

CORPO E CORPORALIDADE: A CAMINHO DE UM ESTADO DA ARTE

Janaina de Araujo Morais¹

Resumo

Este artigo tem como propósito fazer uma reflexão sobre o paradigma da corporalidade, a partir da articulação de algumas teorias que já foram produzidas sobre o assunto, dentro do âmbito das ciências sociais. Importa refletir sobre as dimensões históricas e culturais em que as concepções de corpo e corporalidade foram criadas, tendo como aporte teórico autores que apresentam críticas às visões essencialistas e dualistas sobre o corpo e corporalidade, sendo capazes de propor novas formas de pensar, viver e estar no mundo.

Palavras-chave: Corpo; Corporalidade; Estado da Arte;

BODY AND CORPORALITY: THE WAY OF A STATE OF ART

Abstract

This article aims to make a reflection on the paradigm of corporality, from the articulation of some theories that have already been produced on the subject, within the scope of the social sciences. It is important to reflect on the historical and cultural dimensions in which the conceptions of body and corporality were created, having as a theoretical contribution authors who present criticisms of the essentialist and dualistic views about the body and corporality, being able to propose new ways of thinking, living and being in the world.

Keywords: Body; Corporality; State of Art;

Introdução

O corpo tem sido foco central de diversos estudos acadêmicos e também de fenômenos sociais e culturais contemporâneos. Vários desses estudos tem procurado apontar as dimensões históricas e culturais da construção do corpo e da corporalidade a

¹ Mestra em Ciências Sociais pelo programa de pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Email: janainajanis@gmail.com

partir da crítica às visões ditas essencialistas. Como Thomas Csordas coloca em seu texto *Introduction: the body as representation and being-in-the-world*, a ideia habitual do pensamento erudito e popular de corpo como algo fixo, dotado de necessidades imutáveis e sujeito às regras empíricas da ciência biológica, existindo antes do fluxo de mudanças culturais, não cabe mais nessa nova percepção de corpo que tem sido formulada – “o corpo não deve ser entendido como uma constante no meio do fluxo, e sim como o epítome desse fluxo”.

A dualidade entre corpo e mente, fisiologia e fenomenologia, natureza e cultura são constantemente levantadas nos estudos sobre corpo, em muitos desses estudos como base epistemológica comum no tratamento do corpo. Este é reconhecido apenas como substrato em que a cultura e os símbolos e valores culturais irão se inscrever, e essa autonomia da cultura em relação à natureza é garantida por sua exterioridade em relação a essa.

Contudo, vários outros estudos antropológicos surgiram na tentativa de criar instrumentos metodológicos para uma abordagem de 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. Dessa forma, este artigo busca revisitar algumas dessas teorias na tentativa de realizar uma reflexão sobre corpo e corporalidade, caminhando para um estado da arte.

Corpo como construção social

Marcell Mauss foi um dos primeiros estudiosos a pensar o corpo como uma construção social e cultural e não simplesmente como um dado biológico. Em seu artigo “As técnicas do corpo”, através de comparações entre culturas diferentes, ele procura mostrar como as “técnicas corporais”, os modos de andar, nadar, marchar, dormir, sentar, comer, variam de uma cultura para outra. Mauss observa que a tecnicidade não é monopólio único do homem com a ferramenta, antes disso há, de certa forma, outro instrumento fundador: “o corpo é o primeiro e mais natural instrumento do homem”. Para descrever estas técnicas, o autor introduz a noção da natureza social de *habitus*, dizendo que a palavra em latim exprime, melhor que “hábitos”, a ideia de “hexis” (habilidade), “adquirido” e a “faculdade” de Aristóteles:

Esses “hábitos” variam não simplesmente com os indivíduos e 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, 1934, p. 404).

Depois de expor os princípios de classificação das técnicas do corpo, que variam de acordo com o sexo, idade, rendimento e mostrar como ocorre a transmissão dessas técnicas, além de enumerar as técnicas do corpo de forma biográfica, Mauss conclui dizendo que “nos encontramos diante de montagens fisio-psico-sociológica de série de atos. Esses atos são mais ou menos habituais e mais ou menos antigos na vida do indivíduo e na história da sociedade”. Dessa forma, essas técnicas têm como objetivo o controle do corpo, como forma de disciplinar movimentos desordenados. Como o autor coloca tudo em nós é imposto e é preciso conhecer as tradições que impõem isso.

