

A CONSTRUÇÃO DA PESSOA NAS SOCIEDADES INDIGENAS BRASILEIRAS

Anthony Seeger
Roberto da Matta
E. B. Viveiros de Castro
Museu Nacional — U.F.R.J.

Introdução

Cada região etnográfica do mundo teve o seu momento na história da teoria antropológica, imprimindo seu selo nos problemas característicos de épocas e escolas. Assim, a Melanésia descobriu a reciprocidade, o sudeste asiático a aliança de casamento assimétrica, a África as linhagens, a bruxaria e a política. As sociedades indígenas da América do Sul, após os canibais de Montaigne e a influência Tupi nas teorias políticas do Iluminismo só muito recentemente vieram a contribuir para a renovação teórica da Antropologia.

Deve-se creditar a Robert Lowie e Claude Lévi-Strauss, sem dúvida, a apresentação do pensamento indígena sul-americano ao circuito conceitual mais amplo da disciplina. E em termos de etnografia — se excetuarmos Curt Nimuendaju — é apenas após a Segunda Guerra que começam a surgir estudos descritivos mais detalhados de sociedades tribais brasileiras; e apenas mais recentemente que se inicia a elaboração teórica deste material. Ou seja, apenas mais recentemente o foco do problema se desloca de categorias mais abrangentes, referidas à sociedade nacional brasileira de um lado e ao «Índio» enquanto categoria genérica de outro, para o estudo de sociedades tribais específicas, quando o foco não é mais a discussão do lugar do índio (junto com o negro e com o branco, na hierarquia do universo nacional), mas — isso sim — a posição daquela sociedade tribal como uma realidade dotada de unidade.

Hoje, pode-se dizer que a etnologia do Brasil já alcançou certa maturidade, desenvolvendo teorias e problemáticas originais, e dialogando em nível mais abstrato com as questões introduzidas na Antropologia pelas sociedades africanas, polinésias e australianas. O objetivo do presente trabalho é salientar as contribuições que a etnologia dos grupos tribais brasileiros está fazendo à Antropologia como um todo. De modo particular, foca-

lizaremos nossa atenção sobre uma tese que a originalidade das sociedades tribais brasileiras (de modo mais amplo, sul-americana) reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal. Ou, dito de outra forma, sugerimos que a noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia destas sociedades.

Muitas etnografias recentes sobre grupos brasileiros — sejam Jê, Tukano, Xinguanos, Tupi — têm-se detido sobre «ideologias nativas» a respeito da corporalidade: teorias de concepção, teoria de doenças, papel dos fluidos corporais no simbolismo geral da sociedade, proibições alimentares, ornamentação corporal. Os trabalhos de Goldman, Reichel-Dolmatoff, S. e C. Hugh-Jones, J. Kaplan, P. Menget, J. C. Melatti, C. Croker e tantos outros¹ são um bom exemplo desta tendência, que dominou o recém-publicado simpósio sobre Tempo e Espaço Sociais (*Actes du XLIIème Congrès International des Américanistes*, Vol. II) organizado por Joana Kaplan. Isto não nos parece acidental, nem fruto de um *bias* teórico. Tudo indica que, de fato, a grande maioria das sociedades tribais do continente privilegia uma reflexão sobre a corporalidade na elaboração de suas cosmologias. Mais importante ainda, porém, é o fato de que as etnografias mencionadas — e aqui, sim, temos uma escolha teórica, mas guiada pelo objeto — *necessitam* recorrer a estas ideologias da corporalidade para dar conta dos princípios da estrutura social dos grupos; tudo se passa como se os conceitos que a Antropologia importa de outras sociedades — linhagem, aliança, grupos corporados — não fossem suficientes para explicar a organização das sociedades brasileiras. Cremos que, hoje, se pode dizer que a vasta problemática esboçada por Lévi-Strauss nas *Mythologiques* mantém realmente, uma relação profunda com a natureza das sociedades brasileiras; esta problemática não trata apenas de mitos, ilusões e ideologias; trata de princípios que operam ao nível da estrutura social. Esta é a outra tese que vamos defender.

Mas, na verdade, este privilégio da corporalidade se dá dentro de uma preocupação mais ampla: a definição e construção da

(1) Ver bibliografia.

pessoa pela sociedade. A produção física de indivíduos se insere em um contexto voltado para a produção social de pessoas, i. e., membros de uma sociedade específica. O corpo, tal como nós ocidentais o definimos, não é o único objeto (e instrumento) de incidência da sociedade sobre os indivíduos: os complexos de nominação, os grupos e identidades cerimoniais, as teorias sobre a alma, associam-se na construção do ser humano tal como entendido pelos diferentes grupos tribais. Ele, o corpo, afirmado ou negado, pintado e perfurado, resguardado ou devorado, tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas têm da natureza do ser humano. Perguntar-se, assim, sobre o lugar do corpo é iniciar uma indagação sobre as formas de construção da pessoa.

