incorporada, que pode ser pensada como uma predisposição do corpo para apreender sentidos através da prática, sob a forma de proficiência na ação (O’CONNOR, 2005), também pode ser pensada como uma forma ativa de participação do corpo na reprodução, ou mesmo, na mudança da ordem social.

A intencionalidade incorporada pode ser pensada não apenas como uma disposição para apreender o significado do mundo, mas também como uma forma permanentemente vigilante de ser-no-mundo, orientada para os fins que as disposições do *habitus* (BOURDIEU, 2001), ou que as capacidades perceptivas moduladas pela cultura e pela história (MERLEAU-PONTY, 2005), podem condicionar. A intencionalidade pode ser pensada como um modo de classificação incorporado, no qual as pessoas e as classes socioeconômicas tornadas objetos se convertem em princípios orientadores das práticas do corpo em relação ao ambiente. “*Enquanto a existência não é texto, ela é essencialmente textualizável*”, afirma Csordas (2008b, p. 391, grifos do autor), indicando que as predisposições do corpo são objetiváveis e classificáveis – jamais como representações, mas como categorias analíticas que são parte integral da pessoa que as percebe. O que se passa em relação à intencionalidade incorporada é que a reflexividade necessária para distinguir o significado dos objetos e das ações se processa no corpo, através de disposições incorporadas para a compreensão.

5. DISCUSSÃO

Ao falar sobre agência no âmbito dos estudos sobre gênero, Martin (2001; 2003) levanta uma questão pertinente: a intencionalidade das práticas em relação à diversidade. A autora assume que as pessoas podem fazer práticas de gênero intencionalmente e não intencionalmente, e que as outras pessoas frequentemente percebem essas práticas independentemente de suas intenções (MARTIN, 2003). Essa definição se dirige à instrumentalidade da agência, mas coloca a intencionalidade e a consciência como

questões para reflexão. Para Martin (2003, p. 355), “definir agência independentemente da intencionalidade nos dá liberdade para assumir que indivíduos e grupos praticam masculinidades e feminilidades no trabalho sem intenção consciente, ainda que possam conscientemente querer isso.”. Se pensarmos a intencionalidade a partir de uma perspectiva prática, percebemos como a sociedade prevê formas de inculcação dos significados da cultura, que, sob as aparências da espontaneidade, constituem um sem número de exercícios estruturais tendentes a transmitir certas formas de experiência e certas disposições para a ação.

Martin (2003) propõe que a questão da intencionalidade e da consciência deve permanecer em aberto em relação à agência, para evitar que se admita que as práticas de gênero estão subordinadas a essas qualidades, mas propõe o conceito de consciência liminar, indicando que a pessoa (especialmente os homens) é minimamente capaz de compreender os efeitos de suas práticas de gênero. Segundo Martin (2003, p. 365), “dizer que os homens são liminarmente conscientes de mobilizar masculinidade/masculinidades significa que eles praticam masculinidades sem estar plenamente consciente de fazê-lo e/ou que suas ações são vistas ou experimentadas por outros desta maneira.”. Isso possibilita que os homens (e também as mulheres, em outras circunstâncias) ajam de acordo com seus próprios interesses de gênero sem se preocuparem com os efeitos de seus comportamentos sobre os outros. Quanto à reflexividade, Martin (2003) concorda com Bourdieu de que a prática raramente é guiada pela reflexão, mas não se aprofunda nos aspectos corporais e incorporados de uma intencionalidade moldada a partir da prática. Nesse sentido, não apenas Martin (2003; 2006) como outros pesquisadores dedicados à questão das práticas de gênero (GHERARDI; POGGIO, 2001; MATHIEU, 2009) deixam em aberto a questão da intencionalidade incorporada como um ponto de convergência entre o discurso e a prática, em uma perspectiva fenomenológica da experiência do conhecimento.

Um entendimento crítico das práticas no âmbito dos EOs buscaria enfatizar os processos socialmente constituídos e historicamente condicionados de permanência e mudança cuja compreensão escapa à perspectiva da razão instrumental. Isso orienta os pesquisadores para a prática em face de questões como a intencionalidade dos agentes sociais (BOURDIEU, 1997), as razões que motivam as práticas (SAHLINS, 2003), a finalidade da ação prática (SCHATZKI, 2006) e o próprio conceito de agência (LATOUR, 2009). Para não correr o risco de incidir em análises estáticas e reducionistas de práticas como rotinas ou estratégias orientadas a fins racionais que abundam nos estudos organizacionais (FELDMAN, 2000; JARZABKOWSKI, 2005; WHITTINGTON, 2006), é preciso ter em mente as peculiaridades das teorias da prática ao compara-las a outras

teorias sociais explicativas da ação humana. Isso porque as teorias da ação começam a partir de indivíduos e de sua intencionalidade lógico-racional para comportarem-se conforme relações objetivas (econômicas ou linguísticas).

