

**ANTROPOLOGIA DO CORPO:
REFLEXÕES SOBRE A DIVERSIDADE CORPORAL DOS
XAMÃS
ANTHROPOLOGY OF THE BODY:
REFLECTIONS ON THE CORPORAL DIVERSITY OF THE
XAMÃS**

José Ronaldo Mendonça Fassheber
Faculdade de Educação Física/UNICAMP

Resumo

Nos dois últimos séculos, a Antropologia tem focado o tema “corpo” entre suas predileções, procurando entender as construções e as representações que cada sociedade faz de seus corpos. As fronteiras entre o pensamento antropológico, em especial a Antropologia da Saúde e do Corpo, e a Educação Física, são ainda pouco exploradas. As concepções teóricas da Antropologia da Saúde contemporânea à respeito do corpo são posicionadas em contraste com as concepções das ciências ligadas à Biomedicina. A partir da visão de que o corpo é uma construção sócio cultural e tem implicações diretas na relação saúde-cultura, quero demonstrar que o modelo científico da Biomedicina — no qual muito do conhecimento da Educação Física se espelha — tem caráter universalizante e cartesianamente fragmentado, não cabendo-lhes a compreensão das especificidades culturais em relação às construções e aos cuidados corporais. O Caso do xamanismo é, neste caso, bom para se pensar nas diferentes construções que cada sociedade escolhe como forma de marcar significativamente o corpo. O entendimento destas questões tem muito a contribuir com o desenvolvimento das pesquisas em Educação Física.

Palavras-Chave: Antropologia do corpo; Diversidade; Xamãs

O Presente ensaio pretende demonstrar como o corpo e o xamanismo pensado em sua diversidade social tem sido dois dos pontos mais centrais nas reflexões antropológicas e tem acompanhado minhas reflexões nos últimos dez anos. Os estudos antropológicos sobre a diversidade das "técnicas corporais" indica-nos para uma compreensão das representações sociais de grupos particulares, mesmo que estes sejam considerados como grupos de alto contato com a sociedade envolvente. Neste caso, estas representações aparecem com maior evidência quando se estabelece o trabalho etnográfico no campo, i.e., na permanência entre o grupo a ser estudado. Como em outros campos da Antropologia Social — Política, Economia, Religião, Magia, Organização Social, Parentesco, etc., e suas inter-relações —, os estudos sobre o Corpo

são importantes para o entendimento das diversidades culturais. Há que se ressaltar que o Corpo, no enfoque antropológico, não está destotalizado da noção de pessoa e de identidade étnica que cada povo mantém. Separamos apenas um dos campos de estudo da Antropologia Social.

E falo, aqui, da posição da Antropologia Social, já um tanto “incorporada” em mim, num continuum de formação que me acompanha desde os idos de minha graduação em Educação Física (89/92). Percebia e percebo, junto com a percepção ou formação de colegas e de minha orientadora de Doutorado, Dra. Maria Beatriz da Rocha Ferreira, a importância do conhecimento antropológico para a Educação Física. E há entre essas duas ciências não uma única fronteira mas várias, até por que, assim como não existe uma linha única na Educação Física (a ponto da própria denominação “Educação Física” não representar uma unanimidade), também não a existe na Antropologia.

Há uma Antropologia Física, outra Biológica, uma Cultural e uma Social. E na Antropologia Social, por sua vez, há uma gama de possibilidades a seguir: há uma Antropologia dos Sistemas Políticos, outra da Religião, uma urbana, outra indígena, uma da música e outra das relações de gênero (e aqui certamente os caminhos se multiplicam: há uma do direito, outra da sexualidade, uma da mulher indígena, outra da modelo anorética) e etc.. Claro, comumente os grupos estudados pelas ciências sociais não fazem divisões estanques sobre aqui começa a política, ali termina a religião. Mas o antropólogo, por sua formação, está atento a isso: que o parentesco se liga aos sistemas políticos ou a religião, que a economia está na saúde e vice-versa, isso é demonstrado por qualquer etnografia há mais de um século. Estes objetos: política, economia, gênero, saúde, corpo, são pontos de partidas teóricos para a sustentação analítica dos grupos estudados. E a análise pode seguir o caminho do estruturalismo, do materialismo histórico, da hermenêutica, da fenomenologia, da teoria dos processos, etc. De modo mais ortodoxo, ou construindo híbridos.