A Noção de Pessoa como Categoria

Não há sociedade humana sem indivíduos. Isto, porém, não significa que todos os grupos humanos se apropriem do mesmo modo desta realidade infra-estrutural. Existem sociedades que constroem sistematicamente uma noção de indivíduo onde a vertente interna é exaltada (caso do Ocidente) e outras onde a ênfase recai na noção social de indivíduo, quando ele é tomado pelo seu lado coletivo; como instrumento de uma relação complementar com a realidade social. É isso que ocorre nas sociedades chamadas «tribais» e é aqui que nasce a noção básica de «pessoa» que queremos elaborar agora.

O conceito de pessoa, como Geertz observou, é uma via real para a compreensão antropológica; num certo sentido, fazer antropologia é «... analisar as formas simbólicas — palavras, imagens, instituições, comportamentos — em termos das quais os homens (*people*) se representam, para si mesmos e para os outros» (Geertz 1976: 224-5). E sabemos, desde Marcel Mauss, que as variações na definição desta «categoria do espírito humano» são enormes, de sociedade para sociedade. Sabemos também, especialmente depois de Louis Dumont, que a visão ocidental da pessoa (do indivíduo) é algo extremamente particular e histórico. Hoje, depois de Mauss e Dumont, Geertz, Lienhardt, Griaule (e depois dos helenistas franceses inspirados por Mauss), tornou-se quase lugar-comum afirmar isto. Levar isto às devidas conseqüências analíticas, porém, é algo mais difícil, como bem o demonstrou Louis Dumont (1966). Por ser

básica e central, a concepção do que seja o ser humano que nós, ocidentais, entretemos, tende a ser projetada, em algum nível, sobre as sociedades que estudamos, com o resultado que as noções nativas sobre a pessoa passam a ser consideradas como «ideologia»; enquanto que nossas pré-concepções, não analisadas, vão constituir a base das teorias «científicas».

Mas, sob esta algo vaga noção — pessoa — se escondem diferenças teóricas importantes, dentro da Antropologia. Em linhas gerais, pode-se dizer que a Antropologia Social, desde Malinowski, tendeu sobretudo a analisar a *personalidade social*, isto é, a pessoa como agregado de papéis sociais, estruturalmente prescritos (e os papéis sendo concebidos como feixes de direitos e deveres).

Já a tradição de Mauss, que foi retomada claramente por Dumont, mas que aparece em autores como Geertz, inclina-se para uma «etnopsicologia» (Carneiro da Cunha 1978: 1), ou uma «etnofilosofia» — ou seja, considera as noções de pessoa enquanto categorias de pensamento nativas — explícitas ou implícitas —; enquanto, portanto, construções culturalmente variáveis.

Na concepção da pessoa como agregado de papéis assume-se, na verdade, um nódulo fixo, por baixo da variação infinita de papéis que os indivíduos, de sociedade para sociedade, ao longo da história, puderam assumir. Este nódulo, é o Indivíduo, em sua concepção ocidental moderna. Já a própria perspectiva «juralista» de Radcliffe-Brown e seus seguidores supunha uma concepção de «direitos e deveres», que seriam assumidos por indivíduos dotados dos mesmos atributos que o pensamento do Ocidente atribui ao Indivíduo. Por isto, a dicotomia Indivíduo/Sociedade vai ser recorrente nas discussões teóricas da Antropologia Social, aparecendo sob vários disfarces: parentesco/descendência (Evans-Pritchard), descendência/filiação complementar, (Fortes), estrutura/*communitas* (Turner), estrutura social/organização social (Firth). Desde que Malinowski marcou os Trobriandeses com a oposição *mother-right* vs. *father-love*, e que Radcliffe-Brown definiu o avunculado a partir de uma oposição entre o direito e o afeto, o jurídico e o optativo, o obrigatório e o espontâneo (Radcliffe-Brown, (1924) 1973), foram legião, na Antropologia, as dicotomias e análises dicotômicas da estrutura social em termos de uma polarização entre o social e o individual, o normativo e o espontâneo, o jurídico e o sentimen-

tal. Todas as análises das sociedades «unilineares» entram neste modelo. Ao nível das concepções da pessoa, esta tendência vai assumir um indivíduo dividido, dual — um pouco segundo a velha dualidade durkheimiana entre corpo e alma, indivíduo e sociedade. Vale notar ainda que, mesmo aqueles que buscaram reagir ao idealismo e formalismo da escola inglesa «clássica», como Firth e Leach, terminaram privilegiando a ação individual a estratégia de poder, as opções, as manipulações das normas e papéis) — já a esta altura, as noções nativas de pessoa se desintegravam para dar lugar ao homem abstrato, que agia no interior de estruturas concretas.