Através das “lentes da prática” (GHERARDI, 2009b), percebe-se como as ações estão atreladas a uma rede de conexões que se estabelecem em um mundo vivido e habitado, sobre o qual os indivíduos não podem ter mais do que a ilusão do controle sobre suas intenções. As práticas podem ser definidas, então, como aquilo que as pessoas fazem de acordo com as circunstâncias do contexto sócio-temporal no qual estão inseridas (ORTNER, 1984), ou, ainda, como aquilo que *são levadas a fazer* por circunstâncias estruturais que têm a aparência de predisposições sociais (BOURDIEU, 1997; 2011). Desse modo, a inserção da diversidade no âmbito das práticas, desde uma perspectiva de complementariedade entre autores que tratam da corporeidade, traz à luz a complexidade a ser desvendada e o cuidado metodológico a ser perseguido quando das pesquisas empíricas a serem realizadas em organizações, uma vez que as interações são múltiplas e remontam a contextos e épocas passadas e a uma compreensão de ordem fenomenológica.

REFERÊNCIAS

- BARAD, K. Posthumanist performativity: toward an understanding of how matter comes to matter. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 28, n. 3, p. 801-831, 2003.
- BARTHES, R. **O rumor da língua**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BJØRKENG, K.; CLEGG, S.; PITISIS, T. Becoming (a) practice. *Management Learning*, v. 40, n. 2, p. 145-159, 2009.
- BOURDIEU, P. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1996.
- BOURDIEU, P. **Esboço de uma teoria da prática**. Oeiras: Celta, 1997.
- BOURDIEU, P. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BOURDIEU, P. **A distinção**: crítica social do julgamento. Porto Alegre: Zouk, 2011.
- BOURDIEU, P.; WACQANT, L. **Una invitación a la sociología reflexiva**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- BROWN, S.; DUGUID, P. Organizational learning and communities of practice: toward a unified view of working, learning and bureaucratization. *Organization Science*, v. 2, p. 40-57, 1991.
- CARMAN, T. The body in Husserl and Merleau-Ponty. *Philosophical Topics*, v. 27, n. 2, p. 205-226, 1999.
- CARVALHO, I. C.; STEIL, C. A. A sacralização da natureza e a ‘naturalização’ do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade. *Ambiente e Sociedade*, v. 11, n. 2, p. 289-305, 2008.

- CLEGG, S.; COURPASSON, D.; PHILLIPS, N. **Power and Organizations**. London: Sage, 2006.
- COOK, S. N.; BROWN, J. S. Bridging epistemologies: the generative dance between organizational knowledge and organizational knowing. **Organization Science**, v. 10, n. 4, p. 382-400, 1999.
- CORRADI, G.; GHERARDI, S.; VERZELLONI, L. Thought the practice lens: where is the bandwagon of the practice-based studies heading? **Management Learning**, v. 41, n. 3, p. 265-283, 2010.
- CSORDAS, T. **Corpo, significado, cura**. Porto Alegre: UFRGS, 2008.
- DOUGLAS, M. **Natural symbols: explorations in cosmology**. London: Routledge, 1996.
- ELKJAER, B. Organizational learning: the 'third way'. **Management Learning**, v. 35, n. 4, p. 419-434, 2004.
- FELDMAN, M. Organizational routines as a source of continuous change. **Organization Science**, v. 11, n. 6, p. 611-629, 2000.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: história da violência nas prisões**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade: a vontade de saber**. São Paulo: Graal, 2009.
- GEIGER, D. Revisiting the concept of practice: toward an argumentative understanding of practicing. **Management Learning**, v. 40, n. 2, p. 129-144, 2009.
- GHERARDI, S. Practice-based theorizing on learning and knowing in organizations. **Organization**, v. 7, n. 2, p. 211-223, 2000.
- GHERARDI, S. Practice-based theorizing on learning and knowing in organizations: an introduction. **Organization**, v. 7, n. 2, p. 211-23, 2001.
- GHERARDI, S. Practice? It's a matter of taste. **Management Learning**, v. 40, n. 5, p. 535-550, 2009a.
- GHERARDI, S. Introduction: the critical power of the practice lens. **Management Learning**, v. 40, n. 2, p. 115-128, 2009b.
- GHERARDI, S.; NICOLINI, D. To transfer is to transform: the circulation of safety knowledge. In: NICOLINI, D. S.; GHERARDI, S.; YANOW, D. (Eds.). **Knowing in organizations: a practice-based approach**. Armonk: M. E. Sharpe, 2003. p. 204-224.
- GHERARDI, S.; POGGIO, B. Creating and recreating gender order in organizations. **Journal of World Business**, v. 36, n. 3, p. 245-259, 2001.
- GOMEZ, M. L.; BOUTY, I. The emergence of an influential practice: food for thought. **Organization Studies**, v. 32, n. 7, p. 921-940, 2011.
- JARZABKOWSKI, P. **Strategy as Practice**. London: SAGE, 2005.
- JØRGENSEN, K.; KELLER, H. The contribution of communities of practice to human resource development: learning as negotiating identity. **Advances in Developing Human Resources**, v. 10, n. 4, p. 525-540, 2008.
- KLEINMAN A.; KLEINMAN, J. Suffering and its professional transformation: toward an ethnography of experience. **Culture, Medicine and Psychiatry**, v. 15, n. 27, p. 275-301, 1991.
- KORNBERGER, M.; CLEGG, S.; RHODES, C. Learning/Becoming/Organizing. **Organization**, v. 12, n. 2, p. 147-167, 2005.
- LATOUR, B. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia**. Bauru: Edusc, 2009.

