

Corpo e corporalidade nas culturas contemporâneas: abordagens antropológicas

Sônia Weidner Maluf

Departamento de Antropologia – UFSC

O corpo está em cena. Tanto nos estudos acadêmicos como em fenômenos sociais recentes e em diferentes manifestações da cultura contemporânea¹. Uma das preocupações nesses estudos é apontar as dimensões históricas e culturais da construção do corpo e da corporalidade a partir da crítica às visões chamadas essencialistas. No entanto, grande parte dessas abordagens acaba no fundo reproduzindo o modelo que critica: a concepção de uma correspondência entre dois dualismos (corpo/espírito e natureza/cultura) e entre seus termos. Essa correspondência entre o corpo e a natureza e entre o espírito e a cultura permanece, em muitos desses estudos, como a base epistemológica comum no tratamento do corpo. Este é reconhecido, no limite, como o substrato onde a cultura e os símbolos e valores culturais irão se inscrever; como receptáculo da produção simbólica ou das representações sociais geradas na e pela “cultura” (cuja especificidade e autonomia em relação à “natureza” seria garantida por sua radical exterioridade em relação a essa).

Cabe então perguntar: trata-se do mesmo corpo quando confrontamos fenômenos como a centralidade crescente da linguagem corporal na experiência ritual e religiosa brasileira; a transformabilidade

corporal no fenômeno transgênero; a violência urbana e a banalização da morte; o “culto ao corpo”, o *body building* e a idealização de um certo estilo corporal nas grandes cidades brasileiras; a utilização do corpo como arma de guerra – no caso do martírio islâmico e dos atentados; as câmeras de segurança em *shopping centers*, *hall* de condomínios, empresas, escolas, na rua, filmando corpos que circulam; as novas tecnologias reprodutivas e o estatuto dos embriões construídos fora do corpo da mulher? É do mesmo corpo que se trata em cada um desses exemplos ou em muitos outros que poderíamos enumerar? Em todos eles, o corpo é simplesmente o objeto de uma ação cultural ou há algo mais a dizer sobre ele?

A contribuição que a abordagem e os estudos antropológicos podem trazer para essa discussão está ligada de certa forma à tentativa de responder às questões acima – mesmo que a intenção deste artigo não seja a de discutir cada um desses fenômenos, mas trazer alguns elementos que possam servir como instrumentos metodológicos para uma abordagem do corpo, não apenas como objeto da cultura, mas como também dotado de agência própria, não apenas como receptáculo de símbolos culturais, mas como produtor de sentido. É preciso, no entanto, fazer uma ressalva inicial quanto à atenção necessária sobre o paradoxo do empreendimento de tomar como “objeto” de reflexão uma noção da qual se pretende retirar seu sentido substantivo e de “coisa dada”.

Enfoques antropológicos do corpo

Um sentido comum às várias abordagens antropológicas sobre o corpo – por diferentes e às vezes antagônicas que possam ser – é o de pensar o corpo como uma construção social e cultural, e não como um dado natural. A antropologia busca desnaturalizar o que é visto como dado pela natureza – seja isso uma regra de comportamento e de classificação social (a proibição do incesto por exemplo), seja a própria noção de corpo – e mostrar as dimensões sociais e simbólicas desses fenômenos. Esse ponto de partida é importante na medida em que muitas vezes o “corpo” é tomado, mesmo por estudiosos e pesquisadores no campo das ciências humanas, como o

redução da natureza em um ser humano genérico, obedecendo a instintos e necessidades biológicas, e não como produto e produtor de regras e valores culturais. A literatura antropológica tem mostrado como esse é apenas um dos “paradigmas fundamentais”² das representações sobre o corpo, mas não é o único.