A outra tradição — a tradição de Mauss — assume radicalmente o papel *formador* que as categorias coletivas de uma sociedade exercem sobre a organização e prática concretas desta sociedade. Assume, ainda, a impossibilidade de se tomarem noções particulares, como a de Indivíduo, na compreensão de outros universos sócio-culturais. Ao trabalhar sobre e com as «categorias nativas», faz uma opção epistemológica que nos parece definir a especificidade da Antropologia. Tomar a noção de pessoa como uma categoria é tomá-la como instrumento de organização da experiência social, como construção coletiva que dá significado ao vivido não se pode simplesmente derivá-la, por dedução ou por determinação, de instâncias mais «reais» da *praxis*; a *praxis*, a prática concreta desta ou daquela sociedade é que só pode ser descrita e compreendida a partir das categorias coletivas (e tomamos aqui algo da posição de Sahlins, 1976). E tomar a categoria «pessoa» como focal é o resultado de várias opções: deriva da necessidade de se criticarem os pré-conceitos ligados à noção de Indivíduo que informam muitas das correntes antropológicas; deriva da percepção de que o termo «pessoa» é um rótulo útil para se descreverem as categorias nativas mais centrais — aquelas que definem em que consistem os seres humanos — de qualquer sociedade; e deriva da constatação de que, na América do Sul, os idiomas simbólicos ligados à elaboração da pessoa apresentam um rendimento alto, contrariamente aos idiomas definidores de grupos de parentesco e de aliança.

Ora, a tradição que identificamos na Antropologia Social é a que gerou a imensa maioria dos conceitos clássicos da análise antropológica da organização social: linhagem, grupo de descendência, aliança de casamento, grupo corporado. Foi ela também uma das que assumiu muito claramente uma dicotomia

entre as «idéias nativas» e «o que realmente acontece» (i. e. as idéias do antropólogo). Como veremos, as realidades indígenas sul-americanas parecem resistir à aplicação dos conceitos mencionados, sugerindo a produção de novos modelos analíticos. Tal resistência, porém, — este é nosso argumento — se deve justamente à impossibilidade de se trabalhar com a dicotomia também referida. Isto levanta, é claro, a suspeita de que a posição aqui defendida — e que inserimos na segunda tradição (a de Mauss e Dumont, e Geertz) — padece de um «idealismo». Acusação que foi levantada contra os etnólogos americanistas, e que estes passaram adiante para os índios.

As Sociedades Indígenas Brasileiras: Seu Idealismo

Joana Kaplan, abrindo um simpósio sobre «Tempo Social e Espaço Social nas Sociedades Sul-Americanas» no XLII Congresso de Americanistas-1976, chama a atenção para a dificuldade de se aplicarem os conceitos clássicos da Antropologia na análise da organização social das sociedades sul-americanas; nosso problema, diz ela, é achar uma linguagem para exprimir os fenômenos constatados (entre eles, a própria dificuldade mencionada). Fundamentalmente, os conceitos antropológicos que procuram definir a estrutura dos grupos sociais e da inter-relação entre os grupos — corporação, descendência, afinidade — não dão conta dos traços estruturais das sociedades deste continente. Diz então Kaplan: «Por isso, nós sul-americanistas somos freqüentemente acusados de idealismo por nossos colegas africanistas (ou de outras partes do mundo), mais materialistas e 'empiricamente' orientados. Mas, se somos idealistas, é apenas porque os ameríndios que estudamos são também idealistas no que diz respeito à ordenação de suas sociedades. Devemos encarar este fato e sustentá-lo» (Kaplan 1977: 9-10).

Não é fácil sustentá-lo, ainda mais porque a América do Sul vem conhecendo uma série de estudos resolutamente colocados no polo epistemológico oposto: a ecologia cultural, que procura dar conta de fenômenos como autoridade política, guerra, organização cerimonial, tabus alimentares, etc., em termos de respostas adaptativas a dadas condições da relação tecnologia/ambiente (ver Carneiro 1961 Meggers 1977, Gross 1975, Ross 1978). Embora seja indubitável que os estudos de ecologia iluminem muitos dos mecanismos de organização social das tribos sul-americanas,

estão sujeitos a todos os vícios inerentes a explicações reducionistas e hiperdeterministas. Sobretudo, não são capazes de gerar conceitos antropológicos para a descrição e a comparação dos fenômenos de organização social. Muitos dos traços recorrentes das sociedades do continente — pequeno número de membros, prevalência de sistemas cognáticos, ausência de grupos corporados que controlem o acesso a recursos materiais escassos, divisão do trabalho, etc. — podem ser correlacionados com a ecologia da floresta tropical ou do cerrado. Outras coisas, porém — e sobretudo as variações entre os grupos no mesmo ambiente — escapam ao modelo ecologista. Neste modelo, a sociedade é parte da Natureza; para os «idealistas», a Natureza é uma região dentro de uma cosmologia socialmente mantida e organizada.