- LAVE, J.; WANGLER, E. C. **Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MARTIN, P. Y. 'Mobilizing masculinities': women's experiences of men at work. **Organization**, v. 8, n. 4, p. 587-618, 2001.
- MARTIN, P. Y. 'Said and done' versus 'saying and doing': gendering practices, practicing gender at work. **Gender and Society**, v. 17, n. 3, p. 342-366, 2003.
- MARTIN, P. Y. Practising gender at work: further thoughts on reflexivity. **Gender, Work and Organization**, v. 13, n. 3, p. 254-276, 2006.
- MATHIEU, C. Practising Gender in Organizations: The Critical Gap Between Practical and discursive consciousness. **Management Learning**, v. 40, n. 2, p. 177-193, 2009.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- METCALFE, B. D.; WOODHAMS, C. Introduction: new directions in gender, diversity and organization theorizing – re-imagining feminist post-colonialism, transnationalism and geographies of power. **International Journal of Management Reviews**, v. 14, p. 123-140, 2012.
- NICOLINI, D. Zooming in and out: studying practices by switching theoretical lenses and trailing connections. In: *Organization Studies*, vol 30, n 12, p. 1391-1418, 2009.
- O'CONNOR, E. Embodied knowledge: the experience of meaning and the struggle towards proficiency in glass blowing. **Ethnography**, v. 6, n. 2, p. 183-204, 2005.
- ORTNER, S. Theory in anthropology since the sixties. **Comparative Studies in Society and History**, v. 26, n. 1, p. 126-166, 1984.
- ÖZTÜRK, M. Cultivating space: artifact and agency in the case of theater before and beyond its scenes. **Space and Culture**, v. 16, n. 4, p. 447-460, 2013.
- POGGIO, B. Editorial: outline of a theory of gender practices. **Gender, Work and Organization**, v. 13, n. 3, p. 225-233, 2006.
- RISATTI, H. **A theory of craft: function and aesthetic expression**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2007.
- THOMAS, D.; ELY, R. **Making differences matter: a new paradigm for managing diversity**, Harvard Business Review, September-October, p. 1-12, 1996.
- SAHLINS, M. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- SCHATZKI, T. **Social Practices: a wittgensteinian approach to human activity and the social**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- SCHATZKI, T. Organizations as they happen. In: **Organization Studies**, v. 27, n. 12, p. 1863-1873, 2006.
- SCHUTZ, A. **Fenomenologia e relações sociais: textos escolhidos de Alfred Schutz**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- SHEPER-HUGHES, N.; LOCK, M. The mindful body: a prolegomenon o future work in medical anthropology. **Medical Anthropology Quarterly**, v. 1, p. 6-41, 1987.
- STRATI, A. Knowing in practice: aesthetic understanding and tacit knowledge. In NICOLINI, D.; GHERARDI, S.; YANOW, D. (Eds.). **Knowing in organization**. New York: Sharpe, 2003. p. 53-75.

-
- STRATI, A. Sensible knowledge and practice based learning. **Management Learning**, v. 38, n. 1, p. 61-77, 2007.
- SUCHMAN, L. Building alignment: a case of bridge-building. **Organization**, v. 7, n. 3, p. 331-327, 2000.
- TSOUKAS, H.; CHIA, R. On organizational becoming: rethinking organizational change. **Organization Science**, v. 13, n. 5, p. 567-582, 2002.
- YANOW, D. Seeing organizational learning: a “cultural” view. In: NICOLINI, D.; GHERARDI, S.; YANOW, D. (Eds.). **Knowing in organization**. New York: Sharpe, 2003. p. 32-52.
- WHITTINNGTON, R. Completing the practice turn in strategy research. **Organization Studies**, v. 27, n. 5, p. 613-634, 2006.
- ZANONI, P. et al. Unpacking diversity, grasping inequality: rethinking difference through critical perspectives. **Organization**, v. 17, n. 1, p. 9-29, 2010.

Marina Dantas de Figueiredo

Doutora e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Administração da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGA/UFRGS). Professora adjunta do Programa de Pós-Graduação em Administração da Universidade de Fortaleza (PPGA/UNIFOR).