

# O HABITUS DO CORPO: FUTEBOL E NEGRITUDE NO BRASIL

Carlos Eduardo PAIVA\*

**RESUMO:** Este artigo analisa a relação entre a visão do corpo negro e o futebol no Brasil. Utilizando-se do conceito de *habitus* do sociólogo Pierre Bourdieu, demonstramos como a construção social do corpo negro na prática esportiva revela uma face do racismo brasileiro. Além disso, busca-se uma análise do processo de profissionalização dessa prática esportiva em consonância à urbanização e industrialização da sociedade brasileira.

**PALAVRAS-CHAVES:** Corpo. Negritude. Futebol. *Habitus*.

## Introdução

A especificidade do corpo como dispositivo da ação social possui uma relativa tradição nas Ciências Sociais, segundo Breton (2007) diversos sociólogos apontaram o corpo como elemento privilegiado para entender as práticas sociais. Marx já se referia ao corpo em sua obra *O Capital*, se bem que nesse caso a análise da corporeidade se apresentava pela denúncia da miséria e da exploração que perpassava os corpos da classe trabalhadora inglesa durante a revolução industrial. Por outra perspectiva, encontra-se em Durkheim uma dura crítica às teorias que enfatizavam a perspectiva corporal, principalmente por encerrar o modelo biológico como explicação do social. Tal esforço de precaução resultará em um aprisionamento da corporeidade no domínio do orgânico. No entanto, foi justamente seu sobrinho, Marcel Mauss (2003), quem demonstrou a importância do corpo como veículo de práticas culturais. Em seu importante

---

\* Doutorando em Ciências Sociais. UNESP – Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Letras – Pós-Graduação em Ciências Sociais. Araraquara – SP – Brasil. 14800-901 – du-paiva@hotmail.com.

ensaio, *Sobre as técnicas corporais*, Mauss (2003) emprega o termo *habitus* para compreender a interiorização das diferentes culturas nas técnicas corporais. Nas palavras do autor:

Assim, durante muitos anos tive a noção da natureza social do “habitus”. Observem que digo em bom latim, compreendido na França, “habitus”. A palavra exprime, infinitamente melhor que “hábito”, a “exis” (hexis), o adquirido e a “faculdade” de Aristóteles (que era um psicólogo). Ele não designa hábitos metafísicos, a “memória” misteriosa, tema de volumosas ou curtas e famosas teses. Esses “hábitos” variam não simplesmente com os indivíduos em suas imitações, variam, sobretudo com as sociedades, as educações, as conveniências e as modas, os prestígios. É preciso ver as técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual, lá onde geralmente se vê apenas a alma e suas faculdades de repetição. (MAUSS, 2003, p.404).

Nota-se que no pensamento de Mauss a relação indivíduo-sociedade se apresenta pelo dispositivo corporal. Aqui, o conceito de *habitus* se refere à incorporação pelos agentes de experiências coletivas, interconectando o social ao individual pela prática corpórea.

Seguindo essa perspectiva um importante pensador que buscou entender a relação social que perpassa os corpos foi Pierre Bourdieu (1983a). Dando continuidade à tradição do pensamento social que se preocupou com as especificidades do corpo na esfera social, o sociólogo desenvolveu o seu próprio conceito de *habitus*. Vale lembrar que o conceito de *habitus* em Bourdieu não se refere apenas ao corpo, o conceito nos permite sua aplicação no campo das práticas sociais que não se reduzem àquelas em que o corpo se apresenta como mais evidente. O *habitus* se inscreve também nos gostos, nas visões de mundo e formas de sociabilidade. É uma matriz de percepção e de ação e diz respeito àquilo que o indivíduo adquire socialmente, ou seja:

Um sistema de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionarem como estruturas estruturantes, isso é, como princípio que gera e estrutura as práticas e as representações que podem ser objetivamente regulamentadas e reguladas sem que por isso sejam o produto de obediência de regras, objetivamente adaptadas a um fim, sem que se tenha necessidade da projeção consciente deste fim ou do domínio das operações para atingi-lo, mas sendo, ao mesmo tempo, coletivamente orquestradas

sem serem o produto da ação organizadora de um maestro. (BOURDIEU, 1983a, p.60).

Assim, *habitus* se apresenta como um dispositivo de socialização, mas também de individualização. Socialização porque é compartilhado pelo grupo, individualização porque cada agente possui sua própria trajetória.