Kaplan lembra, no trabalho citado, que «seja na África ou na América do Sul, estaremos sempre, de uma forma ou de outra, em algum nível, tratando com conceitualizações que nossos informantes impõem sobre o universo». (1977: 10). A questão, é que as conceitualizações «africanas» (ou melanésias, etc.) foram reificadas pela Antropologia — o totem, o mana, o tabu, a linhagem, a bruxaria vs. a feitiçaria, o grupo corporado — e alquimizadas em conceitos científicos, universais, em normas, diante das quais tudo, ou era encaixado à força, ou era considerado anômalo e desviante (aí, a ecologia podia ser acionada para explicar). A história recente da etnologia sul-americana é muito isto: como forçar o material a entrar nos modelos antropológicos, e/ou como explicar as anomalias. Assim, Murdock apelidou os sistemas sociais sul-americanos de «quasi-linhagens» (Murdock 1960), enquanto Nimuendaju foi criticado pela facilidade com que encontrava formas elaboradas de descendência e de prescrições matrimoniais aonde tais coisas não existiam. A caracterização dos Mundurucu como «fortemente patrilineares» por Murphv foi criticada por simplificar uma realidade bem mais complexa (Ramos 1974). O que fazer com sociedades com terminologia de parentesco Crow-Omaha que não se dividem em grupos unilineares, e com metades que não prescrevem casamentos (Jê)? Com uma sociedade de linhagens na qual 50% da população não pertence a linhagem nenhuma (Sanumá)? Com sociedades aonde as noções de grupo e corporação não atuam crucialmente em termos de controle de recursos materiais, mas — quando existem tais grupos — em termos de recursos simbólicos (inúmeros exemplos)?

Todos estes debates, que se centraram de modo mais específico sobre o uso dos conceitos de linhagem e descendência (e também no de aliança) sobre o material sul-americano, terminam por enfatizar um «traço» muito típico das sociedades do continente: elas seriam «fluida», «flexíveis», abertas «à manipulação individual». Esta caracterização é curiosa e complexa: ela se insere, inegavelmente, num movimento geral da Antropologia, em reação às tipologias juristas de Radcliffe-Brown e sucessores — «descoberta» dos sistemas cognáticos, ênfase sobre a manipulação das normas pelos atores, desvios sistemáticos entre «modelo nativo» e *praxis*, explicados em termos de relações de poder. Desta forma, o material sul-americano seria um campo privilegiado para advogar em favor desta reação. Não devemos esquecer, porém, que as questões da «flexibilidade» e da «manipulação individual» surgiram a partir do próprio material africano, em sociedades de linhagem (Evans-Pritchard 1951, Forde 1950), de forma que a hipótese da abundância de recursos como favorecendo a flexibilidade não se sustenta (os flexíveis Nuer não vivem no paraíso terrestre). Por outro lado, noções como as de «fluidez», «flexibilidade», etc., são conceitos *negativos*, em relação a uma *norma*. Resta por desenvolver o aspecto positivo desta «não-normalidade» sul-americana — isto é, elaborar conceitos que dêem conta do material sul-americano em seus próprios termos, evitando os modelos africanos, mediterrâneos ou melanésios.

A necessidade de se construírem modelos próprios à sociedades sul-americanas começa a se generalizar entre os americanistas. Recentemente, Albert e Menget (s/d) observaram que os trabalhos etnográficos recentes sobre a América do Sul indicaram que as sociedades dali não entram «no quadro tipológico tradicional da etnologia, orientada por uma perspectiva substancialista», por apresentarem certas propriedades sócio-ideológicas, entre as quais «... a grande fluidez dos grupos sociais e a presença constante de um simbolismo complexo impossível de ser reduzido a um simples reflexo ideológico de uma ordem mais fundamental» (p. 1). Em seguida, resumem uma posição que começa a se generalizar: «Assim, abstrair destas formas de organização social o discurso do parentesco, como sendo um operador sociológico autônomo, que funcionaria recortando unidades sociais discretas a partir de redes de interações produtivas genealogicamente fundadas, nos parece arbitrário, etnocêntrico... e inútil. As unidades sociais desta área cultural são, do ponto de

vista de sua permanência, *comunidades de propriedades simbólicas* que articulam sistemas de identidade social, antes de serem coletividades econômica ou juridicamente solidárias. As transações sociais efetivas... só podem ser entendidas como um sistema de categorias que distribui as identidades sociais, as quais são realizações conjunturais deste sistema» (pps. 2-3). Vê-se aqui que dois pontos são salientados: a «fluidez» dos grupos sociais e a dominância do simbólico da definição da *estrutura social* das sociedades indígenas do continente. Talvez se possa dizer que esta «fluidez», esta «flexibilidade», tantas vezes apontada pelos etnógrafos, é simplesmente o resultado da aplicação de modelos inadequados, modelos justamente que não consideram a dimensão categorial-simbólica como formadora da *praxis*. Esta focalização errada — buscam-se grupos, encontram-se categorias de pessoas; buscam-se recursos escassos, encontram-se penas de arara, distintivos cerimoniais e espíritos — sugere ou uma importação indevida de modelos ou um empirismo sociologizante que define a organização social como uma questão de gente de carne e osso se movimentando.