Uma primeira tentativa de estabelecer uma discussão antropológica mais articulada sobre o tema é o artigo fundador de Marcel Mauss *As técnicas corporais*³, afinado com o projeto de constituir o campo das ciências sociais e seus “objetos”. Nesse breve artigo, Mauss “pede licença”⁴ às ciências biológicas para falar de um tema que naturalmente pertenceria a elas. Através da comparação entre culturas diferentes, ele tenta mostrar como as “técnicas corporais” – os modos de caminhar, dormir, escavar, nadar, parir, sentar, comer etc. – variam de uma cultura para outra. Ele sugere que essas técnicas podem ser abordadas como um “fato social total”, ou seja como um fenômeno que engloba diferentes dimensões da experiência social e individual (incluindo o psicológico e o social, além do biológico). Esses atos serão descritos a partir do conceito de *habitus*, definido por Mauss como produto da “razão prática” coletiva e individual, variando socialmente e historicamente. Depois de expor formas diferentes de classificar os atos e as posturas corporais (sexo, idade, rendimento, transmissão das técnicas, os diversos momentos da história pessoal, etc.), Mauss conclui discutindo a forte “causa sociológica” para esses atos comandados pelo social e cujas técnicas teriam como objetivo o controle do corpo (inibindo os movimentos desordenados). As técnicas corporais – segundo Mauss, “as maneiras como os homens sabem servir-se de seus corpos”⁵ – fazem parte das representações coletivas, são formas pelas quais a vida social se inscreve em e se utiliza desse “mais natural instrumento”⁶ de que dispomos.

Robert Hertz, interlocutor de Mauss e seu companheiro no *Année Sociologique*, em um artigo bem anterior sobre a relação entre a proeminência da mão direita (de uso e de valor) e a polaridade religiosa, traz uma reflexão muito interessante sobre a relação entre comportamento corporal e representações coletivas⁷. Hertz começa questionando a idéia que tenta ver toda hierarquia social como

fundada na “natureza das coisas” (o que se tenta fazer, segundo ele, ao se naturalizar a inferioridade social dos escravos e da mulher⁸). Ao discutir a proeminência quase universal da mão direita, ele argumenta que não existe nenhuma evidência de determinação natural desse fato – pelo contrário, mesmo que houvesse uma vaga disposição biológica para essa predominância, isso não justifica o fato de que em muitas culturas há uma construção social da incapacidade da mão esquerda (por exemplo através da proibição de seu uso para algumas atividades, amarrando-a e obrigando ao uso da mão direita). Para ele, a explicação para esse atributo corporal está nas representações coletivas (marcadas pela polaridade de termos e a relação hierárquica entre estes – polaridade social cujo fundamento é a dicotomia hierárquica entre o sagrado e o profano) e na forma como elas atuam sobre os corpos – construindo assim habilidades e incompetências. Apesar da maior rigidez sociológica de Hertz, é possível ver nele uma preocupação semelhante a de Mauss: mesmo um objeto visto como o mais natural – o corpo – é moldado e construído pela vida social, sendo os atos e as atitudes corporais um reflexo das representações sociais. Um exemplo desse poder dos valores e das idéias sociais, discutido por Mauss em outro texto⁹, é a morte sem causa orgânica aparente provocada em certos indivíduos, por exemplo pela quebra de alguma proibição. Ou seja, a morte causada pela força de idéias e sentimentos coletivos, pela força simbólica das representações coletivas.

Mauss, em seu texto sobre as técnicas corporais, inaugura um verdadeiro programa para a reflexão antropológica em torno do corpo – como ele fez com outros temas como a noção de Pessoa e a discussão sobre dádiva e reciprocidade. Ele não só coloca o corpo como um objeto possível da reflexão antropológica e sociológica, como tenta mostrar as dimensões sociais do corpo, de sua construção, e as variedades de representações sociais a ele ligadas. Mesmo que este ainda permaneça, em sua abordagem, como um objeto das representações sociais.

Outra contribuição incontornável para uma discussão antropológica sobre o corpo é o trabalho de Maurice Leenhardt sobre a sociedade canaque – na Melanésia – e suas noções de Pessoa e mito.