Sendo “estrutura estruturante”, o *habitus* é também “estrutura estruturada”, não se refere apenas às construções sociais dos corpos, mas à maneira como os indivíduos se vêem e se classificam, nesse sentido é que o *habitus* se estrutura nos gostos de grupo sociais e em seus julgamentos valorativos:

O *habitus* é, com efeito, princípio gerador de práticas objetivamente classificáveis e, ao mesmo tempo, sistema de classificação de tais práticas. Na relação entre as duas capacidades que definem o *habitus*, ou seja, capacidade de produzir práticas e obras classificáveis, além da capacidade de diferenciar e apreciar essas práticas e esses produtos (gosto), é que se constitui o mundo social representado, ou seja, espaço dos estilos de vida. (BOURDIEU, 2008, p.162).

Ao formar os gostos e se inscreverem nas práticas sociais os *habitus* diferenciados de determinados grupos se concretizam em práticas que reproduzem distinções de gostos e estilos de vida. Tais distinções acabam por se naturalizar formando crenças generalizadas sobre grupos sociais, que podem servir à reprodução de julgamentos e classificação. Tais formações de *habitus*, ao servirem como formas de classificação do outro, engendram também julgamentos classificatórios que constitui o que o sociólogo denomina como o mundo social representado, mas também incorporado pelos agentes

Por essa perspectiva buscaremos demonstrar como no Brasil se formou determinado *habitus* que de certa maneira reproduz práticas racistas no país. Estruturas estruturantes e estruturadas que servem como mecanismos de classificação e dispositivos de distinção social.

### **Negritude e corpo, a formação do *habitus***

Prevalecem no Brasil algumas crenças sobre os corpos afro-brasileiros que usualmente são incorporados pelos agentes do grupo. É comum ouvirmos afirmações que reproduzam ideias a respeito da negritude como um símbolo étnico

de determinadas prática vinculadas ao corpo, tais como a dança, o jogo de futebol ou a execução de instrumentos musicais percussivos. Essa visão tem sua eficácia produzida e reproduzida pela grande mídia, nas novelas, no noticiário esportivo e em épocas comemorativas como o carnaval.

A prática social inscrita sobre os corpos possui sua função reprodutora do racismo no Brasil, principalmente por essencializar o negro como portador de um corpo mais propenso à ginga, ao futebol e a dança, o mito sobre o corpo do negro é reproduzido como fenômeno social cotidianamente nas falas dos agentes sociais e nas grandes mídias. Assim, essa crença interiorizada acaba por servir como propulsora de uma diferenciação entre os agentes desse grupo, criando uma distinção inscrita e reproduzida sobre os corpos. O conceito de *habitus* pode nos auxiliar a entender a construção social em torno do corpo negro que tem suas raízes históricas na escravidão moderna.

É sabido que desde o período colonial brasileiro o corpo negro simbolizou tanto desejo quanto perigo, estando vinculado ora à repugnância ora ao desejo carnal dos senhores de escravos. A obra de Gilberto Freyre (1995) se apresenta como um importante marco na interpretação dos desejos reprimidos da sociedade escravocrata. Em um de seus livros mais famosos, *Casa Grande & Senzala*, o autor demonstra as particularidades sadomasoquista da sociedade brasileira, revelando as práticas sexuais inconfessáveis dos senhores com suas mucamas, apresenta também a tortura sobre os corpos escravizados. É interessante notar que mesmo denunciando as práticas da escravidão no Brasil, a obra de Gilberto Freyre auxiliou na construção do mito da democracia racial, bem como na visão sexualizada sobre o corpo negro na sociedade brasileira. Assim, a sexualidade do corpo negro se apresenta como uma de nossas heranças coloniais; trata-se de uma classificação dos indivíduos negros como mais propensos às práticas carnis. Como já demonstrou Franz Fanon (2008), tal visão aproxima o negro de uma natureza selvagem e incontida, reproduzindo o discurso biologizante e o racismo como forma de classificação.

No entanto, o corpo negro não foi só visto como desejo, em muitos casos representou também o perigo das revoltas e das rebeliões em que o corpo tornava-se o único instrumento de luta. Sabe-se que até a primeira República, a capoeira foi proibida por se tratar de uma técnica corporal marcial praticada por negros escravizados e ex-escravizados na luta contra a perseguição policial. Percebendo seu perigo como prática difundida entre descendentes de negros marginalizados Getúlio Vargas legalizou, instituiu e folclorizou a capoeira como esporte nacional. O ato revela uma política pública de controle sobre os corpos,

ao transformar uma prática de combate em folclore, o então presidente tirava dela seu caráter subversivo de confrontação à ordem.