Assim, em vez de nos perguntarmos sobre a ausência de um sistema de descendência Nuer (ou Romano), deveríamos voltar nossa atenção para aquilo que é característico das sociedades indígenas sul-americanas. Sugerimos aqui que as noções ligadas à corporalidade e construção da pessoa são algo básico. Isto não é «idealismo». «Linhagem» e «clã» não são mais reais que a idéia de que os corpos são fabricados apenas pelo sêmen. Todas estas idéias são princípios de organização social. Como os que operam na América do Sul são diferentes dos que operam na África (na África dos antropólogos), surgem como simples «idéias» ou «símbolos». Mas são princípios, que operam e informam a *praxis*. Nossa tese, portanto, é que a fluidez social sul-americana bem pode ser uma ilusão; que as sociedades do continente se estruturam em termos de idiomas simbólicos que — esta é a diferença para com os símbolos africanos, europeus, etc. — não dizem respeito à definição de grupos e à transmissão de bens, mas à construção de pessoas e à fabricação de corpos.

A. Noção de Pessoa na América Indígena: Corporalidade e Sociedade

Reflexões sobre o papel do corpo como matriz de significados sociais, e objeto de significação social, aparecem na obra

de alguns antropólogos contemporâneos, como Victor Turner (o pólo corpóreo-sensorial de toda metáfora ritual; 1967, 1974), Mary Douglas (a experiência social lança mão dos processos corporais para tornar-se pensável; 1970, 1976) e C. Lévi-Strauss (as qualidades sensíveis, e a experiência do corpo, como operadores de um discurso social; 1962, 1966, 1967). Apesar das inúmeras diferenças entre estes autores, há algo em comum: a corporalidade não é vista como experiência infra-sociológica, o corpo não é tido por simples suporte de identidades e papéis sociais, mas sim como instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas; o corpo é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento.

Na maioria das sociedades indígenas do Brasil, esta matriz ocupa posição organizadora central. A fabricação, decoração, transformação e destruição dos corpos são temas em torno dos quais giram as mitologias, a vida cerimonial e a organização social. Uma fisiologia dos fluidos corporais — sangue, sêmen — e dos processos de comunicação do corpo com o mundo (alimentação, sexualidade, fala e demais sentidos) parece subjazer às variações consideráveis que existem entre as sociedades sul-americanas, sob outros aspectos.

Assim, entre os Jê do Brasil Central, o dualismo básico entre esfera doméstica (periferia da aldeia) e esfera público-cerimonial (centro da aldeia) é basicamente uma oposição complementar entre o domínio estruturado em termos de uma lógica da substância física (produção de indivíduos, de alimentos, associação por laços de substância) e o domínio estruturado em termos de relações de nominação ou classe de idade, relações que «negam» os laços de substância. O corpo humano, entre os Jê, parece dividido da mesma forma: aspectos internos, ligados ao sangue e ao sêmen, à reprodução física e aspectos externos, ligados ao nome, aos papéis públicos, ao cerimonial — ao mundo social, enfim (expressos na pintura, ornamentação corporal, canções) (ver Da Matta 1976; Seeger 1974, 1975a; Melatti 1976).

Entre os grupos do Alto Xingu, a importância das substâncias naturais e dos processos fisiológicos também é evidente. Ali também se encontra algo como a «comunidade de substância» Jê; ali, uma vez que não se encontram grupos cerimoniais nem uma nominação tão elaborados como os do Jê, a matriz corporal atinge um rendimento sociológico elevado. A noção de doença (e o xamanismo associado) na base do sistema cerimonial xinguno,

sistema este que constitui o nível mais amplo de integração da aldeia. A fabricação do corpo dos adolescentes na reclusão pubertária envolve também um elaborado discurso sobre o corpo (eméticos, escarificação, restrições sexuais), (Viveiros de Castro 1977, Gregor, 1977).

Os Tukano do Rio Negro oferecem um claro exemplo do uso de um simbolismo corpóreo-sexual para pensar a sociedade e o cosmos (Reichel-Dolmatoff 1968); a relação com a vida, com o ecossistema, é pensada como um circuito de energia sexual que passa pelo homem. Por outro lado, a sociedade Tukano é uma das poucas que apresenta algo como as linhagens clássicas — grupos que controlam áreas e recursos econômicos. Estas linhagens, no entanto, (Goldman 1977, Bidou 1977, C. Hugh-Jones 1977) são conceitualizadas em termos de transmissão da substância física e da substância espiritual, numa dialética da exogamia e do sangue (feminino), da continuidade da linhagem e do sêmen (patrilinear); ambos os sexos contribuem com aspectos espirituais e físicos na fabricação da pessoa. Mais ainda, a estrutura clânica hierarquizada dos Tukano assenta em mitos de criação cuja linguagem fisiológica (nascimento, gestação, corpo partido da cobra fálico-uterina) ressoa por toda a cosmologia Tukano: na casa, na caça, no mito, no espaço.