Nesse trabalho, Leenhardt descreve as concepções de corpo e Pessoa e o processo de individuação provocado pelo contato com os brancos ocidentais e pela apreensão de uma concepção de corpo – que originalmente os canaques não possuíam. Para os canaques, os contornos da Pessoa eram dados não pelo contorno do corpo, mas pela rede de relações sociais nas quais o indivíduo estava inserido. Fora dessa rede, ele não era nada – não tinha sequer um nome – era um vazio no círculo das relações sociais¹⁰. Leenhardt discute detalhadamente a ausência de uma palavra que designe corpo como correspondendo à ausência de uma concepção ou percepção do corpo como unidade pelos canaques. Eles conhecem a superfície do corpo, marcam as partes, dão nome a cada uma delas, mas não representam o corpo em sua totalidade – nem possuem palavra para representá-lo. Os trabalhos de Leenhardt permaneceram durante muito tempo esquecidos, no entanto há hoje um reconhecimento de que eles trazem uma contribuição importante para a discussão de diferentes temas antropológicos, entre eles corpo e corporalidade.

Múltiplas abordagens etnográficas têm descrito concepções da Pessoa e do corpo contrastantes com o modelo dualista. Em diversas sociedades, a noção de corpo não é delimitada pelo corpo físico ou biológico, estendendo-se para além deste. Assim como em muitas cosmologias específicas, o corpo pode sofrer todo tipo de metamorfose, deslocamentos de tempo e de espaço, que as concepções científicas modernas não admitiriam. Existe ainda uma vasta discussão sobre a simbólica do corpo, suas partes, o interior e o exterior, os fluidos corporais, que se articulam com diferentes representações do puro e do impuro, das obrigações e interdições etc, e que demarcam diferentes concepções do corpo na cultura¹¹. O método comparativo da antropologia, que pressupõe que a construção de fatos comparáveis entre culturas diferentes nos auxilia na compreensão de fenômenos culturais específicos, pode ajudar-nos a colocar em perspectiva as noções chamadas ocidentais e modernas sobre o corpo, assim como a própria idéia de que sempre há um corpo ou de que invariavelmente se trata de um único corpo. Mais, pode nos ajudar a ir além de uma comparação limitada às formas do

fazer, às técnicas do corpo, para uma comparação sobre as próprias concepções e pensamentos culturais em torno do corpo.

Nessa direção da importância da perspectiva comparativa para uma relativização das concepções ocidentais modernas do corpo, um outro conjunto de trabalhos traz uma contribuição inestimável para esta discussão sobre as abordagens antropológicas do corpo. São os estudos no campo da etnologia indígena sobre as sociedades indígenas brasileiras e das chamadas terras baixas da América do Sul. O marco dessa recente (re)descoberta do corpo e da corporalidade como focos para o entendimento das culturas e das filosofias ameríndias é o texto de Anthony Seeger, Roberto Da Matta e Eduardo Viveiros de Castro, publicado em 1979, sobre *A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*¹². Nesse texto, a partir da crítica ao enfoque predominante, que reificava conceitos e modelos africanos e melanésios – como os de totem, linhagem, grupos e transmissão de bens etc. –, os autores propõe a busca de novos conceitos para compreender a organização social dessas sociedades: os conceitos de corporalidade e de Pessoa. Na comparação de diversos estudos feitos sobre diferentes sociedades ameríndias, os autores ressaltam a centralidade do corpo não como “simples suporte de identidades e papéis sociais”¹³, mas como um instrumento que articula sentidos e significados cosmológicos, matriz de símbolos e objeto do pensamento. Além disso, nessas sociedades, o corpo não apenas não se reduz ao corpo físico, como não representa a totalidade da Pessoa¹⁴ (que se estruturaria em uma pluralidade de níveis). Pessoa e corporalidade são noções que estão no centro da cosmologia ameríndia e passam a ser centrais para a compreensão dessas sociedades. Essa reflexão vai prosseguir em diversos estudos posteriores que abordaram a construção do corpo e da corporalidade nas sociedades indígenas até chegar às reflexões recentes e epistemologicamente mais densas sobre o perspectivismo ameríndio¹⁵.

Uma característica comum nas diferentes visões ameríndias sobre o corpo e a Pessoa é a idéia da transformabilidade generalizada dos seres que habitam o mundo indígena (de seres humanos em animais, de animais em seres humanos, de espíritos em animais, e assim por diante). Além disso, a idéia de que o corpo é “fabrica-

do” ou moldado na trajetória de vida de um indivíduo aparece como recorrente tanto nas práticas quanto nas cosmologias específicas de muitas dessas sociedades indígenas. Alguns exemplos dessa corporificação da experiência, ou centralidade do corpo na experiência coletiva e individual, são a forma pela qual se dá, em muitos desses grupos, o aprendizado e a socialização das crianças, a especificidade da experiência e da construção corporais do xamã ou pajé e das substâncias que este deve ingerir ou incorporar, a forma como são construídos os corpos femininos e sua preparação para o parto, as representações em torno da formação da Pessoa e das substâncias que atuam em sua constituição etc¹⁶.