Outro autor que também procura mostrar como o corpo é moldado por construções sociais, sendo os atos e atitudes corporais um reflexo das representações sociais, é Robert Hertz. Em seu artigo “A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa”, o autor discute a preeminência quase universal da mão direita, mostrando que não há nenhuma determinação natural desse fato, pelo contrário, mesmo que houvesse uma 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 e na forma como elas atuam sobre os corpos - construindo assim habilidades e incompetências.

A perspectiva ameríndia sobre corpo e pessoa

As etnografias indígenas trouxeram contribuições notáveis para uma definição relacional de corpo. A famosa anedota de Maurice Leenhardt é citada em diversos trabalhos antropológicos, por ser um exemplo original e de grande utilidade, ao se verificar na prática indígena uma concepção de corpo diferente da ocidental. No final de suas pesquisas entre os Canaques, na Melanésia, entre os anos 1920 e 1930, o missionário protestante e antropólogo Maurice Leenhardt comenta com o chefe do grupo que o longo convívio com os missionários ocidentais havia ensinado aos Canaques que eles teriam uma alma. O chefe contesta o missionário: “Não, que nós temos uma alma nós já sabíamos, vocês nos ensinaram que nós temos um corpo”².

² LEENHARDT, 1947, p. 263.

Leenhardt aponta que para os Canaques, no interior da sociedade comunitária, nenhum termo específico é utilizado para referir-se aos órgãos ou ao próprio corpo. O próprio nome de “corpo” (*karo*) só designa uma estrutura, uma base que se aplica indiferentemente a outros objetos.

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. A etnografia ameríndia de Eduardo Viveiros de Castro e de Anne-Christine Tylor³ é um exemplo dessas abordagens. A ideia defendida por Viveiros de Castro de perspectivismo ameríndio é muito útil para compreender como esses povos constroem a noção de corpo deles. De acordo com a cosmologia ameríndia, o mundo em processo de constituição por estes povos, não é povoado por corpos separados uns dos outros e do mundo, separados pelo princípio de isolamento, fixação, autonomia e individuação que é peculiar da sociedade ocidental. A noção ameríndia tem o corpo como uma realidade do mesmo tipo que as relações de parentesco, que não são vistas exclusivamente como relações de consanguinidade, mas como relações sociais traçadas pelo modelo comunitário. Assim, corpo e alma não são substâncias, mas relações ou posições, e o que um corpo é, depende intrinsecamente de uma perspectiva.

A antropóloga Tânia Stolze Lima, em seu texto “O que é um corpo?”, também traz exemplos dessa ideia de perspectiva a partir de sua experiência etnográfica com os Juruna, um pequeno povo tupi do rio Xingu. Ela mostra como o dinamismo da cosmologia Juruna é produzido pela confrontação de perspectivas discordantes. “Discordâncias entre o que as diferentes espécies de pessoas são para si mesmas e o que cada uma é para as outras, particularmente para a humanidade” (LIMA, 2002). E, como a autora acrescenta, para os Juruna, ser uma pessoa não é, com efeito, condição distintiva da humanidade. Assim, por exemplo, o urubu, ou qualquer outra espécie de animal, é humano para si mesmo, e é urubu para os humanos.

A amplitude dessas perspectivas antagônicas é ainda bem maior, pois como toda perspectiva dá conta ao mesmo tempo de si, de outrem e do mundo, sua própria multiplicidade engendra discordâncias que afetam mesmo o que não é pessoa, ou seja aquilo que é unicamente da ordem de *corpo, na acepção de parte principal de coisa*⁴, como a pedra, a água, o ar ou a fumaça, que

³ TAYLOR, Anne-Christine e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2007. “Un corps fait de regards”. In: *Qu'est-ce qu'un corps?*. Paris, Musée du Quai Branly -Flammarion. pp. 149-198.

⁴ Grifo meu, para traduzir palavra Juruna que não foi possível reproduzir.

CSOnline - Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Juiz de Fora, n. 22 (2016) Jul/Dez., pp. 1-159.

pareceriam dotadas de uma existência própria, uma natureza irreduzível e indiferente à relação. (LIMA, 2002, p.13).

