

Uma Categoria do Pensamento Antropológico: A Noção de Pessoa¹

Marcio Goldman²
Museu Nacional – UFRJ

RESUMO: A “noção de pessoa” é certamente uma das categorias mais recorrentes no corpo conceitual da antropologia social e cultural. Isso é tão verdadeiro que costumamos esquecer a grande quantidade de problemas que a noção transporta, bem como o fato de que seu sentido preciso parece variar muito de autor para autor. Partindo do texto clássico de Mauss a respeito do tema, este artigo pretende, por meio de um rápido histórico da questão, mapear alguns desses problemas e explicitar algumas dessas ambigüidades. Finalmente, novos caminhos são propostos visando a recuperação do potencial criativo que a “pessoa” sempre representou na reflexão antropológica, funcionando como meio para a elaboração de perspectivas alternativas acerca da diversidade social e cultural.

PALAVRAS-CHAVE: noção de pessoa, individualismo, história da antropologia.

“Uma magnífica resposta – mas qual era a pergunta?”. Eis como Steven Lukes (1985, p. 282) abre uma coletânea de ensaios a respeito do texto de Marcel Mauss que baliza praticamente todas as discussões contemporâneas em torno da “noção de pessoa”. De fato, já há algum tempo essa questão parece tão obviamente importante aos antropólogos que costumamos esquecer a enorme quantidade de problemas que se ocultam atrás da aparente simplicidade do tema. Dada a verdadeira proliferação de estudos acerca deste “objeto”, é curioso que Michel Cartry (1973, pp. 15-6) lamente o “estado de abandono” ao qual a antropologia social teria relegado a questão da pessoa depois dos trabalhos pioneiros de Lévy-Bruhl, Mauss e Leenhardt. Abandono cheio de riscos, segundo Cartry, uma vez que a não consideração do problema levaria a deixar de lado um aspecto sempre presente no “pensamento selvagem”, a saber, a “imagem do homem” que este necessariamente comportaria. Além disso, prossegue o autor, ao não investigar sistematicamente essa imagem, os antropólogos perderiam a capacidade de dar conta do modo pelo qual os grupos pensam as relações do homem com a natureza e as instituições sociais, abrindo as portas para a projeção de nossa própria noção de pessoa sobre as outras sociedades. Cometeríamos, assim, o pecado capital da disciplina, o etnocentrismo, aqui travestido de individualismo.

Mas o etnocentrismo tem suas artimanhas, e seria possível indagar se a insistência na questão não poderia refletir igualmente uma preocupação especificamente ocidental. Tudo indica que desde as “técnicas de si” na Grécia Antiga até os debates contemporâneos em torno dos dilemas da “identidade” – passando pela experiência cristã e pelas mais variadas formulações filosóficas –, o problema da pessoa, ou do indivíduo, jamais deixou de obcecar o Ocidente. E isso a despeito de todas as formas de valorização positivas, negativas, ambíguas ou supostamente neutras que nosso processo de individualização possa ter recebido. Que isso seja igualmente central para toda e qualquer sociedade é uma questão em aberto. Se há aqueles, como Cartry, que sustentam a presença universal da “pessoa”, outros (por exemplo, Carneiro da Cunha, 1979, p. 31) acreditam que a

noção não é absolutamente um invariante sociológico, e que às culturas que desenvolveram uma concepção desse tipo poderiam ser legitimamente opostas outras, para as quais o fato empírico da existência do indivíduo humano não teria recebido maior elaboração conceitual.

Os objetivos deste trabalho certamente não exigem uma resposta conclusiva a essa questão. Além disso, não se trata evidentemente de buscar propor uma nova conceituação da “pessoa” ou do que quer que se deseje designar com este termo. O que se pretende aqui é simplesmente elaborar um mapeamento do campo coberto por este debate. De qualquer forma, é claro que nenhum mapa pode se supor ingênuo, e a partir do que apresentarei talvez seja possível avançar uma problematização mais profunda do tema, bem como algumas indicações sobre como poderíamos proceder em relação a ele. Nesse sentido, a primeira constatação é que, se a “noção de pessoa” evidentemente varia de sociedade para sociedade, a noção desta noção não parece variar menos de antropólogo para antropólogo. Pessoa, personalidade, *persona*, máscara, papel, indivíduo, individualização, individualismo etc., são palavras empregadas ora como sinônimos ora como alternativas – ou ainda em oposição umas às outras. Isso provoca uma certa confusão terminológica que não tenho a menor pretensão de ser capaz de resolver, mas que vale a pena de toda forma tentar expor, uma vez que, como diz Paul Veyne (1978, p. 9), “a indiferença pelo debate sobre palavras se acompanha ordinariamente de uma confusão de idéias sobre a coisa”.

* * *

É praticamente unanimidade entre os antropólogos situar o início do debate sobre a noção de pessoa em um texto um pouco enigmático de Marcel Mauss, escrito em 1938. *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, aquela de Eu*, pretende testar e aplicar a hipótese durkheimiana de uma história social das categorias do espírito humano no nível das concepções acerca da própria individualidade. Trata-se de mos-

trar como, a partir de um fundo primitivo de indistinção, a noção de pessoa que conhecemos e à qual atribuímos erroneamente existência universal se destaca lentamente de seu enraizamento social para se constituir em categoria jurídica, moral e mesmo lógica. Do “personagem” primitivo, existente apenas enquanto encarnação de um ancestral, teríamos chegado, assim, à pessoa moderna, supostamente existente em si mesma – passando pelas etapas da *persona* latina, da pessoa cristã, do eu filosófico e da personalidade psicológica. Num certo sentido, portanto, o estudo é absolutamente durkheimiano. Mais do que isso, parece se esforçar por resolver uma questão um pouco incerta no pensamento do próprio Durkheim. Sua sociologia, como se sabe, postulava que a autonomização progressiva do indivíduo em face da totalidade social só poderia ser compreendida como um efeito do desenvolvimento da própria sociedade, que, ao se diferenciar internamente, permitiria a diferenciação concomitante de seus membros. No entanto, esse processo propriamente morfológico deve se fazer acompanhar pela elaboração de uma noção que o realize simultaneamente no plano das representações:

a evolução culmina na elaboração de uma representação racional da pessoa, de caráter monádico e independente [Beillevaire e Bensa, 1984:539].