A concepção de corpo nas sociedades indígenas corresponde e está ligada à sua concepção de Pessoa, que não é a mesma das sociedades ocidentais urbanas. Ao contrário da concepção moderna hegemônica da Pessoa, centrada na noção de Indivíduo, no pensamento das sociedades indígenas a Pessoa não aparece como um ser substantivo, dado ou acabado, mas como um ser em processo permanente de transformação – e aberto para experimentar diferentes possibilidades de metamorfose. Da mesma maneira, também o corpo ameríndio não é uma substância fixa dada pela “natureza”: o corpo não é um dado, mas é performado¹⁷, praticado. É um conjunto de atitudes, de afecções, de modos de ser, de *habitus*¹⁸. Ou seja, comparativamente, nas sociedades indígenas, os corpos são outros – e são eles também a diferença, em relação às concepções hegemônicas nas culturas e sociedades ocidentais urbanas moderno-contemporâneas. Falo em concepções hegemônicas, porque talvez no interior dessas culturas e sociedades também seja possível encontrar a *diferença*.

O corpo no contemporâneo

Autores e autoras de diferentes campos do saber têm apontado criticamente alguns aspectos comuns às concepções de corpo no pensamento moderno e os seus limites para uma compreensão de novos fenômenos sociais. A dicotomia cartesiana entre corpo e mente ou corpo e espírito, que – muitos reconhecem – tem um

valor tanto descritivo (das formas hegemônicas do pensamento científico) quanto heurístico (se pensada como uma “distinção metodológica” e não ontológica¹⁹), tem sido o alvo central da crítica. Dois aspectos são apontados nessa crítica: o sentido redutor da dicotomia, que, quando ontologizada, remete a uma objetificação do corpo (na medida em que estabelece uma correspondência essencial e de “conteúdo” com a natureza); e os limites dessa distinção para descrever fenômenos e experiências sociais recentes ou que estão na margem do pensamento hegemônico e central.

Entre os estudiosos do “corpo moderno”, Michel Foucault dedicou parte de sua obra a identificar os mecanismos dessa objetificação do corpo²⁰. Ele descreve a constituição da subjetividade moderna como um processo gradativo de disciplinamento dos corpos, através de uma “tecnologia política do corpo”²¹ e de uma microfísica do poder que envolve um conjunto de técnicas, processos e disposições que submetem o corpo, tornando-o ao mesmo tempo objeto de um saber. Para ele, essa tecnologia política, que inclui formas de vigilância e de olhar sobre o corpo; saberes e discursos sobre a sexualidade (como a medicina e a psiquiatria); mecanismos disciplinadores, de sanção, punição e de classificação, tem como objetivo reduzir a força política do corpo²² e aumentar a sua utilidade, constituir o indivíduo disciplinar. Nesse sentido, não são os sujeitos que produzem saber, controle, normas e olhares, mas são esses saberes, controles, normas e olhares que produzem sujeitos disciplinados; é a disciplina que fabrica os indivíduos. Uma crítica possível à abordagem de Foucault – mas de que de forma alguma tira a importância de sua obra – é que ele, em alguns momentos, superdimensiona a sujeição do corpo, colocando-o como passivo em relação ao poder e seus mecanismos de disciplinamento; em outros, coloca o corpo como fonte de uma resistência natural e espontânea em relação ao poder (e, poderíamos completar, à cultura)²³. Nessa perspectiva, a única agência possível do corpo se reduziria, no limite, a uma dimensão essencializada em uma “espontaneidade” natural ou dada previamente à ação da cultura.