Dessa forma, como Lima procura apresentar, pessoas, carniças, vermes, urubus e também, pedras, rios, ar, sol, e assim por diante, existem antes de tudo como perspectivas humanas e, enquanto tais são corpos fundamentalmente distintos em outras perspectivas. Como o que um corpo é depende de uma perspectiva, todo corpo é disponível para vir a ser o que é para uma perspectiva alheia. Assim, o corpo se define por sua relação com outros corpos, cada um dos quais dependentes também de suas relações imanentes.

A antropóloga ainda cita Lévi-Strauss para falar sobre a distinção entre a lógica de pensamento clássica e a lógica das relações, dizendo que, enquanto a primeira focalizava a relação entre os termos, a segunda focalizava as relações entre as relações. Uma pôde ser formalizada e seus princípios foram utilizados para se medir o grau de racionalidade das produções do pensamento, a outra não pode ser formalizada porque é indissociável de suas aplicações concretas. “Em resumo, a lógica clássica constrói seus princípios *a priori*, e a lógica das relações só se constrói *a posteriori*. (Lévi-Strauss, 1976)” (LIMA, 2002).

Tânia aponta, então, que para os Juruna o conhecimento pleno da realidade que se pode observar e viver supõe e mesmo obriga sua completa imersão. É, pois, um mundo em que não se poderia opor nem dissociar o pensado e o vivido sem no mesmo momento perder o mais fundamental. Portanto, de acordo com a antropóloga, o que está ausente no povo Juruna é um ponto de vista se impondo como o ponto de vista do todo: no cosmos juruna tudo é relação.

Assim, as noções ameríndias de corpo e pessoa - não como um ser substantivo, dado e acabado, mas como um ser em processo permanente de transformação - abrem precedentes para outros estudos que desenvolvem perspectivas sobre o corpo que se aproximam com a lógica relacional.

O pensamento ocidental e o paradigma da corporalidade

Bruno Latour inicia seu texto “Como falar do corpo?” dizendo que ter um corpo é aprender a ser afetado, movido, posto em movimento por entidades humanas e não humanas.

Armados com uma definição tão «pato-lógica» de corpo, livramo-nos da obrigação de definir uma essência, uma substância (o que o corpo é por CSOnline - Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Juiz de Fora, n. 22 (2016) Jul/Dez., pp. 1-159.

natureza). Em vez disto, como argumentarei neste artigo, podemos procurar definir o corpo como *um interface que vai ficando mais descritível quando aprende a ser afetado por muitos mais elementos*. O corpo é, portanto, não a morada provisória de algo de superior - uma alma imortal, o universal, o pensamento - mas aquilo que deixa uma trajetória dinâmica através da qual aprendemos a registar e a ser sensíveis àquilo de que é feito o mundo. (LATOURE, 2004, p. 39).

Para explicar sua ideia de “aprender a ser afetado”, Latour utiliza um exemplo, inspirado na descrição de Genevieve Teil (1998), sobre o treino de “narizes” para a indústria de perfumes com recurso do kit de odores. O kit de odores é constituído por uma série de fragrâncias distintas umas das outras. Para se tornar um “nariz”, alguém capaz de distinguir várias fragrâncias diferentes, a pessoa precisa cumprir um treino de uma semana. Seria como se, pela prática, ela tivesse adquirido um órgão que define a sua capacidade de detectar diferenças químicas, pelo treino, aprendeu a ter um nariz que lhe permite habitar um mundo de odores amplamente diferenciado e a identificar as fragrâncias que anteriormente não poderia registar. A partir deste exemplo, Latour afirma que, as partes do corpo são adquiridas progressivamente “ao mesmo tempo que as ‘contrapartidas do mundo’ vão sendo registadas de nova forma. Adquirir um corpo é um empreendimento progressivo que produz simultaneamente um meio sensorial e um mundo sensível” (LATOURE, 2004). Ele ainda acrescenta que superar o dualismo mente/corpo não é uma grande questão fundadora, e sim resultado da falta de uma definição dinâmica do corpo como a “aprendizagem de ser afetado”.

O autor também fala sobre a distinção entre um sujeito inarticulado de um articulado. O primeiro sempre faz e diz o mesmo independente do que os outros disserem já um sujeito articulado é alguém que aprende a ser afetado pelos outros, é influenciado, posto em movimento, por novas entidades cujas diferenças são registadas de formas novas e inesperadas. De acordo com Latour, quanto mais mediações melhor para adquirir um corpo, ou seja, para se tornar sensível aos efeitos de mais entidades diferentes. Quanto mais controvérsias forem articuladas, mais vasto se torna o mundo.