Etnografia implica necessariamente em observação participante, que depende de nossa aceitabilidade dentro de um grupo, num tempo razoavelmente longo de convívio. Além da observação participante, e já que estamos por lá, praticamos algum

tipo de pesquisa-ação. A aplicabilidade antropológica é, portanto, viável sempre que se levar em conta o que o grupo deseja desta nossa ação sobre eles.

Não se pode perder de vista que o próprio fato do antropólogo estar lá entre eles – condição fundamental do trabalho etnográfico - num período considerável de pesquisa de campo já é de antemão um tipo de interferência. Por mais aceite que você tenha do grupo com quem conviverá algum tempo, por mais que você se deixe por assim dizer, “naturalizar” pela lógica específica do grupo, você não está anônimo, não é um fantasma positivista. Parte de nossos resultados, são análises de nós mesmos nesta relação com o outro. Desta maneira, o ethos do antropólogo (e de qualquer outro tipo de pesquisador) interfere sempre nos resultados da pesquisa.

Não há como encontrar ou ver um acidente com um pequeno Kaingâng e não tomá-lo nos braços e pedir socorro. Pelo menos não para mim. Mas isso não me dá o direito de opinar se fulano é ou não melhor cacique que ciclano, pelo simples fato de que eu possa achar que fulano ou ciclano se parecem mais com o que eu pense a respeito deles próprios. Mas há mais o que fazer, além de possivelmente carregar feridos. Como cientista, formado por universidades públicas, tenho responsabilidades sociais, sem pretender com isso salvar o mundo ou expiar a culpa da imensa desigualdade social no Brasil.

Conceituando, Antropologia é, grosso modo, o estudo das manifestações sócio-culturais humanas em sua totalidade e em sua diversidade; um olhar sobre a vida humana em suas familiaridades e em suas diferenças. Tal empresa depende fundamentalmente de um deslocamento deste olhar, para admitirmos que somos apenas uma possibilidade de sociedade, mas não a única, nem a mais, nem a menos importante. Para inscrever um discurso social do Outro, é preciso converter-se, em parte e ao menos metodologicamente, à lógica do outro: essa é a compreensão da alteridade. Segundo Clifford Geertz, “fomos os primeiros a insistir em que vemos a vidas dos outros através das lentes que nós próprios polimos e que outros nos vêem através das deles” (2001, p. 66).

Sempre que vemos o mundo apenas de uma posição superior do nós em relação à eles, dizemos que esta é uma posição etnocêntrica, i.e., considerar que a nossa visão de mundo é a única ou mais correta e por conseguinte todas as outras de ignorantes,

loucas, estranhas, baseadas em credences ilógicas, ou de nos considerarmos avançados, civilizados ante aos bárbaros, aos selvagens. Neste sentido a Antropologia é extremamente crítica ao ainda arraigado caráter etnocêntrico de nossas ciências, principalmente das ciências biomédicas.

O corpo tem sido identificado como ponto central e sistematizado nas pesquisas etnográficas, desde que Marcel Mauss produziu em 1936, um estudo classificatório sobre o tema e que foi intitulado de “As Técnicas Corporais”. Por este termo está entendido “as maneiras como os homens, sociedade por sociedade, e de maneira tradicional, sabem servir-se de seus corpos” (MAUSS, 1950, p. 211). Estas técnicas são “as maneiras como os homens, sociedade por sociedade e de maneira tradicional sabem servir-se de seus corpos” (MAUSS, 1950, p. 211). Mauss indica-nos que fazer um inventário das técnicas corporais eficazes e tradicionais de uma sociedade, permite-nos consolidar certas especificidades de determinada cultura. Também através deste inventário, pode-se observar que uma série de atos são montados sobre o indivíduo pela educação, pela sociedade e pelo papel que ele ocupa nela. O corpo repleto de símbolos, como nos lembra Mauss, é o instrumento primeiro e o mais natural objeto técnico do homem onde são inscritas as tradições da sociedade. Desta forma, uma pequena ação ou gesto podem traduzir com clareza certos elementos culturais aprendidos pelo indivíduo dentro de sua comunidade. As técnicas corporais encaixam-se assim, em um sistema de montagens simbólicas que são “incorporadas”. Para efeito deste ensaio, o corpo do xamã e dos demais indígenas sulamericanos é um instrumento técnico no qual são feitas as construções sociais.