Para Rodrigues (1999)²⁴ o grande dilema moderno em torno do corpo se dá na tensão entre o obscurecimento do corpo – mo-

vimento típico da modernidade— e a centralidade que este guardou sobretudo para as camadas sociais menos atingidas pelas ideologias e valores hegemônicos da sociedade industrial²⁵. Para essas camadas poderia se dizer que predominou, ao longo da história moderna, uma dimensão corporificada da experiência.

Esse foco na corporalidade pode ser estendido para uma série de fenômenos contemporâneos cuja investigação colocou literalmente o corpo no centro da produção acadêmica mais recente. Estou pensando aqui especificamente em dois temas com os quais tenho mais afinidade: as discussões, no campo dos estudos feministas e de gênero, em torno da experiência transgênero e os estudos sobre as chamadas novas espiritualidades e novas experiências terapêuticas.

A experiência transgênero²⁶, apesar de não ser um fenômeno recente, tem adquirido visibilidade e tem provocado um questionamento de alguns paradigmas teóricos sobre a construção do sujeito e da subjetividade contemporâneos, assim como tem proporcionado novos elementos para a abordagem antropológica do corpo e da corporalidade²⁷. Quanto às chamadas novas religiosidades, observa-se que, no interior de uma diversificação e de diferenças sociais e culturais importantes, elas trazem em comum um peso cada vez maior dado à experiência corporal (tanto no ritual quanto na vida cotidiana)²⁸. O crescimento das igrejas evangélicas, com seus rituais de exorcismo baseados numa vivência corporal específica, e a contrapartida católica da disseminação do novo carisma (que recoloca o corpo no centro da missa) são outros exemplos, ainda dentro do campo da religião.

Outro exemplo é dado pelas chamadas novas identidades urbanas, que envolvem a formação de grupos de jovens que compartilham de uma mesma estética corporal, como um tipo de vestimenta, perfurações ou tatuagens no corpo, uma determinada forma de cortar e pentear (ou não pentear) os cabelos, que também tem evidenciado essa dimensão corporal ou corporificada da experiência. Quando uma pessoa faz uma tatuagem ou um *piercing* no corpo ela não está apenas inscrevendo símbolos, significados e valores culturais em uma “matéria bruta” – a pele ou a carne até

então imaculadas. Portar uma tatuagem ou um *piercing* é também uma forma de se constituir como um determinado tipo de sujeito – nesse caso é o corpo, ou mais especificamente uma determinada corporalidade, que constrói uma determinada pessoa.

Outros exemplos poderiam ser descritos e discutidos aqui (alguns deles estão listados no início deste artigo) que, apesar de se referirem a fenômenos sociais muito diferentes, trazem em comum a centralidade da experiência corporal, o foco no corpo como valor e núcleo dramático de determinados enredos sociais e a atribuição de um tipo de agência especial ao corpo. Ou seja, este deixa de ser mero objeto da ação social e simbólica, receptáculo da inscrição de símbolos culturais e objeto a ser modelado pelas representações sociais e coletivas, e passa a ser agente e sujeito da experiência individual e coletiva, veículo e produtor de significados, instrumento e motor de constituição de novas subjetividades e novas formas do sujeito.

***Embodiment*: um novo paradigma**

Partindo de uma crítica à forma como a antropologia vem historicamente tratando o corpo – reduzindo-o a um objeto do estudo e do olhar antropológico – Thomas Csordas apresenta um novo enfoque. Mais do que discutir o corpo como objeto da antropologia, ele propõe o conceito de *embodiment*²⁹ como um novo paradigma nos estudos da cultura, no qual o corpo é pensado como “sujeito da cultura”, como a “base existencial da cultura”³⁰. Ele inspira-se duplamente na fenomenologia de Merleau-Ponty e seu conceito de pré-objetivo, e no que denomina estruturalismo dialético de Pierre Bourdieu e seu conceito de *habitus*, interpretando essas duas abordagens como tendo em comum a ruptura das dualidades (entre sujeito e objeto, para Merleau-Ponty, e entre estrutura e prática, para Bourdieu). Csordas desenvolve o conceito de *embodiment* como uma categoria que problematiza uma série de dualidades conceituais: pré-objetivo; corpo-mente; biológico-cultural; mental-material. Para ele a antropologia, ao reproduzir esses dualismos, tomando o corpo “como a matéria crua biológica na qual a cultura

opera”, tem o efeito de “excluir o corpo de uma participação primordial no domínio da cultura”³¹.