Este resultado é totalmente imprevisto pela concepção tradicional de sujeitos que registam o mundo através de afirmações exactas sobre ele, convergentes num mundo único. “Ah”, suspira o sujeito tradicional, “Se ao menos conseguisse libertar-me deste corpo de vistas curtas e flutuar pelo cosmos, liberto de todos os instrumentos, veria o mundo tal como é, sem palavras, sem modelos, sem controvérsias, em silêncio, contemplativo”. “À sério?”, responde o corpo articulado, com alguma surpresa benévola, “para que queres estar morto? Por mim, prefiro estar vivo, e por isso quero mais palavras, mais controvérsias, mais contextos artificiais, mais instrumentos, para me tornar sensível a cada vez mais diferenças. O meu reino por um corpo mais incorporado!” (LATOURE, 2004, p. 45).

Um ponto importante que o autor levanta é que a questão do corpo depende da definição do que é ciência. Isso acontece, porque, como ele afirma qualquer “conversa do corpo” parece conduzir à fisiologia e, posteriormente à medicina. E, como ele coloca, se a ciência ficar entregue, unicamente, aos seus próprios dispositivos para definir por si aquilo de que é feito o corpo, sem mais averiguações, será impossível defender outras versões do que é um corpo. Assim, ele acredita que, se a concepção de ciência mudar e o papel articulador das disciplinas for levado a sério, será impossível acreditar no dualismo de um corpo fisiológico em confronto com um outro fenomenológico.

Outro estudioso que também questiona o pensamento ocidental tradicional, propondo uma nova dinâmica, que ele vai chamar de ecologia da vida é Tim Ingold, em seu texto *Culture, nature, environment - Steps to an ecology of life*. Ele inicia o seu texto descrevendo o comportamento de um cervo diante de um homem, dizendo que ao invés de fugir, o animal fica parado e encara a pessoa, fazendo com que seja uma presa fácil. De acordo com Ingold, biólogos tem explicado esse comportamento como uma adaptação à predação de lobos, mas essa não é a única justificativa encontrada. O autor traz como exemplo o povo Cree, caçadores nativos do Canadá, que acreditam que o animal se oferece durante a caça, como algo intencional, em um espírito de boa vontade ou mesmo como expressão de um amor pelo caçador. Assim, para esse povo a substância corporal do animal não é retirada, mas recebida. É um momento de encontro, em que a morte não aparece como um término da vida, mas como algo crítico para sua regeneração. De acordo com o autor, esse tipo de leitura em relação ao ato de caçar e ao comportamento do animal, é visto com asceticismo pelos cientistas, mas não pelos antropólogos que não tem como preocupação principal julgar se uma proposição está certa ou errada, mas antes, entender seu significado e o contexto em que foi desenvolvida. Dessa forma, a ideia de animais se oferecerem para os caçadores pode parecer estranha para o ponto de vista ocidental, contudo, como argumenta Ingold, faz perfeito sentido se assumirmos, assim como os Cree, que o mundo todo, não apenas o mundo dos humanos é saturado com poderes de agência e intencionalidade. Na cosmologia Cree, como concluem os antropólogos, as relações com os animais são modeladas por aquelas desenvolvidas dentro da comunidade humana, com isso, caçar é concebido como um momento de um diálogo interpessoal contínuo.

Com isso, Ingold acredita ser necessário resituar as pessoas na agência e no engajamento contínuo com seus próprios ambientes. Ele tem o objetivo de substituir a antiga dicotomia entre natureza e cultura com a dinâmica sinergia do organismo e do ambiente em ordem de recuperar uma genuína ecologia da vida – bem diferente da ecologia que ficou conhecida em textos de ciências biológicas. Para tanto, ele vai resgatar a ideia de ecologia da mente, apresentada por Gregory Bateson em sua coleção de ensaios intitulados *Steps to an ecology of mind*, apenas substituindo mente, por vida. Ingold afirma que Bateson foi uma pessoa preocupada em romper oposições: entre razão e emoção, interior e exterior, corpo e mente.