O processo de folclorização denota uma tentativa de deshistoricizar a prática da capoeira, transformando-a em prática pedagógica e ginástica nacional. Segundo Letícia Reis (2000) a construção da imagem do Brasil como um país “moderno” e “civilizado” no início do século passado supunha a eliminação dos traços de nossas heranças africanas. Nesse contexto é que começa a surgir um empreendimento de transformar a capoeira em “jogo nacional” representante de nossa mestiçagem. Tal visão, que supunha uma relação pacífica e harmoniosa entre as “três raças” formadoras do Brasil, ganha força na década de 1930 com a instituição do Estado Novo.

A prática da capoeira está inscrita também na ginga e no andar de figuras vinculadas à negritude, tais como a do malandro. É sabido que os grandes malandros cariocas da Primeira República eram excelentes capoeiristas, e usavam dessa técnica para o enfrentamento com a polícia, como é o caso do famigerado *Madame Satã*, figura excepcional da malandragem carioca, negro, malandro e homossexual, costumava afrontar a polícia empregando a prática da capoeira.

Maria Ângela Salvadori (1990), em seu estudo sobre malandros e capoeiras, demonstra uma tradição comum de resistência presente na capoeira e na malandragem. Segundo a autora, as duas práticas se cruzam demonstrando uma ancestralidade comum na luta pela liberdade desde o tempo da escravidão, revelando práticas sociais que desvendam a busca por uma autonomia de vida das classes populares até o fim da Primeira República. Destarte, o uso do corpo, tanto no jogo da capoeira quanto no andar do malandro, representa uma forma de apropriação do espaço público.

Para além de uma estratégia de defesa, a capoeira se refere a uma cosmovisão afro-brasileira distinta da visão de mundo ocidental. Na capoeira o corpo torna-se arma no combate ao oponente e instrumento de ocupação dos espaços sociais. Uma postura diferente da concepção asséptica do corpo construída pela lógica burguesa, assim, a prática da capoeira instituía uma forma de resistência aos processos de disciplina dos corpos.

A transformação da capoeira em “esporte nacional” durante o Estado Novo esteve atrelada à política trabalhista do governo Vargas. Como se sabe a ideologia trabalhista buscava disciplinar a classe operária, o esforço ideológico do Estado na transformação do malandro em trabalhador pode ser observado em diversos sambas do período em que se destaca o abandono da vida malandra e a

adesão ao mundo do trabalho. Nesta perspectiva a capoeira também deveria ser disciplinada, transformada em ginástica e desvinculada do combate.

O processo de disciplinarização da capoeira não deve ser observado apenas como cooptação do Estado, é importante destacar a esfera da negociação por parte dos agentes. Assim, se por parte do Estado houve uma tentativa de disciplinar a prática, do lado dos agentes houve um esforço de reconhecimento. Trata-se de uma tática de ocupação dos espaços, muito comum nas práticas culturais e religiosas negras no Brasil. Uso aqui o termo tática tal como definido por Michael de Certeau, que enuncia a tática como o ato de transformar os acontecimentos em ocasiões, o movimento dentro do campo do inimigo (CERTEAU, 1998).

É notório que a ginga tão aclamada nos corpos dos negros é derivada da capoeira, a própria palavra ginga foi subtraída dessa luta. O andar gingado reproduz as técnicas de confronto do lutador, que dentro da roda de capoeira não pode parar, precisa continuar gingando para confundir seu oponente e preparar-se para o ataque. A ginga como prática corporal reflete a tática de ocupação dos espaços pelos afro-brasileiros. Assim, a instabilidade gingada pode ser reconhecida como uma matriz de ação incorporada como *habitus* do corpo negro, entretanto, reflete também a inconstância e contingência que estaria presente no próprio modo de vida das classes populares.