As implicações do *embodiment*, não apenas como forma de abordar o corpo na cultura, mas sobretudo como um novo paradigma teórico e metodológico para a antropologia são muitas: 1) o corpo não é mais um fato bruto da natureza nem um fato dado – nem para nós mesmos; 2) a objetificação do corpo é um processo construído histórica e culturalmente – e um segundo momento da experiência da percepção; 3) o corpo é sujeito e agente da/na cultura; 4) a cultura é corporificada (*embodied*) e não dada exteriormente à experiência do sujeito; 5) o outro também não é percebido como objeto, e sim como um “outro eu mesmo”; e por fim 6) a “objetividade não é a visão de nenhum lugar, mas uma visão de qualquer lugar onde o corpo possa tomar posição” e se colocar em relação às perspectivas de outros “eu mesmos”³². Em resumo, a preocupação de Csordas não se reduz a discutir novas formas de abordar o corpo como objeto da antropologia. Seu projeto é o de constituir um novo paradigma no estudo da cultura, focado na idéia da experiência cultural como corporificada. Os exemplos que ele discute em seus artigos apontam para isso de forma mais precisa: na análise de uma experiência de exorcismo em rituais de cristãos carismáticos, ele propõe como caminho de análise as experiências individuais e subjetivas dos sujeitos envolvidos nesses rituais, ao invés de centrar a análise em uma discussão interminável sobre os significados do demônio em diferentes culturas. De certa forma, ao falar de experiência, Csordas está chamando a atenção para os saberes e valores locais – ou seja, apontando para uma perspectiva etnográfica radical no sentido de valorização do ponto de vista do “nativo”.

A discussão de Csordas pode ser colocada em diálogo com todo um conjunto de reflexões e críticas em diferentes campos disciplinares e teóricos que têm colocado em questão a abordagem do corpo como simples objeto da cultura e das representações sociais. A crítica no campo dos estudos feministas e de gênero tem trazido uma contribuição especial a essa discussão, a partir do questionamento dos dualismos ontologizados – e sobretudo da

correspondência que fixa conteúdos *a priori* entre os termos de diferentes dualismos³³. Essa ontologização mostra como um modelo heurístico pode freqüentemente provocar o efeito exatamente inverso ao de proporcionar elementos para a imaginação antropológica, ou seja, funcionando como redutor que obscurece a complexidade da experiência subjetiva e suas dimensões sociais³⁴.

Cabe aqui uma observação de que essa crítica não está negando a existência do corpo também como dado biológico. No entanto, esse corpo, construído pela biologia ou pelas ciências biológicas ou médicas, não é dado para a antropologia. Ele só passa a interessá-la na medida em que for para pensar o discurso científico e a forma como as diferentes ciências constituem seus objetos – também construções sociais e culturais e produzidos no interior de um sistema cultural³⁵.

Corporalidade e Pessoa

Como conclusão, gostaria de retomar a questão colocada inicialmente sobre os limites dessa autonomia dada ao corpo – a partir do reconhecimento de uma agência sua própria e de pensá-lo como produtor – e não apenas como produto – de cultura. O paradoxo da antropologia do corpo não é resolvido: ao mesmo tempo em que se pensa o corpo como uma construção cultural e histórica, separa-se o corpo como um fenômeno específico e independente. Se as abordagens objetificadoras do corpo retiram deste qualquer agência e acabam reduzindo-o a um objeto da cultura e das representações sociais, no extremo oposto as concepções que buscam dar alguma agência ao corpo e apontam para o sentido corporificado (*embodied*) da experiência não escapam a uma ontologização dessa noção – ao reificar o corpo como *sujeito*. A pergunta retorna sob outra forma: que sujeito é esse? Para uma resposta, é necessário articular a discussão sobre corpo e corporalidade com uma reflexão sobre a noção de Pessoa e suas formas culturais específicas. Caso contrário, está se criando uma nova dicotomia: entre corpo e pessoa. Se certas experiências sociais contemporâneas, como nas sociedades ameríndias, estão voltadas

para a “fabricação de corpos” que – investidos de agência e subjetividade – “fabricam cultura”, é também da fabricação de pessoas (e de sujeitos) que se trata. Elas também, não sendo uma “coisa dada”, são produto e produtoras de sentidos e de novas experiências sociais.