Por outro lado, se a análise de Mauss cumpre esse objetivo durkheimiano, num outro sentido, o texto parece escapar dos quadros mais rígidos da escola sociológica francesa. Sob a evolução quase linear da noção de pessoa, o que acaba sendo revelado é a variação das representações sociais em torno do indivíduo humano. É verdade que Mauss tem o cuidado de distinguir o *sentimento*, o *conceito* e a *categoria* de pessoa, fazendo da última um privilégio ocidental. De qualquer forma, a atenção na oscilação dos sentimentos e conceitos não deixa de constituir uma radicalização do projeto mais geral da sociologia durkheimiana. O texto apresenta, portanto, duas vertentes, que poderíamos denominar muito precariamente de evolutiva e de relativista. É difícil, contudo, deixar de

concluir que, no espírito de Mauss, a primeira leva a melhor. Tudo se passa como se ele buscasse, através das incontestáveis variações a que a noção de pessoa está submetida ao longo da história e entre as sociedades, o caminho que teria conduzido ao pleno *reconhecimento* de uma essência dada confusamente desde o início – o que constitui, aliás, procedimento recorrente nas análises da escola sociológica francesa.

* * *

Apesar de todas as homenagens, *A noção de pessoa...* não é, certamente, o primeiro texto da história da antropologia a abordar essa questão. O próprio Mauss (1927) já havia tratado do tema quase dez anos antes, por ocasião de um debate em torno do livro de Lévy-Bruhl, *A alma primitiva*, publicado em 1927. Livro que pretendia justamente estudar

como os homens que se convencionou chamar primitivos se representam sua própria individualidade [Lévy-Bruhl, 1927, Avant-Propos].

É claro que os princípios gerais adotados por Lévy-Bruhl não podiam permitir que traçasse uma evolução ou uma história no estilo da de Mauss. Para ele, não haveria nenhuma elaboração mais sofisticada a respeito do ser humano enquanto indivíduo nas sociedades primitivas, e o que se poderia apreender em suas representações é que este jamais é pensado independentemente do que o cerca, de suas roupas a seus antepassados reais ou míticos. O indivíduo não passaria de um “lugar de participações”, e, para compreender como chegamos a uma noção da pessoa em si, seria preciso abandonar o postulado de uma lenta evolução ascendente, substituindo-o pela hipótese de uma mutação de ordem mental que teria feito com que passássemos a ver seres individuais lá onde os primitivos enxergavam apenas relações e participações totais. É nesse espírito que, alguns anos mais tarde, Maurice Leenhardt (1947) empreenderá a investigação da *Pessoa e o mito no mundo melanésio*.

Mas é possível recuar mais um pouco. Num trabalho fascinante, Adam Kuper (1988) demonstrou que a elaboração de uma imagem das sociedades ditas primitivas, bem como das “tradicionais”, cumpriu a função política e intelectual de permitir o desenvolvimento de imagens da “sociedade moderna”, de nossa própria cultura. Através de um curioso jogo de espelhos, partia-se de uma concepção mais ou menos implícita da sociedade ocidental, encontrava-se nos primitivos o inverso dessa estrutura, e confirmavam-se, assim, nossa originalidade e superioridade. Desse modo, desde 1861, Maine pôde opor o “contratualismo” do Ocidente ao caráter estatutário das sociedades primitivas e tradicionais. À imersão do indivíduo no grupo e nas relações sociais, nossa cultura teria contraposto, a partir do Direito romano, a livre associação de *indivíduos*. Lembremos que Mauss situava seu trabalho sobre a pessoa na esfera do Direito e da moral e que Maine era um jurista preocupado em provar a inviabilidade da aplicação direta da legislação britânica na Índia: baseada no contratualismo e no utilitarismo, como poderia funcionar em uma sociedade que não saberia reconhecer conceitualmente o indivíduo? *Status* e *Contrato* são efetivamente outros nomes para o que se costuma designar por sociedade e indivíduo. Nesse sentido, haveria ainda muito a dizer sobre o papel da sociedade hindu na constituição e no desenvolvimento do pensamento antropológico, bem como sobre os aspectos morais e jurídicos que marcam a emergência deste último.

De qualquer forma, não se trata de negar que o texto de Mauss constitua um marco decisivo dos estudos sobre a pessoa. Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro buscam situá-lo na origem de uma das duas vertentes que distinguem na contribuição antropológica sobre o tema. Seria preciso acrescentar apenas que, como vimos, o próprio trabalho de Mauss apresenta dois aspectos, o evolutivo e o relativista. É certamente no segundo que se pensa quando se afirma o pano de fundo maussiano dos estudos das

noções de pessoa enquanto categorias de pensamento nativas – explícitas ou implícitas –, enquanto, portanto, construções culturalmente variáveis [Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, 1979, p. 5].

A inclusão da obra de Louis Dumont nessa vertente só me parece pertinente, contudo, se admitirmos, como tentarei mostrar adiante, que seus trabalhos se ancoram no aspecto evolutivo do texto de Mauss – mais do que no relativista, em todo caso. Antes, porém, cumpre deter-se um pouco nos estudos acerca da variabilidade cultural das noções de pessoa.

Além do já mencionado trabalho de Leenhardt – que aliava à inspiração maussiana princípios tomados a Lévy-Bruhl –, esses estudos parecem ter se desenvolvido especialmente entre os africanistas franceses, a partir da obra de Marcel Griaule, e, numa perspectiva mais histórica, em torno do pensamento de I. Meyerson. Para Griaule, a pessoa é o

problema central: o estudo de todas as populações da Terra conduz finalmente a um estudo da pessoa. Qualquer que seja a idéia que se faça de uma sociedade, quaisquer que sejam as relações reais ou imaginárias que os indivíduos ou as comunidades sustentem, permanece que a noção de pessoa é central, que está presente em todas as instituições, representações e ritos, e que é mesmo, freqüentemente, seu objeto principal [citado em Dieterlen, 1973:11].