As sociedades Jê, xinguana e Tukano são muito diferentes entre si; o lugar da corporalidade, em cada uma delas, é infletido por estas diferenças (ecológicas, de organização social, cosmológicas). Mas existem linhas de força ideológicas que indicam uma base comum — justamente a ênfase na corporalidade. Há todo um complexo sul-americano de restrições/prescrições sexuais e alimentares que não têm merecido a atenção comparativa devida, nem considerado em sua importância enquanto estruturador da experiência e organização social. Os mesmos princípios básicos parecem estar operando, neste complexo, nas várias sociedades: uma ordenação da vida social a partir de uma linguagem do corpo (que, em muitas delas, se desdobra em uma linguagem do espaço); a *couvade*, os resguardos por doença ou morte, as reclusões, o luto — todos estes momentos acionam o corpo segundo regras estruturais bastante consistentes e recorrentes.

A natureza exata dos laços de substância física que ligam os indivíduos, as teorias nativas sobre a procriação e a transmissão de substância, eis algo que só recentemente começa a ser explorado pelos etnógrafos; não obstante, repetimos que a sócio-lógica

indígena se apoia em uma fisio-lógica, cuja retórica não deixa de ser irônica para aqueles estudiosos do parentesco que, depois de Morgan, vêm tentando se libertar de qualquer substancialismo em seu objeto.

O corpo físico, por outro lado, não é a totalidade de corpo; nem o corpo a totalidade da pessoa. As teorias sobre a transmissão da alma, e relação disto com a transmissão da substância (distribuição complementar de acordo com os sexos, cumulação unifiliativa), e a dialética básica entre corpo e nome parecem indicar que a pessoa, nas sociedades indígenas, se define em uma pluralidade de níveis, estruturados internamente. Tendo como foco de «dispersão teórica» os grupos Jê, um certo dualismo da identidade humana tende a surgir em várias sociedades. Este dualismo, geralmente associado a polaridade homens/mulheres, vivos/mortos, crianças/adultos é, em sua versão mais simples, reduzido a um feixe de oposições cuja matriz é: individual (sangue, periferia da aldeias, mundo cotidiano) *versus* coletivo ou social (alma, nome, centro, vida ritual). O ponto a ser enfatizado é que o *corpo* é o *locus* privilegiado pelas sociedades tribais da América do Sul, como a arena ou o ponto de convergência desta oposição. Ele é o elemento pelo qual se pode criar a ideologia central, abrangente, capaz de, nas sociedades tribais Sul Americanas, totalizar uma visão particular do cosmos, em condições histórico-sociais específicas, onde se pode valorizar o homem, valorizar a pessoa, sem reificar nenhum grupo corporado (como os clãs ou linhagens) o que acarretaria a constituição de uma formação social radicalmente diversa.

Parece que a fabricação da pessoa na América indígena aciona, de fato, oposições polares; mas a natureza da relação entre os polos, entretanto, está longe de ser estática, ou de simples negação *versus* complementariedade, em outras palavras, a velha oposição Natureza/Cultura, subjacente sem dúvida aos grupos sul-americanos (graças sobretudo aos Jê) e que se exprime nestes dualismos, deve ser totalmente repensada.

Para sociedades como os Tukano, por exemplo, a dominância de um plano sobrenatural estabelece uma mediação entre Natureza e Cultura que praticamente chega a dissolver a antinomia. No caso dos Jê, os processos de comunicação entre um domínio e outro devem ser examinados para evitarmos cair em um formalismo protocolar.

Não se trata de uma oposição entre o homem e o animal realizada longe do corpo e ao longo de categorias individualizantes, onde o natural e o social se auto-repelem por definição, mas de uma dialética onde os elementos naturais são domesticados pelo grupo e os elementos do grupo (as coisas sociais), são naturalizados no mundo dos animais. O corpo é a grande arena onde essas transformações são possíveis, como faz prova toda a mitologia sul-americana que deve, agora, ser relida como histórias com um centro: a idéia fundamental de corporalidade.

A continuidade física e a continuidade social, na América indígena, escolheram outro caminho que o grupo corporado perpétuo, que controla o poder produtivo e reprodutivo de seus membros. Assim, a genealogias são pouco importantes, comparativamente a outras partes do mundo; o tempo social não é o tempo genealógico; a negação do tempo, objetivo de todas as culturas, se executa aqui por outras vias que as da descendência e da herança. Igualmente, as sociedades da América do Sul não concebem a si mesmas como entidades político-jurídicas; a estrutura lógica da sociedade reside num plano cerimonial ou metafísico, (Kaplan 1977, p. 391) — aonde as concepções de nome e de substância, de alma e de sangue, predominam sobre uma linguagem abstrata de direitos e deveres.