### **Negritude e futebol, o *habitus* incorporado**

A ginga, difundida como técnica corporal está presente também nas visões sobre o corpo negro no futebol, é recorrente associar o estilo futebolístico brasileiro a certo gingado ou negaceio típico do negro e do mulato. Mais uma vez encontramos em Gilberto Freyre (2003) essa aproximação do negro ao futebol:

O desenvolvimento do futebol, não num esporte igual aos outros, mas numa verdadeira instituição brasileira, tornou possível a sublimação de vários daqueles elementos irracionais de nossa formação social e de cultura. A capoeiragem e o samba, por exemplo, estão presentes de tal forma no estilo brasileiro de jogar futebol que de um jogador um tanto álgido como Domingos, admirável em seu modo de jogar, mas quase sem floreios – os floreios barrocos tão do gosto brasileiro (...) Com esses resíduos é que o futebol brasileiro afastou-se do bem ordenado britânico para tornar-se a dança cheia de surpresas irracionais e variações dionísicas que é a dança dançada baianamente por um Leônidas;

e por um Domingos, com uma impassibilidade que talvez acuse sugestões ou influências ameríndias sobre sua personalidade ou sua formação. Mas de qualquer modo, dança. (FREYRE, 2003, p.25).

Observa-se nas palavras de Freyre uma aproximação da prática futebolística à dança, mais especificamente ao samba, ou seja, o próprio estilo futebolístico está associado ao *habitus* difundido pelas populações negras e incorporado por parte da população das classes populares brasileiras. Mesmo sem essencializar o corpo, Freyre não deixa de assinalar a cultura híbrida brasileira como irracional, uma irracionalidade sublimada, segundo o sociólogo, pela institucionalização do futebol, que no Brasil teria se transformado em dança e numa instituição sublimadora de nossas irracionalidades.

Na passagem notamos os limites na interpretação freyriana ao apontar para uma suposta irracionalidade da cultura negra. O autor parece se basear em uma interpretação positivista e evolucionista em que o negro e o ameríndio surgem como elementos primitivos e irracionais em oposição à ordem racional eurocêntrica. O discurso de Freyre não deixa de se inserir em uma retórica burguesa do “saber-poder” que por meio de enunciados classificatórios hierarquiza as práticas corporais como irracionais ou anormais no caso dos negros e ameríndios, e bem comportadas e assépticas na descrição do uso dos corpos pelos britânicos.

Os estudos que privilegiam o esporte como fenômeno para a compreensão das mudanças sociais destacam o vínculo entre a sua institucionalização e o advento da civilização. O conceito de civilização, tal como elaborado por Norbert Elias (1990), aponta para um autocontrole emocional e gestual durante o processo civilizatório, que por sua vez esteve associado ao processo de centralização da violência legitimada pelo Estado. É nesse contexto que a prática esportiva aparece como sublimadora da violência, afinal o esporte coletivo se constitui como um duelo controlado, a institucionalização das regras esportivas surge como um instrumento de controle cada vez maior dos aspectos violentos dos combates. Nas palavras de Elias:

Ao comparar as atividades de lazer contemporâneas com as dos primeiros estágios, pode notar-se que apenas sobreviveram aquelas que conseguiram adaptar-se a repugnância normalmente muito forte dos seres humanos em relação à possibilidade de infligirem ferimentos físicos a outros. (ELIAS, 1992, p.70).

De acordo com o sociólogo a prática esportiva, e com ela os aspectos controladores subjetivos e corporais adentram no processo civilizador do Estado moderno. Dessa forma, podemos compreender os aspectos racionalizador destacado por Gilberto Freyre de maneira menos etnocêntrica, como um processo de controle social interno e externo na busca de uma minimização da violência nas relações sociais.

A interpretação sugerida por Freyre nos revela outro aspecto importante da história do futebol. O sociólogo assinala um estilo bem ordenado do jogo inglês, que no Brasil teria se “adocicado” – para usarmos os termos do próprio autor – ou se tornado dionísíaco e dançante. As mudanças nas técnicas corporais e esportivas parece ser um fenômeno recorrente, vinculadas diretamente aos *habitus* e estilo de vida das classes sociais e das diferentes configurações culturais. Marcel Mauss (2003) já demonstrava a multiplicidade de técnicas corporais na prática de determinados esportes entre as diferentes nações europeias. Assim, a história do futebol no Brasil nos permite observar uma transformação nesse esporte vinculado à história da industrialização do país e às formas de sociabilidade das camadas populares. A observação da transformação da técnica corporal sob este ângulo permite-nos afastarmos de uma leitura etnocêntrica e evolucionista.