Também pensando sobre os tipos de relações tecidos entre sociedade e corpo, Douglas, em *Natural Symbols* (1973), examina que as relações sociais são estruturadas de duas maneiras: 1. Grupo: a experiência de uma unidade social com as fronteiras bem definidas ou limitadas; 2. Grid: a rede de regras que relacionam uma pessoa com as outras sob o ponto de vista do ego (eu). Com isso ela faz as seguintes relações: quando temos grupo forte/ grid fraca (como parece ser o caso das sociedades aqui analisadas), vão haver preocupações com poluição, com as entradas e saídas do corpo, e uma política que teme os perigos de fora ou as pessoas de dentro que são ligadas com os de fora. Vão haver ritos desenvolvidos para a purificação e limpeza do corpo e tabus

para proteger contra a poluição. De outra forma, quando temos grupo fraco/ grid forte, o corpo não apresenta-se como um símbolo forte da sociedade. A visão do universo vai ser mais “secular”.¹ Os objetivos de Douglas, em sua obra, são os de demonstrar como os fenômenos sociais e naturais andam juntos, investindo uma preocupação imediata com o corpo, e saber como as atitudes de controle do corpo se relacionam com as atitudes de controle social.

O ritual é, para Douglas, um sistema coerente de expressão, uma forma de comunicação de símbolos de referência simples ou muti-referencial. Os ritos não são os mesmos em todo o mundo, e o interesse na eficácia da magia varia com a força do grupo. Em *Pureza e Perigo* (1966), ela afirma que o homem é um animal ritual por ser um animal social. Não há como escapar do ritual, sempre voltamos à eles com mais força e intensidade. “Os rituais sociais criam uma realidade que não seria nada sem eles (...) é impossível ter relações sociais sem atos simbólicos” (Douglas-a, 1966, p.80). As representações simbólicas fornecem um mecanismo para que a sociedade possa enfocar determinados conteúdos e percepções. A memória, então, não é só a lembrança mas a produção de experiência². Ao selecionar as experiências, o ritual fornece uma armação, um enquadramento de uma expressão específica. A concentração de forças ajudam a controlar o pensamento e o corpo. Determinados estados internos só encontram expressão no ritual. O ritual possibilita a expressão de diferentes, ou de vários “eus” permitindo ter um comportamento diferente do cotidiano. Esta consideração de Douglas é importante aqui, para elucidar a importância que o xamã tem na condução e na representação dos rituais.

¹ Não obstante, Douglas argumenta que o secularismo não é um produto da modernidade ou um desenvolvimento histórico que distingue os primitivos dos modernos. Primitivos podem também ser caracterizados como seculares, e o que vai determinar se o grupo é secular ou religioso depende do tipo de relações sociais e da composição *grupo/ grid*. Em outras palavras, quando o grupo social aperta seus membros em acordos comunitários estreitos, a religião é ritualista, quando este aperto é relaxado, o ritualismo declina.

² A noção de corpo como memória é analisado também por Clastres (1974) à respeito da tortura observada em alguns ritos de passagem. Entretanto o enfoque e o conceito de tortura utilizado por ele, é feito sobre a perspectiva dos valores do investigador e não sob a ótica dos nativos, como quer Geertz.