Dado o pressuposto central da etnografia de Griaule – “(...) a estrutura do social está determinada pelas concepções religiosas (Bastide, 1973:370) –, compreende-se que essa perspectiva tenha se conduzido de modo particular por meio do qual cada sociedade ou grupo social concebe e articula sua noção de pessoa. É curioso observar igualmente que esse tipo de análise se desenvolveu especialmente em relação às sociedades africanas e, no Brasil, a respeito dos chamados cultos afro-brasileiros. Foi apenas bem mais recentemente que se sustentou a necessidade de aplicá-lo a outras culturas, em especial aos grupos indígenas sul-americanos (cf. Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, 1979).

Os trabalhos inspirados por Meyerson, por sua vez, poderiam ser encarados como ocupando uma posição intermediária entre aqueles que buscam analisar a variedade empírica das noções de pessoa e os que tentam enquadrar tais noções em moldes históricos mais ou menos evolutivos:

A pessoa, com efeito, não é um estado simples e uno, um fato primitivo, um dado imediato: ela é mediata, construída, complexa. Não é uma categoria imutável, eterna ao homem: é uma função que se elaborou diferentemente através da história e que continua a se elaborar sob nossos olhos [Meyerson, 1973:8].

Ora, se a posição do próprio Meyerson parece mais próxima do programa evolutivo traçado por Mauss, a maior parte dos trabalhos que reclamam uma inspiração direta ou indireta em seu pensamento se assemelha mais a uma versão histórica daquilo que Griaule e seus seguidores efetuaram na ordem geográfica e etnográfica (cf. Vernant, 1973, por exemplo).

* * *

Como afirmei acima – e ao contrário do que sustentam diversos comentaristas (por exemplo, Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, 1979:5; Duarte, 1986:40), inclusive o próprio autor (Dumont, 1979:24, nota 3a) –, não creio que a contribuição de Dumont possa ser inscrita sem problemas na vertente do pensamento de Mauss que denominei precariamente de relativista. Sustentar que deriva mais da vertente evolutiva pode, contudo, dar margem a mal-entendidos que cumpre tentar esclarecer. Como se sabe, o alvo inicial de Dumont é a pretensa universalidade da noção de indivíduo. Para atacá-la, distingue o indivíduo empírico e universal, mas “infra-sociológico”, do “indivíduo-valor”, específico da nossa tradição cultural. A questão do indivíduo, ou da pessoa, é assim transposta para a de uma ideologia que a instauraria como valor dominante. De fato, o verdadeiro problema de Dumont não é o “indivíduo”, mas o “individualismo”, essa crença que

a humanidade é constituída de homens, e cada um desses homens é concebido como apresentando, a despeito de sua particularidade e fora dela, a essência da humanidade [Dumont, 1979:17].

Crença ou ideologia a opor-se ao “holismo”,

o acento é posto sobre a sociedade em seu conjunto, como Homem coletivo. O ideal se define pela organização da sociedade em vista de seus fins [e não em vista da felicidade individual]; trata-se antes de tudo de ordem, de hierarquia, cada homem particular devendo contribuir em seu lugar para a ordem global e a justiça consistindo em proporcionar as funções sociais em relação ao conjunto [Dumont, 1979:23].

Do ponto de vista da ideologia – que Dumont define de modo abrangente como “um conjunto mais ou menos social de idéias e valores” (Dumont, 1979:15, nota 1^a), sustentando ao mesmo tempo que constitui o objeto privilegiado da análise antropológica (Dumont, 1979, p. 15) –, o individualismo ocidental moderno contrastaria com o holismo tradicional. Tudo se passa então como se Dumont aprofundasse a vertente inaugurada por Mauss, desvendando o caráter especificamente moderno da categoria de pessoa, o “indivíduo-valor” em seus próprios termos. No entanto, como observamos, a posição de Mauss sugere que o processo de emergência da pessoa corresponde ao desenvolvimento de um princípio contido desde o início, de forma implícita, no que poderíamos denominar “formas elementares da individualidade”. Dumont, ao contrário, não se cansa de denunciar o caráter artificialista do individualismo contemporâneo (Dumont, 1979:23), chegando mesmo a pressupor que, longe de termos abolido a hierarquia, como acreditamos, o que fizemos foi simplesmente passar a submeter o todo à parte. A uma impossível supressão do princípio hierárquico, Dumont contrapõe, portanto, uma inversão substantiva que mantém a hierarquia do ponto de vista formal. Além disso, seria possível argumentar que seu trabalho é sincrônico e que suas comparações operam sobre um eixo etnográfico, não histórico, deixando, assim, de lado todo o caráter evolutivo do texto de Mauss. O problema, por um lado, é que a hipótese de um indivíduo “infra-sociológico” subjacente às diferentes valorações culturais ameaça reintroduzir o essencialismo maus-

siano, não sendo casual que Dumont se esforce em determinar a existência de um “indivíduo-fora-do-mundo” na Índia. Por outro lado, o desenvolvimento de seu pensamento na direção da análise da “gênese” do individualismo na sociedade moderna faz suspeitar que esse processo poderia ser interpretado como uma espécie de evolução em retrocesso, conduzindo de um estado em que se reconhece o fato objetivo da preponderância do todo sobre a parte a um outro, onde este princípio seria perigosamente recusado. Se lembrarmos ainda que ao final do texto sobre a pessoa, Mauss – retomando uma antiga preocupação de Durkheim e da escola sociológica francesa – manifesta seus temores em relação aos perigos que uma individualização excessiva poderia representar para a sociedade ocidental, perceberemos que a distância que o separa de Dumont deste ponto de vista é muito menor do que poderia parecer à primeira vista.

Outra possibilidade seria sustentar que as análises de Dumont talvez pudessem ser incorporadas à investigação mais abrangente da noção de pessoa, na perspectiva relativista igualmente inaugurada por Mauss. Para isso, bastaria considerar o individualismo moderno uma certa concepção a respeito da pessoa humana. Concepção estranha, certamente, na medida em que se afastaria de modo singular de praticamente todas as noções de pessoa que os antropólogos descrevem nas sociedades que costumam estudar. De fato, como afirma Lévi-Strauss, ao comparar as representações da identidade existentes em diversas sociedades,

uma curiosa convergência pode ser extraída dessa comparação. A despeito de seu afastamento no espaço e de seus conteúdos culturais heterogêneos, nenhuma das sociedades que constituem uma amostragem fortuita parece ter por adquirida uma identidade substancial: elas a despedaçam em uma multidão de elementos em relação aos quais, para cada cultura, se bem que em termos diferentes, a síntese coloca um problema [Lévi-Strauss, 1977:11].