O futebol, surgido na Inglaterra, veio para o Brasil por intermédio de Charles Miller, para ser difundido entre os ingleses que moravam em São Paulo. O esporte, que em princípio era praticado por imigrantes e membros de clubes paulistanos, logo se difundiu entre as classes populares, principalmente pela presença destas nas arquibancadas dos campeonatos interclubes. A propagação do esporte se deu em consonância à industrialização, as fábricas que não encontravam jogadores suficientes nos postos da alta hierarquia, viam-se obrigadas a convocar os trabalhadores da camada proletária para as partidas futebolísticas.

A entrada de membros das classes trabalhadoras no esporte acabou forçando uma profissionalização, já que os primeiros jogadores das classes proletárias acabavam tomando a prática esportiva como um trabalho. Foi nesse momento que entraram em combate pela legitimação da prática esportiva jogadores das classes dominantes amadores e jogadores proletariados em vias de profissionalização. Assim, em princípio a característica amadora do futebol marcava uma distinção de classes. Como descreve Anatol Rosenfeld (2007, p.80):

De forma semelhante aos torneios da Idade Média, de que só podiam participar cavaleiros cuja origem nobre pudesse ser aprovada por quatro gerações, os primeiros jogadores do Paulistano eram predominantemente “paulistas de



quatrocentos anos” E como na Idade Média a donzela confiava ao eleito um signo Mirne, assim agora, depois do encontro marcado as escondidas durante a missa, o jovem craque entravam no campo adornado com o gorrinho tricotado pela namorada, quando não seu lençinho colorido de seda na cinta ou no braço.

A descrição de Rosenfeld demonstra bem as características quase que medievalescas do esporte que se tornaria nacional. A prática do futebol pela elite paulistano se encontrava ainda em um momento anterior à sua massificação.

Em seu ensaio a respeito das práticas esportivas Bourdieu aponta para a gratuidade do exercício físico dentro das instituições escolares voltadas para a aristocracia, em que se forma um *ethos* específico dessa classe. Nesse caso, prevalece certo desinteresse diletante e um ascetismo que busca converter-se inclusive na formação de líderes:

A constituição de um campo das práticas esportivas se acompanha da elaboração de uma filosofia política do esporte. Dimensão de uma filosofia aristocrática, a teoria do amadorismo faz do esporte uma prática tão desinteressada quanto a atividade artística, porém mais conveniente do que a arte para a afirmação das virtudes viris dos futuros líderes: o esporte é concebido como uma escola de coragem e de virilidade, capaz de “formar o caráter” e inculcar a vontade de vencer (“*will to win*”), que é a marca dos verdadeiros chefes, mas uma vontade de vencer que se conforma às regras é o *fair play*, disposição cavalheiresca inteiramente oposta à busca vulgar da vitória a qualquer preço. (BOURDIEU, 1983b, p.40).

Nesse diletantismo da prática desinteressada o esporte aparece como um valor em si mesmo, o *esporte pelo esporte* revela a distinção de classes, já que se opõe diametralmente à prática futebolística entre os jogadores das classes subalternas, que não tendo outras oportunidades de ascender socialmente, se agarravam ao jogo como uma das poucas chances de ascensão social. Aqui, mais uma vez a descrição de Rosenfeld (2007, p.85) pode auxiliar em nossa interpretação:

Apenas poucas décadas antes havia sido abolido o sistema de escravidão. Ainda aderia uma mancha a qualquer trabalho manual. Dar pontapés numa bola era um ato de emancipação. De repente o próprio jogo tornou-se para eles um trabalho, e pode igualmente relacionar-se com a emancipação dos

escravos – num país que nunca teve equilíbrio de uma ética puritana do trabalho – o fato de que, por outro lado, muitas vezes também o trabalho foi realizado com se fosse um jogo.

Rosenfeld acentua a distinção e o significado do jogo para as classes populares no Brasil, enquanto para os estratos dominantes imperava um amadorismo desinteressado e distintivo de uma prática que se dava apenas pelo prazer e pelo status, para a classe operária, e para os negros de maneira geral, o futebol surgia como profissão. É certo que Rosenfeld exagera ao vincular o futebol à emancipação do negro no Brasil, mas não deixa de ter razão ao aproximar o jogo ao trabalho, principalmente em uma sociedade pós-escravista em que o trabalho se apresentava como um martírio.