Em “Two Bodies”, Mary Douglas (Ibidem-b) categorizou o corpo como corpo físico, como corpo social e o interrelacionamento contínuo entre ambos, onde “o corpo social determina a maneira de se perceber o corpo físico” (Ibidem, p. 65). As categorias sociais reconhecem e modificam a experiência física do corpo sustentando uma visão cultural particular da sociedade e determinando certos padrões de comportamento. Como resultado desta interação, o corpo acaba por se tornar uma condição de expressão altamente restrita e controlada pela sociedade. Na abordagem de Rodrigues, a sociedade exerce algumas pressões sobre os corpos determinando as formas de utilizá-los . Por meio desta pressão, a marca da estrutura social imprime-se sobre a própria estrutura somática individual . Segundo este autor, “no corpo está simbolicamente impressa a estrutura social e a atividade corporal não faz mais que torná-las expressas”. Assim, “a experiência do corpo [do sujeito] é sempre modificada pela experiência da cultura”. (Rodrigues, 1975, p. 125).

As pressões sociais surgem para criar ordem e consonância de percepção nos níveis social e fisiológico da experiência do corpo. Desta maneira, certos padrões culturais podem também ser expressos e representados através dos ritos simbólicos onde a manipulação e a experiência do corpo podem ser controladas. Estes rituais recorrem seletivamente aos símbolos culturais da sociedade e muitos destes símbolos emanam e se aproximam da experiência humana do corpo. Por outro lado, a experiência da desordem humana (a dissonância) pode ser expressada por poderosos símbolos de impureza e periculosidade. Novamente em Pureza e Perigo, Douglas acredita que na sociedade , as “idéias sobre separar, purificar, demarcar e punir transgressões tem como função principal, impor sistematização numa experiência inerentemente desordenada” (Douglas-b, 1966, p.15). Qualquer cultura encontra providências para lidar com as desordens transgressoras e com eventos ambíguos e anômalos seja para ignorá-los ou condená-los, seja para “criar um padrão de realidade onde elas tenham lugar” (Ibidem-a, p.54).

Lock & Shepper-Hughes demonstram que “the body is good to think with and [como Mauss já havia dito] a prime object with which to make symbolic association in any society...” (Lock & Shepper-Hughes, 1990, p. 47). Elas pontuam com Douglas,

considerando o corpo — e seus excrementos — é um símbolo natural usado como um mapa cognitivo para representar tipos de relações — espaciais, sociais, naturais e sobrenaturais. As construções sobre o corpo são usadas, desta, forma, para sustentar algumas visões particularizadas da sociedade e das relações sociais. As autoras classificam as sociedades basicamente por dois tipos:

In cultures and societies lacking a highly individualized or articulated conception of the body-self, it should not be surprising that sickness is often explained or attributed to malevolent social relations (that is, sorcery), to the breaking of social and moral codes, or to disharmony within the family or the village community. (...) In contrast, (...) there are societies that view the individual as comprised of a multiplicity of selves. (Ibidem, p. 58)³.

Por esta afirmação, poderíamos concluir que o corpo se torna um dado importante nas formas como as sociedades se servem deles. Elas também se unem à Geertz na questão se expressões humanas (e corporais) estão isentas de modelação e de significado. Mas dentro de cada sociedade específica, o corpo pode ser diferenciado por vários fatores: o primeiro, e que nos aparece como mais óbvio, é a diferença que pode ser notada entre os papéis sexuais. Este não é, no entanto, o ponto que queremos abordar aqui. Há outras diferenças. Como o que veremos logo mais ser a diferença de construção dos corpos entre xamãs e pessoas comuns.

Nas sociedades indígenas sulamericanas, a noção de corpo está intimamente ligada à noção de pessoa, construída socialmente, e adequada à cosmologia do grupo. Esta construção tem sido demonstrada em Mauss quando afirmava que não existe sociedade no mundo que não conheça a expressão eu/mim, e que jamais houve ser humano que não tenha tido o sentido, não apenas de seu corpo, como também de sua individualidade a um só tempo espiritual e corporal. Ainda segundo Mauss, a noção de pessoa representa uma série de formas que esse conceito revestiu na vida dos homens em sociedade, segundo seus direitos, suas religiões, seus costumes, suas estruturas sociais e suas mentalidades.