Se a quase totalidade das sociedades humanas fragmenta a pessoa em elementos mais ou menos díspares, conectando cada um deles com um transcendental social ou sobrenatural, a especificidade do Ocidente po-

deria ser localizada na concepção de um ser uno e indiviso, relacionado aos demais seres de natureza idêntica à sua sob o modo da pura exterioridade: um universo composto de “indivíduos”, portanto. Essa exterioridade das relações encontraria sua compensação num desenvolvimento sem igual de uma dimensão de vida interior, moral e psicológica, desconhecida pelas outras culturas. Nesse sentido, o “indivíduo” seria simplesmente a “pessoa” reduzida à sua expressão sociológica mínima e dotada de uma densidade psicológica máxima – uma espécie de grau zero da sociabilidade.

O problema é que, fora de algumas manifestações difusas, presentes em geral de modo vago em certas análises sociológicas em sentido amplo, não é nada fácil localizar com precisão esse suposto “individualismo” do mundo ocidental moderno e contemporâneo. Seja do lado do campo dos saberes – cisão do sujeito na psicanálise, dualismos filosóficos, epigênese das ciências naturais... –, seja nas visões de mundo mais abrangentes – corpo e alma, emoção e inteligência... –, o que parece emergir, ao contrário, é uma concepção da pessoa formalmente semelhante àquelas encontradas nas sociedades “primitivas” e “tradicionais”, um ser dividido em elementos cuja “síntese coloca um problema”. É curioso que os antropólogos aceitem a idéia de um individualismo ocidental e, ao mesmo tempo, dediquem todos os seus esforços a encontrar entre nós as representações que não obedecem a esse modelo supostamente dominante. Na verdade, a caracterização de um “indivíduo” enquanto tal só parece surgir com alguma clareza em algumas concepções ocidentais a respeito da sociedade, não da pessoa:

a sociedade é constituída por unidades autônomas iguais, a saber, por indivíduos separados [...] que [...] são mais importantes em última instância que qualquer grupo constituinte mais amplo [MacFarlane, citado em La Fontaine, 1985:124].

Essa definição do individualismo britânico sugere que o individualismo em geral corresponde muito mais a uma “noção de sociedade” que a uma “noção de pessoa”, derivando antes de uma “etnossociologia” que de uma

“etnopsicologia” ou mesmo de uma “etnofilosofia” (cf. Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, 1979, p. 5). Como sustenta La Fontaine (1985, pp. 136-7), não devemos esquecer que essa concepção nasce e se desenvolve num tipo de sociedade muito particular, o Estado-Nação, e que, portanto,

idéias de sociedade, diferentemente conceptualizadas, e a natureza do conceito de pessoa são assim interdependentes [La Fontaine, 1985:138].

Isso permitiria o abandono de toda forma de evolucionismo, levando a perceber que nossas próprias concepções dependem de uma transformação sócio-política complexa, não de um processo evolutivo qualquer.

Mas não seria essa, afinal de contas, a verdadeira concepção de Dumont? Ao definir o individualismo como uma ideologia, não seria nesta direção que seu pensamento estaria apontando? Creio que sim, e este é o ponto forte de sua contribuição. O ponto fraco, por outro lado, reside justamente na utilização da noção de ideologia. É verdade, como demonstrou Duarte, que a categoria é definida

num sentido bastante peculiar, que não tem nada em comum com o sentido “negativo” da tradição marxista e que tem uma vocação totalizante ainda maior do que o sentido antropológico habitual de “cultura” [Duarte, 1986:49].

O problema é que “nunca fica tão claro (...) o que não é ideológico” (Duarte, 1986:49), o que faz com que o conceito marxista de ideologia seja, na verdade, submetido a uma simples operação de inversão, não de questionamento e superação. Em vez de concebê-lo como um véu ocultando uma realidade mais profunda e verdadeira, Dumont parece supor que a ideologia é determinante e que o real não passaria de mero resíduo acessível apenas por “subtração” (Dumont, 1979:58). É essa posição que permite a Beteille (citado em La Fontaine, 1985:134-135) criticar a associação, crucial para Dumont, entre individualismo e igualitarismo, sustentando que o segundo princípio não passaria de um mecanismo ideal destinado a ocultar a efetiva desigualdade necessariamente produzida em uma sociedade que funciona através da competição dos indivíduos que a compõem.

Essa crítica, contudo, corre o risco de ressuscitar uma concepção de ideologia da qual Dumont pretende muito justamente se afastar. De fato, pensá-la como “véu” ou “câmara escura” é extremamente empobrecedor, na medida em que perdemos de vista sua positividade intrínseca, tornando muito difícil, por exemplo, entender como um “engodo” do tipo do igualitarismo poderia se sustentar contra todos os desmentidos da experiência mais cotidiana. Por outro lado, rebater o “real” sobre o “ideológico” tampouco leva muito longe, já que neste caso seríamos obrigados a admitir que o princípio de igualdade não poderia ser inteiramente aplicado na prática por contradizer alguma condição de possibilidade de existência da ordem social – o que torna difícil compreender como pôde ser inventado e ter se mantido durante tanto tempo. Creio que a solução, se solução há, seria abrir mão definitivamente do par real/ideologia, admitindo uma materialidade generalizada manifesta seja nas “idéias”, seja nas “coisas”. Assim, como sugeriu Michel Foucault (1973), é possível que o princípio de igualdade seja intrinsecamente inaplicável e que sua função consista simplesmente em permitir que um conjunto de procedimentos disciplinares atue sobre homens “iguais”, diferenciando-os politicamente. Mais precisamente, a igualdade já faz parte desses procedimentos ao diluir as antigas hierarquias e permitir uma nova ordem, no duplo sentido da palavra. Benzaquem de Araújo e Viveiros de Castro (197:138; 165-167) têm, portanto, razão ao sustentar que a preocupação exclusiva de Dumont com os aspectos formais (“ideológicos”) o obriga a excluir a materialidade do indivíduo, relegando-a a um plano “infra-sociológico”. Ora, mais que ninguém, os antropólogos deveriam saber que as culturas investem diretamente os corpos e que toda separação entre o físico, o psíquico e o social não pode passar de pura abstração.