His objection to mainstream natural science lay in its reduction of 'real' reality to pure substance, thus relegating form to the illusory or epiphenomenal world of appearances. This he saw as the inevitable consequence of the false separation of mind and nature. Bateson thought that mind should be seen as immanent in the whole system of organism–environment relations in which we humans are necessarily enmeshed, rather than confined within our individual bodies as against a world of nature 'out there'. As he declared, in a lecture delivered in 1970, 'the mental world – the mind – the world of information processing – is not limited by the skin' (Bateson 1973: 429). (INGOLD, 2000, p.16)

Dessa forma, segundo Ingold, Bateson reconhece duas ecologias: uma ecologia do material e energias trocadas, e uma ecologia das ideias, e é esta segunda que ele definiu como ecologia da mente. Para Bateson a informação só existe graças ao movimento daquele que apreende as informações em relação à sua volta. Ele enfatiza que vários recursos do mundo permanecerão imperceptíveis a menos que nos movimentemos em relação a eles. Ele defende que o mundo se abre para a mente através de um processo de revelação.

Contudo, o que diferencia a ideia de Gregory Bateson da de Tim Ingold é o fato de que Ingold acredita que não é necessário separar a ecologia da mente de uma ecologia dos fluxos de energia e das trocas materiais. Ele acredita que devemos repensar nosso entendimento sobre a vida e, no nível mais fundamental de todos, devemos pensar novamente sobre a relação entre forma e processo. O autor acredita que os biólogos, ao estudarem os organismos vivos, estão inclinados a imputar os princípios de sua ciência para os próprios organismos, como se cada um encarnasse uma especificação formal, programa ou plano de construção, dadas de forma independente e com antecedência de seu desenvolvimento no mundo (este é o mesmo ponto, tocado por Tânia Lima, citando Lévy-Strauss, de que a lógica clássica define seus critérios à priori). Com isso, se a arquitetura subjacente do organismo foi pré-especificada, então sua vida não poderia ser

CSOnline - Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Juiz de Fora, n. 22 (2016) Jul/Dez., pp. 1-159.

nada além do que já está escrito ou programado. A vida, em suma, seria puramente consequencial, um efeito de injeção de forma prévia em substância material. No entanto, Ingold toma outro ponto de vista:

Organic life, as I envisage it, is active rather than reactive, the creative unfolding of an entire field of relations within which beings emerge and take on the particular forms they do, each in relation to the others. Life, in this view, is not the realisation of pre-specified forms but the very process wherein forms are generated and held in place. Every being, as it is caught up in the process and carries it forward, arises as a singular centre of awareness and agency: an enfoldment, at some particular nexus within it, of the generative potential that is life itself. (INGOLD, 2000, p. 19).

Dessa forma, para Ingold, uma ecologia apropriada seria aquela que tem como ponto de partida “the whole-organism-in-its-environment”, assim não se deve tratar o organismo e o ambiente como duas coisas separadas, mas como uma indivisível totalidade. “*That totality is, in effect, a developmental system (cf. Oyama 1985), and an ecology of life – in my terms – is one that would deal with the dynamics of such systems.*

Resgatando um trabalho de David Anderson sobre pastores de cervos e caçadores, de Taymir, uma região da Sibéria, Ingold afirma que Anderson descreveu a relação desse povo com os animais e o ambiente ao seu redor, operando com uma *sentient ecology*. Segundo Tim Ingold, essa noção captura perfeitamente o tipo de conhecimento que as pessoas têm dos seus ambientes, que ele está tentando transmitir. É um conhecimento que não é do tipo formal, autorizado, transmissível em contextos fora aqueles de sua aplicação prática. Pelo contrário, é baseado no sentimento que consiste nas habilidades, sensibilidades e orientações que foram desenvolvidas através de longa experiência de conduzir a própria vida em um ambiente particular. Outra palavra para esse tipo de sensibilidade e capacidade de resposta é a intuição. Na tradição do pensamento ocidental e da ciência, intuição tem uma conotação ruim: em comparação com os produtos do intelecto racional, tem sido amplamente considerada como um conhecimento de tipo inferior. Para concluir, Ingold afirma que a compreensão intuitiva, em suma, não é contrária à ciência ou à ética, nem apela ao instinto ao invés da razão. Pelo contrário, ela repousa em habilidades de percepção que emergem, para cada e todo ser, através de um processo de desenvolvimento em um ambiente historicamente específico. Essas habilidades, o autor acredita, fornecem uma base necessária para qualquer sistema de ciência ou ética que tratam o meio ambiente como um objeto de sua preocupação.