A visão da estrutura social que a Antropologia tradicional nos legou é a de um sistema de relação entre grupos. Esta visão é inadequada para a América do Sul. As sociedades indígenas deste continente estruturaram-se em termos de categorias lógicas que definem relações e posições sociais a partir de um idioma de substância. Mais importante que o grupo, como entidade simbólica, aqui é a pessoa; mais importante que o acesso à terra ou as pastagens, é aqui a relação com o corpo e com os nomes. Se o idioma social Nuer era «bovino», estes aqui são «corporais».

Tudo neste trabalho conduz à sugestão de elaborar a noção de *corporalidade* não só como uma categoria fundamental das sociedades sul-americanas, mas também como um conceito básico que provavelmente nos permitirá interpretar certos papéis sociais como o de *chefe, bruxo, cantador e xamã*.

Elaboremos esse ponto.

Sabemos como o corpo é destotalizado nas sociedades tribais da América do Sul, com atribuição de valores mais ou menos sociais a certas partes ou órgãos do corpo que estão servindo aqui como um idioma francamente social. Assim, os meninos, pres-

tes a se transformarem em homens (serem sociais), devem ter seus lábios e orelhas furadas. É essa 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 coletiva, social e natural. Quando tal trabalho se completa, o homem está completo, sintetizando os ideais coletivos de manter a individualidade, tal como nós a concebemos, reforçando a coletividade e a complementariedade com ela.

Mas o que ocorre quando tal equilíbrio não é realizado, ou quando uma dada pessoa se recusa (por várias razões) a manter esse balanço entre os requerimentos pessoais (que conduzem na trilha da vertente mais individualizadora) e as demandas coletivas?

É aqui, suponho, que se abre o espaço onde surge o bruxo, o xamã, o cantador e o líder tribal. Pois é nestes papéis sociais que o sistema tribal recupera e constroeu algo parecido com o nosso indivíduo: a pessoa fora do grupo, refletindo sobre ele e, por isso mesmo, sendo capaz de modificá-lo e guiá-lo. É, assim, na área destes papéis que surge uma região liminar, onde as pessoas podem expressar o seu profundo desacordo com o grupo (como ocorre com os bruxos) e a sua contribuição ao patrimônio deste grupo, como acontece com os chefes e cantadores, que podem criar e inventar novos modos de ação que a coletividade decide incorporar. De fato, todas as narrativas míticas situam sistematicamente tais figuras de heróis fora do mundo. Pessoas que por um motivo ou outro, freqüentemente um acidente, foram colocadas fora da aldeia e ali no mundo da natureza e em contato com sua substância física, encontraram alguma entidade natural (ex. um animal) que lhes salva a vida e lhes ensina uma nova técnica, básica para a sobrevivência de seu grupo social. Na América do Sul não teríamos renunciadores clássicos, como ocorre na Índia, mas teríamos claramente os papéis e os espaços onde os impulsos internos das pessoas podem se manifestar. Acreditamos que tais espaços sejam individualizados, e que neles, uma aproximação do indivíduo tal como o concebemos poderá aparecer. A sugestão é, pois, a de estudar esses papéis, tradicionalmente problemáticos na etnologia sul-americana, como estados onde uma vertente individualizada da pessoa pode surgir, ficando colocado de modo mais ou menos claro, uma oposição entre a coletividade e o líder (ou herói, ou bruxo, ou cantador) que assim pode dialogar com ela em condições altamente dramáticas e criativas.

Conclusão

Em primeiro lugar, sublinhariamos a necessidade de uma análise comparativa em nível amplo sobre o simbolismo corporal como linguagem básica da estrutura social dos grupos sul-americanos, em articulação com outras perspectivas: espaço social e tempo social. Em segundo lugar, lembrariamos novamente a necessidade de se tomar o discurso indígena sobre a corporalidade e a pessoa como informador da *praxis* social concreta e única via não-etnocêntrica de inteligibilidade desta *praxis*. Uma localização na noção de pessoa, e na corporalidade como idioma focal, evita ademais os cortes etnocêntricos em domínio ou instâncias sociais como «parentesco», «economia», «religião».

É necessário recordar que a abordagem aqui proposta é limitada em seus objetivos. Como se verá neste simpósio, outras questões referentes às sociedades indígenas, que o tomam como sociedade no interior da sociedade nacional, escapam do presente esforço. Tudo que sugerimos aqui, na verdade, é a possibilidade de se repensar a Antropologia com os olhos dos índios brasileiros, em vez de olhá-los com os olhos dos Nuer, dos Trobriandeses ou dos Crow.