* * *

A dicotomização “realidade/ideologia” percorre certamente todo o campo das ciências humanas. No caso específico da antropologia, creio que

tendeu a assumir a forma de um antigo debate que sempre dividiu a disciplina, a conhecida oposição entre sociedade e cultura. Como se sabe, a antropologia “cultural” norte-americana inclinou-se a sustentar, desde Boas, uma precedência metodológica e objetiva dos valores e das idéias sobre as relações sociais concretas, enquanto a antropologia “social” britânica, desde Radcliffe-Brown, caracterizou-se pela postura inversa. Quase reduzida a efeito de fatos mentais no primeiro caso, a ordem da sociedade é concebida como produtora de seu epifenômeno ideal, a cultura, no segundo. É verdade que a antropologia francesa, ao menos a partir de certos textos de Mauss, tendeu a permanecer à margem do debate, o que não desautoriza supor que, nesse contexto, a posição de Dumont poderia ser considerada “culturalista”. Dado um referencial empírico objetivo e universal – o indivíduo “infra-sociológico” neste caso –, a antropologia se limitaria a descrever os modos pelos quais as diferentes culturas humanas elaborariam as mais variadas concepções a seu respeito, da pessoa tradicional ao indivíduo moderno. Um dos limites do relativismo que costumam acompanhar a posição culturalista é justamente ter de supor esse referente fixo, absoluto, em torno do qual se processariam variações devidamente limitadas. Assim, mesmo a chamada “escola de cultura e personalidade” – que buscava fechar o fosso entre essas duas noções – deve postular uma realidade humana infra-estrutural, biopsicológica, que as culturas trabalhariam diferentemente a fim de produzir distintos tipos de personalidade.

A posição da antropologia social britânica diante dessas questões é aparentemente outra. Como mencionei acima, Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979, p. 5) distinguem duas vertentes na abordagem antropológica da noção de pessoa. A primeira, já analisada, derivada de Mauss, em relação à qual procurei mostrar a possibilidade de subdividi-la em duas orientações distintas. A segunda vertente isolada por esses autores corresponde justamente ao modo pelo qual a questão foi desenvolvida na tradição antropológica britânica. Seu ponto de partida poderia ser localizado na distinção efetuada por Radcliffe-Brown entre o “indivíduo” e a “pes-

soa” sobre a base de uma diferenciação entre os aspectos biológico e social da existência humana. O primeiro aspecto corresponderia ao “indivíduo”, objeto de estudo de biólogos e psicólogos; o segundo nos colocaria às voltas com a posição ocupada por estes “indivíduos” na rede de relações sociais concretas (a “estrutura social”), que os transformaria em “pessoas”, objeto de estudo da sociologia e da antropologia social. Além do truísmo – homem = ser biológico + ser social –, esta posição, claramente aparentada ao *homo duplex* de Durkheim, comporta um outro perigo. Ao fazer coincidir sempre indivíduo biológico e pessoa social (que não passa de indivíduo mais relações), o esquema não permite nenhuma flexibilidade na compreensão do modo pelo qual o grupo estudado concebe tanto a realidade individual propriamente dita quanto a efetiva posição das pessoas na trama social. Abandonando, assim, as “noções” nativas de pessoa e sociedade, acaba por projetar as concepções ocidentais, supondo que a unidade mínima do sistema corresponda invariavelmente a uma entidade individual. É verdade que alguns seguidores de Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard em particular, procuraram abandonar essa postura “individualista”, localizando a unidade mínima da estrutura social em grupos mais inclusivos como clãs ou linhagens, não nas pessoas. O problema, já levantado em diversas ocasiões, é que esses “grupos corporados” acabam sendo concebidos à imagem e semelhança dos indivíduos, como verdadeiras “superpessoas” dotadas de interesses, necessidades, desejos, direitos e deveres específicos.

Ao lado disso, é evidente que o modelo proposto por Radcliffe-Brown é de ordem abstrata, dizendo respeito à teoria social em sentido amplo e a qualquer sociedade humana empírica, sendo de emprego aparentemente muito difícil na compreensão concreta da diversidade das noções de pessoa apresentadas por diferentes sociedades. Foi Meyer Fortes quem se encarregou da transposição metodológica do modelo. Para isso, foi preciso apenas supor que qualquer grupo humano deva necessariamente engendrar uma concepção social de um dado biológico universal, de tal for-

ma que a objetividade do indivíduo se faça sempre acompanhar de uma noção de pessoa convergente, é claro, com a estrutura social mais abrangente:

Em suma, eu sustentaria que a noção de pessoa no sentido maussiano é intrínseca à própria natureza e estrutura da sociedade humana e ao comportamento social humano em toda parte [Fortes, 1973:288].

“A sociedade é a fonte da noção de pessoa (*personhood*)” (Fortes, 1972:289), e a tarefa do antropólogo consiste em não apenas descrever essa noção, mas, sobretudo, em demonstrar sua origem e inserção sociológicas. Estamos de volta ao relativismo e podemos nos dar de conta que as vertentes maussiana (em seus dois aspectos) e funcionalista não estão tão afastadas uma da outra como poderíamos esperar. Após postular a existência de uma ordem do indivíduo e de uma da sociedade, trata-se apenas de analisar – de maneiras distintas, certamente – o modo de elaboração do primeiro pela segunda. Nesse sentido, contribuições como as de Malinowski ou do interacionismo simbólico norte-americano parecem consistir em uma simples inversão do esquema, passando a indagar como o indivíduo afeta a sociedade ou reduzindo a última a um conjunto de microrrelações interindividuais.

Michel Cartry parece, portanto, ter razão ao apontar as “três direções de pesquisa” que prevaleceriam nos estudos sobre a noção de pessoa:

Para alguns, o objetivo buscado é restituir tão fiel e completamente quanto possível os sistemas de pensamento ou representações indígenas, extraíndo sua coerência interna [...]. Para uma outra categoria de pesquisadores, trata-se menos de extrair a coerência de uma doutrina do que analisar como tal ou qual noção ligada à pessoa está compreendida e é utilizada num quadro institucional preciso ou em tal ou qual ponto do sistema das relações sociais. Enfim, para [alguns], a preocupação maior é buscar delimitar atrás dos modelos indígenas uma estrutura inconsciente mais profunda [Cartry, 1973:23].