Essa ideia de criar uma nova dinâmica através da ecologia da vida, também como uma crítica ao pensamento tradicional e à ciência é interessante para pensar as noções de corpo e pessoa, ao mostrar como a sociedade ocidental ancora suas ideias e atitudes em um tipo de pensamento científico que se apresenta limitador e soberano. A concepção de corpo, por exemplo, foi primeiramente construída pela biologia e pela medicina, como um dado biológico deslocado de sua realidade social. Contudo, a partir da compreensão de que culturas diferentes possuem noções e concepções diferentes sobre o que é corpo, vida e humanidade, percebe-se que aquela é apenas uma forma de pensar o mundo, diante de tantas outras. Acredito que uma das grandes contribuições do trabalho de Tim Ingold, foi resgatar essa ideia da ecologia da vida, como uma ecologia do sensível, desconstruindo a ideia de intuição como um tipo de conhecimento inferior.

Também criticando os estudos que reduzem o corpo à função de objeto, Thomas Csordas propõe o conceito de *embodiment* como um novo paradigma nos estudos da cultura, no qual o corpo é pensado como "sujeito da cultura", como a "base existencial da cultura". Csordas afirma que a descoberta acadêmica de que o corpo tem uma história e que é tanto fenômeno cultural, quanto entidade biológica, traz implicações críticas e pragmáticas para a civilização mundial, mas também traz implicações teóricas. *“Also, if indeed the body is passing through a critical historical moment also offers a critical methodological opportunity to reformulate theories of culture, self, and experience, with the body at the center of analysis.”* CSORDAS, 2003).

Csordas introduz sua ideia do paradigma da corporeidade (*embodiment*) em seu texto “A Corporeidade como um Paradigma para a Antropologia”. Para delinear tal paradigma ele faz um exame crítico de duas teorias da corporeidade: Maurice Merleau-Ponty (1962), que elabora a corporeidade na problemática da percepção e Pierre Bourdieu (1977, 1984) que situa a corporeidade num discurso antropológico da prática. Ele interpreta as 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.

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 CSOnline - Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Juiz de Fora, n. 22 (2016) Jul/Dez., pp. 1-159.

antropologia são muitas: o corpo não é mais um fato bruto da natureza nem um fato dado; a objetificação do corpo é um processo construído histórica e culturalmente; o corpo é sujeito e agente da/cultura; a cultura é corporificada e não dada exteriormente à experiência do sujeito; o outro também não é percebido como objeto, e sim como um "outro eu mesmo"; e por fim 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". 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 ideia da experiência cultural como corporificada.

Considerações Finais

A partir das diversas abordagens teórico-metodológicas da corporalidade apresentadas é possível perceber como cada uma delas contribui para uma definição relacional da pessoa e do corpo, rompendo com a ideia monolítica de corpo como uma essência. Seja através de exemplos de técnicas corporais tradicionais que moldam o corpo, ou por meio de relatos etnográficos que demonstram a diversidade cultural e de pensamento dos povos indígenas, ou mesmo questionando o pensamento tradicional ocidental e científico e propondo novas formas de pensamento e de viver o/no mundo. Cada autor utilizado, à sua maneira, apresentou releituras e propostas novas na tentativa de ampliar nosso conhecimento e nossas experiências.

Referências Bibliográficas

- CSORDAS, Thomas. 2003 (1994). **“Introduction: the body as representation and being-in-the world”**. In. Embodiment and experience. Cambridge, Cambridge University Press.
- _____. 2008. **“A corporeidade como um paradigma para a Antropologia”**. In: Corpo, significado, cura. Porto Alegre, Editora da UFRGS.
- HERTZ, Robert. 1980. **“A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa”**. Religião e Sociedade, n. 6.

- INGOLD, Tim. 2000 [1995-1996]. **“Culture, nature, environment: step to an ecology of life”**. In: T. INGOLD. *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge. P. 13-26.
- LATOUR, Bruno (2004). **“How to talk about the body? The normative dimension of science studies”**. In: *Body and Society*, 10, 205- 229.
- LIMA, Tania Stolze. 2002. **“O que é um corpo?”**. *Religião e Sociedade*, v.22, n.1, pp.9-20
- MAUSS, Marcel. 2003. **“As técnicas do corpo”**. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify, pp 399-422.
- TAYLOR, Anne-Christine e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2007. **“Un corps fait de regards”**. In: *Qu'est-ce qu'un corps?*. Paris, Musée du Quai Branly -Flammarion. PP. 149-198.