³ Pontuando aqui novamente com Douglas com seu sistema de grade/ grid, descritos anteriormente.

Serger, Viveiros de Castro e Da Mata apontam que o corpo afirmado ou negado, pintado e perfurado, resguardado ou devorado, mas central nas sociedades tribais da América do Sul, é sempre destotalizado. Desta maneira, o corpo físico não é a totalidade da pessoa, mas é o locus privilegiado como ponto de convergência da dualidade entre indivíduo e sociedade. Existe, pois uma continuidade entre o que é físico e o que é social. É a “penetração gráfica, física, da sociedade no corpo que cria as condições para engendrar o espaço da corporalidade que é a um só tempo individual e coletivo, social e natural. (Serger et al., 1987, p. 24)⁴

No exemplo dos Jê, a dualidade básica ocorre entre as esferas doméstica ou privada e as esferas públicas, onde o corpo parece como dividido por aspectos internos — sêmem e sangue — e externos — referentes à nomeação e aos papéis cerimoniais. Viveiros de Castro reflete sobre a “fabricação do corpo na sociedade xinguana”, onde, no pensamento do grupo Yawalapíti, “o corpo humano necessita ser submetido a processos intencionais, periódicos, de fabricação, (...) sendo a causa e o instrumento de transformações em termos de identidade social” (Viveiros de Castro, 1987, p. 31). Os corpos reclusos fora do espaço tribal. Este autor define que a reclusão (dos corpos) como aparelho de construção da pessoa: “isola o indivíduo para poder incorporá-lo; a metamorfose expõe o indivíduo para além das fronteiras do grupo e da forma corporal humana” (Ibidem, p. 36 - nota nº4). E transformando-se na reclusão, o corpo se identifica em absoluto com seu grupo.⁵ Assim, durante a reclusão, o xamã iniciante é “penetrado” de flechas do espírito em seu corpo.

Dos corpos que se transformam dentro das sociedades indígenas, o do xamã é o que passa por uma metamorfose mais complexa. Serger et al. indicam a figura do Xamã nestas sociedades como “a pessoa fora do grupo, refletindo sobre ele e, por isso mesmo capaz de modificá-lo e guiá-lo” (Ibidem, p. 25). Desta maneira, o corpo do xamã tem construção diferenciada do corpo das pessoas comuns. O xamã aparece

⁴ Para Geertz “the concept of person is... an excellent vehicle by means of which to examine this whole question of how to go about poking into another people’s turn of mind” (: 59).

⁵ Certos problemas ocasionados pelo sistema de reclusão foram bem analisados por Verani. Mas ela conclui que “as representações ocidentais sobre a doença da reclusão refletem [unicamente] elementos da cosmologia moderna” (: 108) in Coimbra & Santos (org.), 1994.

sempre como figura ambígua: é centralizador e ao mesmo tempo figura liminar⁶. Diferentemente das pessoas comuns, ele é capaz de viajar pelos diferentes reinos do universo, mediando com estes mundos a fim de beneficiar seu grupo, protegê-los dos ataques de outros xamãs, ou mesmo a fim de causar males à membros de outras comunidades ou à membros do próprio grupo, quando houver desavenças sérias. Sobre o xamã, Langdon (1992) coloca que

he is an ambiguous or liminal figure. He is both animal and human, since he transforms into animals. He is neither inherently good nor evil, because he works for the benefit, as well as for the misfortune, of others. His power derives in part from his ambiguity, since he does not fit into the mutually exclusive categories that organize the world. (Langdon, 1992, p. 12)