Culturalismo, funcionalismo e estruturalismo estariam, assim, perfeitamente representados nos estudos antropológicos sobre a noção de pessoa. Mais

do que isso, é importante observar que, para além dos rótulos sempre discutíveis, essas variantes parecem constituir verdadeiras “estruturas elementares” do pensamento antropológico, manifestando-se a respeito dos mais variados temas empíricos. A questão que se coloca é se devemos permanecer nessas estruturas, contentando-nos em operar algumas *bricolages*, ou se seria possível e desejável buscar alternativas a elas.

* * *

A antropologia social ou cultural sempre oscilou entre uma ambição totalizadora mais ampla que a das demais ciências sociais e um particularismo dificilmente igualado pelas outras disciplinas do campo. Os três modelos isolados por Cartry assinalam bem essa oscilação. Os estudos sobre as “filosofias” indígenas se caracterizam em geral por apresentar as representações das culturas estudadas como monolíticas e totalizantes, servindo mesmo para definir de modo global a sociedade como um todo. Por outro lado, os modelos de inspiração funcionalista buscam discernir as particularidades que as noções de pessoa apresentariam devido à sua inserção na estrutura social abrangente. Enfim, a ambição de desvendar modelos inconscientes, se levada às últimas conseqüências, realizaria no mais alto grau a vertente universalista do pensamento antropológico. Desse ponto de vista, a dificuldade experimentada por Cartry em apontar estudos propriamente “estruturalistas” sobre a noção de pessoa pode indicar que as categorias efetivamente em ação na prática social dificilmente encontram expressão direta no elevado nível de abstração em que essa perspectiva se coloca. Estaríamos, assim, condenados a optar entre definições culturais amplas e análises sociológicas particularizantes. Opção que não parece colocar maiores problemas enquanto lidamos com sociedades tidas como de pequena escala, uma vez que, neste caso, mesmo o diferencialismo funcionalista acabaria por ser capaz de rebater a diversidade das representações, e mesmo dos grupos, sobre uma estrutura social pensada como abrangente.

Nesse sentido, é preciso admitir que o chamado estudo antropológico das sociedades complexas sempre apresentou pelo menos uma virtude: revelar, como numa ampliação, dificuldades já presentes no estudo das sociedades “primitivas”, mas que aí podiam passar mais ou menos despercebidas, seja devido a características intrínsecas dessas sociedades, seja, mais provavelmente, devido à posição especial do observador em relação a elas. No caso específico dos estudos sobre a noção de pessoa, esta propriedade reveladora se manifesta, por um lado, nos problemas encontrados para definir uma concepção global que seria característica do Ocidente ou, em escala apenas um pouco menor, de alguma sociedade nacional moderna. Manifesta-se igualmente, por outro lado, na tentação de fazer proliferar microestudos de pequenos grupos constitutivos das grandes sociedades contemporâneas, tomados quase como sucedâneos das pequenas culturas em que o antropólogo costumava efetuar suas observações. Esses trabalhos, em geral, são certamente capazes de elucidar algumas diferenças significativas entre os grupos estudados, mas dificilmente conseguem articular essas diferenças com as questões mais abrangentes que inevitavelmente se colocam quando defrontamos com sociedades de grande magnitude.

É possível, entretanto, que essas oscilações não constituam signos inteiramente negativos e que a alternância entre o inventário minucioso das diferenças e as estruturas globais da sociedade e da natureza humanas possa fornecer uma alternativa para novas investigações. A prática etnográfica da antropologia sempre funcionou como defesa contra os exageros das teorias, métodos e grandes generalizações. Por outro lado, a ambição totalizante dessa disciplina aponta por vezes na direção de uma investigação quase kantiana a respeito das condições de possibilidade da existência humana e social. Nesse sentido, nosso particularismo e nosso universalismo talvez possam se corrigir mutuamente, permitindo uma investigação “crítica” das condições de possibilidade dos fenômenos humanos, investigação que busque essas condições no conjunto de variáveis

concretas com as quais estamos sempre lidando, não em um transcendental qualquer. A uma abordagem antropológica em sentido estrito, seria preciso substituir uma analítica histórica e etnográfica. Mauss esteve próximo de fazê-lo e certamente teria sido bem-sucedido se não tivesse subordinado a perspectiva histórica a uma antropologia sociologizada.

O mérito mais claro do texto de Mauss é esboçar uma história social da subjetividade. Mas ao término de seu percurso, a pessoa se acha reajustada aos contornos da imagem que se compraz em oferecer, a da completude e da soberania, cauções de uma ordem social destotalizada. Mauss moralista reencontra Durkheim; um temor assombra sua sociologia: que o social se dissolva, que o indivíduo se furte [Beillevaire e Bensa, 1984:541].

Já observamos que as noções de pessoa são inseparáveis das noções de sociedade. Mas, ao exprimir as coisas nesses termos, ainda podemos ter a falsa impressão de estarmos lidando com substâncias que só variariam secundariamente, na medida em que fossem refletidas por representações diferenciadas. Talvez seja preciso radicalizar essa posição, admitindo que é o próprio par indivíduo/sociedade que consiste em uma especificidade do imaginário ocidental, ou, ao menos, de certas culturas particulares. Mais precisamente, talvez fosse preciso sustentar que a sociedade ocidental tem se dedicado há muito tempo a produzir este par enquanto realidade. Não se trata de ideologia, portanto, mas de um conjunto de práticas bem datadas que seria preciso tentar reconstituir. Nesse sentido, aos três modelos isolados por Cartry, deveríamos acrescentar outro, que se tem manifestado especialmente nos estudos históricos, mas do qual a antropologia poderia legítima e proveitosamente se apropriar.

Esses estudos se caracterizam, em primeiro lugar, por um certo nominalismo. Assim, a propósito desse “‘individualismo’ que se invoca tão freqüentemente para explicar, em épocas diferentes, fenômenos diversos”, e sob cuja rubrica costumamos agrupar “realidades completamente diferentes” (Foucault, 1984b:56), Michel Foucault, ao analisar a sociedade romana, acreditou ser necessário distinguir ao menos três aspectos:

a atitude individualista, caracterizada pelo valor absoluto que se atribui ao indivíduo em sua singularidade, e pelo grau de independência que lhe é atribuído em relação ao grupo ao qual pertence ou às instituições das quais depende; a valorização da vida privada, isto é, a importância reconhecida às relações familiares, às formas de atividade doméstica e ao domínio dos interesses patrimoniais; enfim, a intensidade das relações consigo, isto é, das formas através das quais é-se chamado a tomar a si mesmo por objeto de conhecimento e domínio de ação, a fim de se transformar, corrigir, purificar, promover sua salvação. Essas atitudes podem estar ligadas entre si [...]. Mas esses vínculos não são nem constantes nem necessários [Foucault, 1984b:56-7].