Aqui a posição de classe se entrelaça à questão racial, a distinção entre os jogadores amadores e aqueles em vias de profissionalização não se refere apenas a uma questão de classes, ela enuncia também uma distinção étnico-racial. Jogadores negros, de maneira geral, dificilmente se inseriam nas escolas amadoras voltadas para elite branca do país. O processo de profissionalização do futebol traz a tona também o fenômeno da aceitação do negro no campo, que se utilizará de maneira tática de seu “capital corporal” na busca de inserção social por meio do esporte.

Assim, para os diferentes grupos sociais a prática futebolística acaba se constituindo como uma forma de capital corporal em um processo de profissionalização e racionalização do esporte. A ideia de capital corporal nos remete ao pensamento de Bourdieu na compreensão da lógica dos campos, para além da lógica econômica, o capital corporal tem a propriedade e possibilidade de se transformar em outros tipos de capitais, como social, econômico ou simbólico.

A análise das lutas simbólicas necessárias para a consolidação e profissionalização do futebol no Brasil pode ser mais bem evidenciada ao pensarmos a lógica dos campos que estabelece uma intrínseca relação entre *habitus*, capitais específicos e campos sociais. Se em princípio o amadorismo futebolístico aparecia como fundamento legitimador dessa prática esportiva dentro das escolas das elites, a massificação e conseqüente popularização do esporte trazem uma legitimidade corporal racionalizada por meio do treinamento específico do campo esportivo, o que forma e valoriza o capital corporal dos atletas.

O campo das práticas esportivas é o lugar de lutas que, entre outras coisas, disputam o monopólio de imposição da definição legítima da prática espor-

tiva e da função legítima da atividade esportiva, amadorismo contra profissionalismo, esporte-prática contra esporte-espetáculo, esporte distintivo – de elite – e esporte popular – de massa – etc.; e este campo está ele também inserido no campo das lutas pela definição do corpo legítimo e do uso legítimo do corpo, lutas que além de oporem entre si, treinadores, dirigentes, professores de ginástica e outros comerciantes de bens e serviços esportivos, opõem também os moralistas e particularmente o clero, os médicos e particularmente os higienistas, os educadores no sentido mais amplo – conselheiros conjugais, dietistas, etc. –, os árbitros da elegância e do gosto – costureiros, etc. (BOURDIEU, 1983b, p.143).

Partindo desta perspectiva podemos tentar interpretar a posição estrutural do negro no processo de profissionalização do futebol no Brasil. Como observamos a massificação do esporte exigia um profissionalismo cada vez maior, o que contrastava com o ideal amadorístico das camadas brancas e dominantes dos primeiros times do início do século XX. Tal processo abriu uma brecha para que jogadores das classes trabalhadoras brasileira entrassem no campo futebolístico investindo profissionalmente em seu capital físico. Isso não significa que a profissionalização do futebol tenha ocorrido de maneira harmônica, representou um espaço de combate simbólico impregnado de práticas distintivas e racistas. Sabe-se que muitos times possuíam uma postura extremamente aristocrática, o time carioca do Fluminense, por exemplo, quando abriu suas portas para jogadores negros coagia esses a usarem pó de arroz para que assim parecessem “mais brancos”, aí o apelido de “pó de arroz” que prevalece ainda hoje não só nesse time, mas também no time paulistano São Paulo Futebol Clube. A metáfora “pó-de arroz” é um epíteto revelador de práticas racistas reproduzido de maneira quase que inconsciente pelas torcidas organizadas.

Nesse momento se instaura a tática de inserção social do negro no futebol, o uso de seu capital corporal foi fundamental para o sucesso e expansão da negritude dentro do campo (digo aqui campo nos dois sentidos: no conceito formulado por Bourdieu e do campo de futebol). O *habitus* incorporado foi capitalizado como tática de inserção social e difusão do futebol como prática esportiva de grande mobilização popular no Brasil.

Mesmo se constituindo como uma construção social e mitificadora sobre os corpos negros, a relação entre a negritude e o futebol, assim como na dança e na música, traz a tona questões fundamentais a respeito da formação social do Brasil. O ensaísta e crítico literário José Miguel Wisnik (2008) busca interpretar

o vínculo entre esporte e raça no país partindo da suposição de uma cultura recalçada, assim:

O mulato não é o tal do futebol brasileiro, nesse caso, apenas por uma questão ontologicamente racial, mas porque é através dele que os elos recalçados da cultura e da sociedade falam. Esse nem rejeitado nem admitido, que guarda o segredo inconfessável do todo (séculos de escravidão e miscigenação), é o intérprete privilegiado da sociabilidade ambivalente, do interstício, do intervalo, da margem em que o sentido se põe e se suspende, ou, em suma, o agente metacultural por excelência da prontidão e da bossa. O mediador da cultura: não o representante de uma suposta naturalização da cultura, mas o relativizador da fixidez das raças e das culturas. (WISNIK, 2008, p.231).