Mas, a metamorfose dos corpos não acontece naturalmente, é preciso que haja a administração de certas substâncias que são incluídas ou excluídas dos corpos. Destas, o tabaco é considerado uma substância central na iniciação xamanística. O tabaco, aponta Furst (1976), é para os indígenas, uma dádiva divina que permite os transe extáticos capaz de transportá-los ao próprio mundo dos deuses. Então, entre os Warao da Venezuela, o consumo de tabaco se justifica no cumprimento da promessa aos deuses de que jamais poderá faltá-lo. Os Warao são iluminados pelo tabaco que se aloja em cada peito durante sua formação xamanística. Viveiros de Castro afirma ser o tabaco, na sociedade xinguana, “a substância xamanística por excelência” (Ibidem, p. 38), mediando o mundo real com o espiritual, abrindo-lhes ou fechando-lhes tal porta de contato entre os dois mundos. Demonstra Langdon que entre os Guajiro, o tabaco xamânico é o principal mecanismo para obtenção do poder; os xamãs Matsigenka se intoxicam com ele; os Desana usam-nos na memorização dos cantos; para os Siona, o tabaco é apenas secundário no processo divinatório (Ibidem, p. 17). Outra substância central na construção do xamã é a Ayahuasca, ou Yagé, cuja administração é cercada por uma série de cerimônias e tabus, como apontados por Furst (indicando Reichel-

⁶ O conceito de liminaridade é melhor descrito no *Processo Ritual* de Victor Turner, 1974, analisando os ritos de passagem de Van Gennep.

Dolmatoff) e também por Langdon. A ingestão de Yagé, permite aos xamãs sonharem e se transportarem ao mundo espiritual ancestral.

Langdon, em vários estudos entre os Siona da Amazônia colombiana (1992, 1994-a, 1994-b, 1995), tem mostrado como o corpo é percebido e construído por sua sociedade. Assim, o corpo do xamã se destaca dos demais, em vida ou em morte. Os Siona crêem que os xamãs tem certas capacidades clarevidentes que os capacita curar os membros do grupo atingidos pelos espíritos ou pelos ataques de xamãs inimigos. Os xamãs Siona possuem *dau*⁷ como substância que cresce com seu corpo após sua primeira morte e que é seu poder xamanístico, sua força pessoal e vital. O *dau* começa a crescer e a se espalhar no corpo do aprendiz depois que ele passa a ingerir o yagé e viajar entre os mundos. Esta experiência adquirida por uma série de visões culturalmente esperadas ou configuradas corporifica seu saber e seu poder de curar ou causar infortúnio (Langdon, 1994-a: 36-37; 1995: 115-116). Mas o *dau*, ao mesmo tempo que dá sabedoria e potência ao xamã, também o torna “delicado”, ou suscetível à várias fontes de poluição, devendo ele estar atento ao respeito de vários tabus (p. ex., o contato com mulheres menstruadas, ou com alimentos preparados por elas neste estado).

Quando um infortúnio ocorre dentro do grupo, “torna-se necessário descobrir a força invisível o causou, assim como o motivo do ataque... [antes da] remoção do objeto da doença do interior da vítima...”⁸ (Langdon-b, 1994, p. 120). Em outro estudo ela diz que

Nem todos os xamãs podem retirar todos os tipos de *dau*. Ele tem que ter *dau* suficiente para ver a causa mística do *dau* para vencê-lo (...). Se for de um espírito, o xamã tem que saber sua canção e a visão para negociar com ele. Se for de um xamã, o xamã que cura tem que possuir mais *dau* que o agressor. O xamã retira o objeto sugando-o (Ibidem-a, p. 38).

⁷ Langdon aponta que além de significar poder xamânico, o *dau* é complexo e multivoco: também significa substância concreta que causa infortúnios, e doença.

⁸ Ver também no trabalho de Evans-Pritchard (1976) entre os Zande; V. Turner(1974) entre os Ndembu; Pollock(1995), entre os kulina da Amazônia ocidental, o significado de *dori*; Conklin(1995)entre os Wari’ — todos apontam um objeto *incorporado* em forma de doença.

Nesta batalha xamânica para a retirada do dau, ganhará o xamã que tiver maior poder pessoal. Por fim, é necessário relatar que o processo de morte também difere o xamã das pessoas comuns. Seu espírito (wati) não mais desaparece: ele ascende à casa dos xamãs antepassados mortos. Seu coração, centro da vida de seu corpo, é a última parte a esfriar, daí ele sai voando como uma arara vermelha, identificada com o sol. Da mesma maneira, sua memória permanece para seu grupo sendo constantemente lembrada nas narrativas.