Isso significa que, dependendo do sentido em que tomemos a palavra, uma sociedade ou um grupo pode aparecer como absolutamente “individualista” ou como renegando a pertinência do “indivíduo”. A terminologia é, portanto, meramente relativa, o que torna inútil tentar encerrar essa posição em uma espécie de paradoxo que consistiria em simplesmente substituir conceitos problemáticos por outros tão ou mais comprometidos que aqueles que se deseja abandonar. A necessidade de um certo nominalismo não exclui, por outro lado, que este esteja submetido a duas condições, a fim de não cair num jogo de palavras que logo se mostraria estéril. Em primeiro lugar, a operação nominalista deve ser acionada incessantemente, todas as vezes que uma substituição conceitual se mostrar efetiva para o refinamento da análise. Em segundo lugar – ponto mais importante –, o nominalismo está limitado apenas pelas necessidades da causa, ou seja, só se detém ao produzir uma inteligibilidade do fenômeno considerada satisfatória pelo analista – o que não implica, evidentemente, que outros não possam prolongar o processo numa espiral infinita.

Nessa direção, Jean-Pierre Vernant (1987:23-4) foi capaz de demonstrar que a distinção heurística entre “o indivíduo *stricto sensu*”, “o sujeito” e “o eu, a pessoa”, produz um poderoso instrumento metodológico para esclarecer certas questões relativas à cidade grega e à participação dos cidadãos em seus contextos políticos. Do mesmo modo, Paul Veyne (1987:7) acreditou ser necessário definir o “indivíduo” como “um sujeito,

um ser ligado à sua própria identidade pelo conhecimento ou consciência de si” para poder dar conta da hesitação entre obedecer e revoltar-se em certo período da história romana. Essas posições não denotam, creio, um simples particularismo exagerado, mas o pressuposto de que, se alguma generalização é possível, esta só pode ser atingida através de um confronto entre diferenças, não por meio de princípios supostamente tão universais que seriam capazes de englobar todas as variações concretas.

É em virtude de considerações desse gênero que o texto de Vernant comporta uma discreta contestação de uma das principais teses de Dumont, a que afirma a origem “fora-do-mundo” do indivíduo ocidental (Vernant, 1987:20-1; 36-7). De fato, um dos principais problemas ao se trabalhar com noções como a de ideologia é a dificuldade em escapar das armadilhas substancialistas e das reificações. Opondo globalmente “holismo” e “individualismo”, Dumont deixa escapar a possibilidade de utilização dessas noções como instrumentos heurísticos destinados a conferir inteligibilidade a um conjunto de fatos muito complexos, convertendo-as em princípios teóricos no interior dos quais se torna possível encaixar o que quer que seja com um mínimo de esforço. Até mesmo o totalitarismo e o nazismo podem, assim, ser reduzidos a simples perturbações de nosso individualismo geral, tornando difícil adivinhar o que poderia escapar de um esquema aparentemente tão poderoso.

Da mesma forma, ao situar a “sociedade brasileira” entre a hierarquia e o individualismo, Roberto Da Matta (1979) termina por acrescentar, contra seus próprios objetivos, um “tipo” àqueles já isolados por Dumont. “Tipo” cujo caráter aparentemente intermediário pode fazer desconfiar de um resíduo evolucionista permeando todo o raciocínio. Uma alternativa é fornecida por Laymert Garcia dos Santos (1982), ao empregar a nomenclatura de Da Matta em um sentido operativo e metodológico, analisando a individualização e a personalização como algumas das práticas políticas que atravessam as relações sociais no Brasil. É claro que outras poderiam ser isoladas e é essa, creio, a tarefa que se coloca para aqueles interessados em prosseguir nesse tipo de trabalho.

Às teorias que buscam captar a substância de ideologias englobantes, seria preciso opor, conseqüentemente, uma analítica dos processos iminentes às práticas múltiplas. Esta é, sabe-se, uma posição avançada por Michel Foucault (1984a), ao dedicar-se, já no final da vida, ao estudo do que denominou “formas de subjetivação”, e que, grosso modo, poderíamos também chamar de “noção de pessoa”. Este estudo representa, na verdade, uma conseqüência mais ou menos necessária de suas pesquisas anteriores, das quais, infelizmente, terminou por ser a conclusão precoce. É bastante conhecido o fato de que essas pesquisas se desenvolveram na direção da análise das configurações políticas que objetivaram certas formas de subjetividade ao longo da história recente da sociedade ocidental. “Sujeitos” que se manifestaram em diferentes esferas, dos saberes – “sujeitos do conhecimento” – às mais variadas práticas sociais –, loucura, delinqüência, sexualidade... O problema é que as primeiras descrições e análises de Foucault costumavam ser tão cerradas, que provocavam a falsa impressão de não haver saída do campo mapeado, a não ser através de uma espécie de grande recusa que pretenderia reiniciar tudo do zero. Isso produziu o duplo e lamentável efeito de fazer com que alguns simplesmente deixassem de dar atenção a tudo o que provém, por exemplo, da antropologia, e que outros recusassem, de forma igualmente global, os trabalhos de Foucault, em nome da preservação dessa mesma antropologia. A própria idéia de uma produção de sujeitos sempre pareceu esbarrar no perigo do mecanicismo, ao sugerir que esses sujeitos seriam simples efeitos passivos do funcionamento de mecanismos situados sobre outros planos, cuja natureza jamais temos certeza de conhecer. Os trabalhos sobre as formas de subjetivação pretendem justamente afastar esse fantasma mecanicista. Em lugar de supor que a interioridade seja um puro reflexo de algo supostamente exterior, foi preciso admitir que ela constitui um espaço de elaboração de forças extrínsecas, projetando-se, ao mesmo tempo, para fora.