Deslocando a questão biológica para uma interpretação cultural (como já fizera Gilberto Freyre), Wisnik busca uma solução para a ambivalência da questão do corpo negro no esporte pela interpretação da formação social brasileira. Não se trata de uma versão culturalista renovada, mas de uma interpretação da condição do negro e do mulato como portadores de uma experiência social que, guardada as devidas proporções, carregam a experiência histórica e as formas ambíguas de sociabilidade trazidas pela escravidão. Como já nos referimos, o *habitus* formador de uma corporalidade está intimamente vinculado às formas de sociabilidade das classes e etnias.

Aqui a prontidão e a ginga futebolística surgem como uma espécie de figuração de matrizes de nossa formação social, tais como a malandragem e a cordialidade, formas de sociabilidade singulares e ambivalentes advindas da escravidão e da colonização, e que servem ainda hoje como interpretação da formação social brasileira.

Assim, o *habitus* se revela como formação histórica, trazendo uma análise do corpo transcendente ao natural. A busca de uma interpretação social do corpo revela uma chave interpretativa desmistificadora das formas de classificação raciais engendradas no próprio processo de formação social. O *habitus* do corpo interpretado pela formação histórica ajuda a desvendar a singularidade da formação social brasileira incorporada em nossas práticas sociais e corporais. A interpretação da prática corporal como um dispositivo de ação transcende a perspectiva essencialista do corpo negro demonstrando assim suas especificidades históricas.

Neste artigo, procuramos evidenciar como os corpos adquirem determinados *habitus* incorporados historicamente e dentro do campo específico. Assim, o conceito de *habitus* aparece como mediador da relação indivíduo e sociedade, permitindo observar as práticas corporais construídas historicamente em formas de sociabilidades, lazer ou mesmo combate, em que o corpo torna-se instrumento central. Sob essa perspectiva, entender o corpo construído socialmente pode ser uma chave importante para o combate de algumas visões essencialistas, passo fundamental para o combate ao racismo no país.

### **THE BODY HABITUS : FOOTBALL AND “BLACKNERS” IN BRAZIL**

**ABSTRACT:** *This article analyzes the relationship between the perspective over the black body and football in Brazil. Using Pierre Bourdieu's concept of habitus, we demonstrate how black body's social construction in sports reveals a face of Brazilian racism. In addition, we seek to analyze the professionalization process of sport practice in consonance with urbanization and industrialization in Brazilian society.*

**KEYWORDS:** *Body. Blackness. Football. Habitus.*

### **REFERÊNCIAS**

- BOURDIEU, P. **A Distinção:** crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp, 2008.
- \_\_\_\_\_. Esboço de uma teoria prática. In: ORTIZ, R. (Org.). **Pierre Bourdieu:** sociologia. Rio de Janeiro: Ática, 1983a. p.46-81.
- \_\_\_\_\_. Como é possível ser esportivo. In: \_\_\_\_\_. **Questões de sociologia.** Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983b. p.136-156.
- BRETON, D. L. **A Sociologia do Corpo.** 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- CERTEAU, M. de. **A invenção do cotidiano:** artes de fazer. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- ELIAS, N. **A Busca da Excitação.** Lisboa: DIFEL, 1992.
- \_\_\_\_\_. **O processo civilizador:** uma história dos costumes. v.1. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

FANON, F. **Peles negras, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FREYRE, G. Prefácio. In: FILHO, M. **O negro no futebol brasileiro**. Rio de Janeiro: MAUAD, 2003. p.24-27.

\_\_\_\_\_. **Casa-Grande e Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 30.ed. Rio de Janeiro: Record, 1995.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

SALVADORI, M. Â. B. **Capoeiras e Malandros**: pedaços de uma sonora tradição popular. 1990. 350f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1990.

REIS, L. V. de S. **O mundo de pernas para o ar**: a capoeira no Brasil. São Paulo: Publisher Brasil, 2000.

ROSENFELD, A. **Negro, Macumba e Futebol**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

WISNIK, J. M. **Veneno Remédio**: o futebol e o Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.