Sem querer cair num hiper-relativismo, ou sem querer praticá-lo às avessas, quis demonstrar que o uso que os Kaingàng fazem de seu corpo está ancorado em arranjos que lhes garante uma especificidade. Com isto, não quero estabelecer nenhuma superlatividade, i. e., nem de considerá-los como melhores, nem a nós. Quero mostrar as diferenças, não como dado inelutável, mas como uma possibilidade humana entre tantas. O problema continua a ser como enxergamos estas diferenças entre sociedades que parecem não ter a ver conosco. Temos ainda uma tendência de impor nossa lógica sobre a lógica “Outra”.

Quase sempre, os paradigmas usados por nossa sociedade envolvente para estabelecer o que deve ser a vida social são ora dogmatizados por uma moral social, ora justificados por um exacerbado academicismo científico, bem ao gosto de Descartes. Mas, vale lembrar que o *ethos* dos cientistas se manifestam sempre nos resultados de suas pesquisas, ou seja, que os cientistas carregam consigo os códigos, padrões e valores que muitas vezes vão entrar em choque com os saberes populares de grupos por demais particulares. Quase sempre, a saída acadêmica é minimizar os saberes populares a algum tipo de crendice, superstição, ignorância. Isto denota um caráter etnocêntrico que é mais dos cientistas do que da própria ciência, mas, enfim, de ambos. É evidente que, atualmente, os paradigmas científicos têm procurado exigüificar suas intolerâncias, avançando ao encontro de saberes e práticas legitimados socialmente. Mas a legitimação científica, a compreensão do significado da "tolerância", necessita, ainda, de maiores avanços.

É necessário, desta forma, compreender que a visão sobre o corpo, o uso técnico do corpo, o lugar e a construção dele na sociedade são tão diversos que jamais

uma explicação universalizante — como a faz a Biomedicina em geral e mais particularmente sua vertente seguidora na Educação Física — daria um válido suporte ao entendimento do corpo através de nossa visão de mundo.

Por fim, é desta forma que a pesquisa em sociedades ameríndias se torna de suma importância nos estudos que ligam Antropologia e Educação Física, no sentido de abrir o leque de visões à respeito da construção do Corpo. Os saberes antropológicos — como tentei demonstrar neste artigo sobre as corporalidades indígenas e em particular sobre a corporalidade dos xamãs — são valiosos para analisarmos como a compreensão das representações sociais, em especial as representações diferenciadas no contexto de cada cultura e cada sociedade, no que tange as construções corporais — têm importância para a Educação Física, seja no âmbito dos planejamentos de ensino que insidem sobre grupos populares e particulares, seja nas pesquisas sobre corporalidade, representações corporais, performance e técnicas. O trabalho etnográfico será sempre enriquecedor neste sentido.

Como reflexão final, faz-se necessário considerar que os aspectos que diferem o corpo indígena do corpo de nós ocidentais, e os que diferem o corpo do indígena do corpo do xamã, poderiam ser melhor entendidos em termos da diversidade cultural. Geertz, propõe que uma etnografia do pensamento (e porque não do corpo) poderia considerar que a diversidade está tanto além-mar quanto no final do corredor. Os antropólogos foram os primeiros a insistir que vemos as vidas dos outros através de lentes por nós lapidadas, e que os outros vêem as nossas vidas através de suas próprias lentes, cuja lapidação foi feita por eles. Em *The Uses of Diversity* (1986), ele quer entender como os valores podem ser justificados. Os valores diferentes são inevitáveis. As fronteiras da diversidade, ou seja, até onde uma cultura pode chegar sem riscos, são os limites da expressão do desejo dela se distinguir das demais.