Notas

1. Agradeço a meus alunos e alunas do curso de Antropologia do Corpo, do PPG em Antropologia Social da UFSC, pelas instigantes discussões em torno desse tema e que acabaram me inspirando para escrever este breve artigo. Certamente grande parte do que está escrito aqui foi objeto de discussão e construído como um saber compartilhado durante nossas manhãs de quinta.
2. Cf. GALINIER, J. Corps. In: Pierre Bonté et Michel Izard. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: PUF, 1975.
3. MAUSS, Marcel. As técnicas corporais. [1934]. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU, 1974, vol. II. p. 209-233.
4. Ao meu ver há um duplo sentido nesse “pedido de licença”, na medida em que, ao mesmo tempo em que ele se arrisca a falar de um objeto “natural” das ciências biológicas, ele mostra o quanto há de cultural e social em todos os atos corporais vistos como “naturais” – ou seja, o quanto o corpo é também um objeto de estudo legítimo das ciências sociais.
5. Cf. MAUSS, Marcel. As técnicas corporais. [1934]. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU, 1974, vol. II. p. 211.
6. *Ibidem*, p. 217.
7. Trata-se do seu artigo de 1909, “La prééminence de la main droite”. In: *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*. Alcan, 1909, p. 103-146.
8. *Ibidem*, p. 107.
9. MAUSS, Marcel. Efeito físico no indivíduo da idéia de morte sugerida pela coletividade [1926]. In: MAUSS. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU, 1974, vol. II, p. 185-208.
10. Para uma discussão crítica do modelo de LEENHARDT, Maurice. *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard, 1971. Ver STRATHERN, Marilyn. *The gender of the gift*. University of California Press, 1988, p. 171 e ss.
11. Ver, por exemplo, DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
12. SEEGER, A.; DA MATTA, R. e VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: *Boletim do Museu Nacional*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, n°32, maio 1979, p. 2-19.
13. *Ibidem*, p. 11.
14. *Ibidem*, p. 13.
15. Sobre o perspectivismo ameríndio, ver VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2, 1996, 115-144. LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana* 2, 21-47. LAGROU, Els. *Caminhos, duplos e corpos*. Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawá (Tese de Doutorado, Antropologia – USP), 1998. Entre outros.