Creio que essa posição abra um enorme campo para investigações empíricas de grande importância e em relação às quais a antropologia não

pode permanecer indiferente. Além da já mencionada distinção entre as diferentes modalidades e acepções do “individualismo”, Foucault (1984a:33-35) apontou quatro dimensões sobre as quais a análise das formas de subjetivação deveria incidir:

a) a determinação da *matéria* investida (a “substância ética”, nas palavras de Foucault): o corpo, a(s) alma(s), a vontade, o desejo...;

b) a investigação da *razão* do investimento (o “modo de subjetivação”): aceitação da ordem social abrangente, vontade de distinção, obediência a um princípio tido como universal...;

c) a delimitação do *modo* de investimento (a “elaboração do trabalho ético”): exercícios físicos ou espirituais, formas de autodeciframento, contato com o sobrenatural...;

d) a análise do *objetivo* de todo o processo (a “teleologia do sujeito moral”): integrar-se na ordem social, garantir a salvação, fundir-se com os deuses ou antepassados....

Percebe-se, portanto, que a condução de uma análise dessa natureza depende de um alargamento do que costumamos denominar “noção de pessoa”. Seria preciso reconhecer que situar-se sobre o plano puramente representacional é insuficiente, e que este plano constitui apenas parte do fenômeno, sendo necessária a inclusão das múltiplas esferas relativas às práticas institucionais e individuais.

Se desejarmos permanecer fiéis à tradição antropológica, deveríamos reconhecer que, após toda essa discussão, é ainda Marcel Mauss quem nos aguarda no final do caminho. Para admiti-lo, basta reunir ao texto sobre a pessoa suas análises a respeito da “expressão obrigatória dos sentimentos” e das “técnicas corporais”. Recuperaríamos, assim, o plano do “fato social total”, onde físico, psíquico e social não mais podem ser distinguidos, e onde representações e processos empíricos não constituem mais que dimensões ou expressões sempre articuladas das práticas humanas que pretendemos investigar.

Notas

- 1 Uma primeira versão deste texto foi apresentada ao seminário “A Religião e a Questão do Sujeito no Ocidente”, organizado pelo Centro João XXIII de Ação Social em Engenheiro Paulo de Frontin, RJ, outubro de 1993.
- 2 Professor-adjunto, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Bibliografia

BASTIDE, R.

1971 *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo, Pioneira.

BEILLEVAIRE, P. & BENZA, A.

1984 “Mauss dans la tradition durkheimienne: de l’Individu à la Personne”, *Critique*, Paris, XL (445-446):532-541.

ARAÚJO, R.B. de & CASTRO, E.B.V. de

1977 “Romeu e Julieta e a origem do Estado”, in VELHO, G. (org), *Arte e sociedade – Ensaios de sociologia da arte*, Rio de Janeiro, Zahar, pp. 130-169.

CUNHA, M.M.C. da.

1979 “De amigos formais e pessoa; de companheiros, espelhos e identidades”, *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 32:31-9.

CARTRY, M.

1973 “Introduction”, in *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, CNRS, pp. 15-31.

DA MATTA, R.

1979 *Carnavais, malandros e heróis*, Rio de Janeiro, Zahar.

DIETERLEN, G.

- 1973 "Allocution d'Ouverture", in *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, CNRS, pp. 9-13.

DUARTE, L.F.D.

- 1986 *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar/CNPq.

DUMONT, L.

- 1979 *Homo Hierarchicus*, Paris, Gallimard, Éd. Tel.

FORTES, M.

- 1973 "On the concept of the person among the Tallensi", in *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, CNRS, pp. 283-319.

FOUCAULT, M.

- 1973 *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.
1984a *Histoire de la sexualité 2 - L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard.
1984b *Histoire de la sexualité 3 - Le souci de soi*, Paris, Gallimard.

KUPER, A.

- 1988 *The invention of primitive society - Transformations of an illusion*, London, Routledge.

LA FONTAINE, J.S.

- 1985 "Person and individual: some anthropological reflections", in CARRITHERS, M. (org.) *The Category of the Person - Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 123-40.

LEENHARDT, M.

- 1947 *Do Kamo - la Personne et le Mythe dans le monde Mélanésien*, Paris, Gallimard.

LÉVI-STRAUSS, C. (org.).

- 1977 *L'Identité*, Paris, Bernard Grasset.

LÉVY-BRUHL, L.

1927 *L'Âme primitive*, Paris, Félix Alcan.

LUKES, S.

1985 "Conclusion", in CARRITHERS, M. (org.), *The category of the person – Anthropology, philosophy, history*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 282-303.

MAUSS, M.L.,

1929 "Le nom et la personne", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Paris, XXIX (2):124-127.

1950 *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

MEYERSON, I.

1973 "Préface", in MEYERSON, I.(org.), *Problèmes de la personne*, Paris, Mouton, pp. 7-10.

SANTOS, L.G. dos

1989 *Tempo de ensaio*, São Paulo, Companhia das Letras.

SEEGER, A., DA MATTA, R. & CASTRO, E.B.V. de

1979 "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", *Boletim do Museu Nacional*, 32:2-19, Rio de Janeiro.

VERNANT, J.

1973 "Aspects de la personne dans la religion grecque", in MEYERSON, I. (org.), *Problèmes de la Personne*, Paris, Mouton, pp. 23-37.

1987 "L'individu dans la cité", in VEYNE, P., *Sur l'individu*, Paris, Seuil, pp. 20-37.

VEYNE, P.

1978 *Comment on écrit l'Histoire*, Paris, Seuil.

1987 "L'individu atteint au coeur par la puissance publique" in VEYNE, P. *Sur l'Individu*, Paris, Seuil, pp. 7-19.

ABSTRACT: The “*notion de personne*” is certainly one of the most recurring categories in the conceptual frame of social and cultural anthropology, but we use to forget the great number of problems underlying this notion, as well as that its specific sense seems to change from author to author. Beginning with Mauss’s classic paper about the issue, this article intends to map some of these problems and ambiguities. To do that it sketches the historical background of the question and tries to present some ways to recover the creative potential of a concept that has always permitted the elaboration of alternative points of view about social and cultural diversity.

KEY WORDS: personhood, “*notion de personne*”, individualism, history of anthropology.

Aceito para publicação em maio de 1995.