É necessário, desta forma, compreender que a visão sobre o corpo, o uso técnico do corpo, o lugar e a construção dele na sociedade são tão diversos, que jamais uma explicação universalizante daria um válido suporte à dominação do corpo através de nossa visão de mundo. Ou pensá-lo em sua diversidade, com um approach crítico-interpretativista como querem Lock & Schepper-Hughes, “as the most immediate, the

proximate terrain where social truths and social contradictions are played out, as well as a locus of personal social resistance, creativity, and struggle” (Ibidem, p. 71). A resistência das diversidades culturais representa um leque de práticas e técnicas corporais contra uma tendência monista de nossas ciências.

Abstract

In the two last centuries, the Anthropology has focused the subject “body” between its predilections, having looked for to understand the constructions and the representations that each society makes of its bodies. The borders between the antropológico thought, in special the Anthropology of the Health and the Body, and the Physical Education, still is little explored. The theoretical conceptions of the Anthropology of the Health contemporary regarding the body are located in contrast with the conceptions of on sciences to the Biomedicina. From the vision of that the body is a construction cultural partner and has direct implications in the relation health-culture, I want to in which—demonstrate that to the scientific model of the Biomedicina has—much of the knowledge of the Physical Education if espelha universalizante character and cartesianly broken up, not fitting it to them understanding of the cultural especificidades in relation to the constructions and the corporal cares. The Case of the xamanismo is, in this in case that, good to think itself about the different constructions that each society chooses as form to mark the body significantly. The agreement of these questions has much to contribute with the development of the research in Physical Education.

Key-Words: Anthropology of the body; Diversity; Xamãs

Referências Bibliográficas

- CLASTRES, P. *A sociedade contra o eEstado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- CONKLIN, B. O sistema médico Wari’. In: SANTOS; COIMBRA (Org.). *Saúde e povos indígenas*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994.
- DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. São Paulo, Perspectiva, 1976. (1966)
- _____. *Natural symbols: explorations in cosmology*. New York: Pantheon Books, 1982. (1973).
- EVANS-PRITCHARD. (1951) *Bruxaria, oráculos e magia entre os azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara-Koogan, 1989. (1973).

_____. From the native's point of view. In: GEERTZ. *Local knowledge*. New York: Basic Books, 1983.

_____. The Uses of Diversity. In: McMURRIN, S.M. *The tanner lecture on human values*. Salt Lake City, U. Utah Press, 1986.

LANGDON, E. J. M. Introduction: shamanism and anthropology. In: LANGDON & BAER (Orgs.). *Portals of power: south american shamanism*. Albuquerque: U. New Mexico Press, 1992.

_____. -a *A negociação do oculto: Xamanismo, família e medicina entre os siona no contexto pluri-étnico*. Florianópolis: UFSC, 1994.

_____. -b - Representações de doenças e itinerário terapêutico dos Siona da Amazônia Colombiana In: SANTOS; COIMBRA (Orgs.). *Saúde e povos indígenas*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994.

_____. A morte e o corpo dos xamãs nas narrativas Siona. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, 1995.

LOCK, M.; SCHEPER-HUGHES, N. A critical interpretative approach in Medical Anthropology: Rituals and Routines of Discipline and Dissent. In: JOHNSON, T.; SARGENT, C. *Medical anthropology: contemporary theory and method*. New York: Praeger, 1990.

MAUSS, M. As técnicas corporais: a noção de pessoa. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EDUSP, 1974. v. 2.

POLLOCK, D. - Etnomedicina Kulína In: SANTOS; COIMBRA. *Saúde e povos indígenas*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994.

RODRIGUES, J. C. Tabu do corpo. Rio de Janeiro: Achiamé, 1979.

SEEGER, A. et al. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras In: OLIVEIRA FILHO (Org.). *Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987.

TURNER, V. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. A fabricação do corpo na sociedade xinguana e alguns aspectos do pensamento Yawalapíti (Alto Xingu): classificações e transformações In:

OLIVEIRA FILHO (Org.). *Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987.

VERANI, C. B. L. A Construção social da doença e seus determinantes culturais: a doença da reclusão do Alto Xingu. In: SANTOS; COIMBRA. *Saúde e povos indígenas*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994.