16. Ver, por exemplo, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2, 1996, 115-144. LAGROU, Els. **Caminhos, duplos e corpos**. Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawá (Tese de Doutorado, Antropologia – USP), 1998. VILAÇA, Aparecida. Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, 1998, 41(1). GIL, Laura Pérez. Técnicas para fazer um corpo forte: a construção cotidiana do corpo em dois grupos pano. Trabalho apresentado no fórum de pesquisa "Pessoa e corporalidade", na 23ª Reunião Brasileira de Antropologia. Gramado – RS, junho de 2002.
17. Viveiros de Castro, 1996, p.132.
18. *Ibidem*, p. 128.
19. A ponderação é de Csordas, que argumenta que a distinção metodológica estabelecida por Descartes traz "uma ajuda valiosa para a análise" e é uma "maneira de liberar o pensamento científico da sujeição à teologia [...]". CSORDAS, Thomas. Embodiment as a paradigm for Anthropology, *Ethos* 18, 1990, p. 5-47. CSORDAS, Thomas. Introduction: the body as representation and being-in-the-world. In: CSORDAS, Thomas J. (Ed.). **The existential ground of culture and self**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 1-24.
20. Apesar de não ser o primeiro a pensar o corpo como um aspecto importante na análise da construção do sujeito e da subjetividade modernos. Antes dele, SIMMEL, Georg. *Philosophie de la modernité*. Paris: Payot, 1989 (Coletânea de textos publicados originalmente entre 1903 e 1923). ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**, 2 volumes, Jorge Zahar Editor, 1993; também buscaram compreender a formação do indivíduo moderno incluindo e tematizando o corpo.
21. Cf. FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1987.
22. *Idem*.
23. Terence Turner desenvolve essa crítica. TURNER, Terence. Bodies and anti-bodies: flesh and fetish in contemporary social theory. In.: CSORDAS, Thomas J. (Ed.) **The existential ground of culture and self**. Cambridge University Press, 1994, p.27-47.
24. RODRIGUES, José Carlos. **O corpo na história**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999, p. 179.
25. Le Breton também traz uma abordagem semelhante sobre os dilemas modernos em torno do corpo. LE BRETON, David. *Anthropologie du corps et modernité*. Paris: PUF, 1990.
26. Estou falando aqui de um conjunto de práticas diversificadas que envolvem não apenas o *cross-dressing*, como a vivência subjetiva de tornar-se outro, que implica a transcendência da identidade como noção central na discussão sobre a constituição do sujeito e o reconhecimento da "dimensão alteritária" como central para esses sujeitos. (BIRMAN, Joel. Insuficientes, um esforço para sermos irmãos. In: KEHL, Maria Rita (Org.) **Função fraterna**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 171-208).
27. Para uma discussão específica sobre o fenômeno transgênero, ver BUTLER, Judith. **Gender Trouble: feminism and the subversion of identity**. New York: Routledge, 1990. MALUF, Sônia Weidner. Corpo e desejo: Tudo sobre minha mãe e o gênero na margem. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis: CFH/CCE/UFSC, vol. 10, n. 1, 2002, p. 143-153. JAYME, Juliana Gonzaga. **Travestis, transformistas, drag-queens, transexuais: personagens e máscaras no cotidiano de Belo Horizonte e Lisboa** – (Tese de Doutorado em Ciências Sociais/Unicamp), 2001. VENCATO, Anna Paula. **Fervendo com as drags: corporalidades e performances de drag queens em territórios gays da ilha de Santa Catarina**. (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social – UFSC), 2002. Entre outras.

28. Sobre as espiritualidades da Nova Era, ver MALUF, Sônia Weidner. **Les enfants du Verseau au pays des terreiros**. Les cultures spirituelles et therapeutiques alternatives au Sud du Brésil. (Thèse de Doctorat – EHESS), 1996. E o conjunto de artigos na coletânea organizada por CAROZZI, Maria Julia. **A nova era no Mercosul**. Petrópolis: Vozes, 1999. Entre outros.
29. Diversas traduções do *embodiment* para o português já apareceram na literatura antropológica – incluindo alguns neologismos, como “encorporação”, ou o deslocamento do sentido de outras expressões, como “incorporação”. Eu considero ambas problemáticas. Incorporação está muito ligada nos estudos antropológicos brasileiros, à descrição do fenômeno da possessão em diferentes religiões. Encorporação é um neologismo que penso ser desnecessário, na medida em que o conceito de corporificação, existente na língua portuguesa, traduz de maneira razoável o significado dado por Csordas a *embodiment*. Para se acentuar o paradigma teórico proposto por Csordas, mantém-se a expressão em inglês.
30. Csordas, 1990, p. 5.
31. Csordas, 1994, p. 8.
32. É possível se verificar aqui uma semelhança com a utilização que se faz da fenomenologia na discussão do perspectivismo ameríndio, que tem como um dos princípios a idéia de que “o ponto de vista está no corpo” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 128).
33. Já me referi acima à correspondência recorrente – feita a partir dos dualismos natureza/cultura e corpo/espírito – entre os termos corpo e natureza.
34. Não estou tomando aqui uma posição de abandono de qualquer tipo de modelo dualista para a análise da cultura, ou mesmo do conceito de estrutura. Concordo com diversos autores que, em perspectivas diferentes (falando de dentro ou de fora do estruturalismo) resgatam as noções de estrutura, de oposição e de diferença como dimensões importantes da análise. Ver sobre isso, em abordagens diferentes, a discussão de SCOTT, Joan. Igualdade versus diferença: os usos da teoria pós-estruturalista. **Debate feminista**. Cidadania e feminismo, 1999, p. 203-223, e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prólogo. In: **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 11-24.
35. Sobre isso, ver LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Ensaio de antropologia simétrica. São Paulo: 34, 1994.