Bibliografia

- Albert, B. e Menget, P. — s/d. — «L'Idéologie de la Reproduction Sociale dans les Societes des Basses Terres Sud-Americaines.» Esquisse du thème central pour le no. 1 des «Cahiers d'études américaines» Laboratoires d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, Université Paris X. Nanterre.
- Bidou, P. — 1977 — «Naître et être Tatuyo», trabalho apresentado no simpósio «Social Time and Social Space in Lowland Southamerican Societies», J. Kaplan (org.). In: *Actes du XLII^e Congrès des Américanistes*, (1976), vol. II. Paris: Societé des Américanistes.
- Carneiro, R. — 1961 — «Slash-and-burn cultivation among the Kuikuru and its implications for cultural development in the Amazon basin». In: Gross, D. (org.), *Peoples and Cultures of Native South America*. New York. Doubleday.
- Carneiro da Cunha, M. M. — 1978 — *Os Mortos e os Outros*, São Paulo: Hucitec.

- Clastres, P. — 1972 — *Chronique des Indiens Guayaki*. Paris: Plon.
- Crocker, J. C. — 1967 — *The Social Organization of the Eastern Bororo*. Tese de doutoramento não-publicada, Harvard University.
- Da Matta, R. — 1976 — *Um Mundo Dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes.
- Douglas, M. — 1970 — *Natural Symbols*. London: The Cresset Press.
- 1976 — *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva.
- Dumont, L. — 1966 — *Homo Hierarchicus*. Paris: Gallimard.
- Evans-Pritchard, E. E. — 1951 — *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford: The Clarendon Press.
- Forde, D. — 1950 — «Double Descent Among the Yako.» In Radcliffe-Brown and Forde, *African Systems of Kinship and Marriage*. London: Oxford University Press.
- Geertz, C. — «From the native's point of view: on the nature of anthropological understanding.» In: Basso, K. H. e Selby, H. A. Corgs (org.) *Meaning in Anthropology*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Goldman, I. — 1963 — *The Cubeo: indians of the northwest Amazon*. Urbana: The University of Illinois Press.
- 1977 — *Time, Space and descent: the Cubeo example*, trabalho apresentado no simpósio «Social Time and Social Space in Lowland Southamerican Societies», J. Kaplan (org.) In: *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes* (1976), vol. II. Paris: Societé des Americanistes.
- Gregor, T. — 1977 — *Mehinaku: the drama of daily life in a Brazilian Indian village*. Chicago: Chicago University Press.
- Gross, D. — 1975 — «Protein capture and cultural development in the Amazon basin». *American Anthropologist* vol. 77, n.º 3.

- Hugh-Jones, C. — 1977 — «Skin and soul: the round and the straight. Social time and social space in Pira-Paraná society», trabalho apresentado no simpósio «Social Time and Social Space in Lowland Southamerican Societies», J. Kaplan (org.) In: *Actes du XLII^e Congrès International des Americanistes* (1976) vol. II. Paris: Societé des Américanistes.
- Hugh-Jones, S. — 1974 — Male Initiation and Cosmology among the Barasana Indians of Vaupés Area of Colombia. Tese de doutoramento não-publicada, University of Cambridge.
- Kaplan, J. — 1977 — «Orientation for paper topics» e «Comments» ao simpósio «Social Time and Social Space in Lowland Southamerican Societies», J. Kaplan (org.). In: *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes* (1976), vol. II. Paris: Societé des Américanistes.
- Lévi-Strauss, C. — 1962 — *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon.
 1966 — *Le Cru et le Cuit*. Paris: Plon.
 1967 — *Du Miel aux Cendres*. Paris: Plon.
- Meggers, B. — 1977 — *Amazônia, a ilusão de um paraíso*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Melatti, J. C. — 1976 (1968) — «Nominadores e genitores: um aspecto fundamental do dualismo Krahó». In: Schaden, E. (org.), *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.
- Menget, P. — 1976 — *Aux Nom des Autres: la classification des relations sociales chez les Txicão (Brésil)*. Tese de 3eme cycle. Université de Paris (Nanterre).
- Murdock, G. P. — 1960 — «Cognatic Forms of Social Organization» In: Bohannan and Middleton (eds.) *Kinship and Social Organization* (org.) Garden City: The Natural History Press.
- Radcliffe-Brown, A. R. — 1973 (1924) — «O Irmão da Mãe na África do Sul» cap. 1 de *Estrutura e Função da Sociedade Primitiva*. Petrópolis: Vozes.

- Ramos, A. R. — 1974 — «Mundurucu: mudança social ou falso problema». Brasília: Fundação Universidade de Brasília, série Antropologia n.º 10.
- Reichel-Dolmatoff, G. — 1968 — *Desana: simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Universidade de los Andes e Editorial Revista Colombiana Ltda.
- Ross, E. — 1978 — «Food taboos, diet, and hunting strategy: the adaptation to animals in Amazon cultural ecology». *Current Anthropology*, vol. 19, n.º 1.
- Sahlins, M. — 1976 — *Culture and Practical Reason*. Chicago: Chicago University Press.
- Seeger, A. — 1974 — *Nature and Culture and its Transformations in the Cosmology and Social Organization of the Suyá, a Gê-speaking Tribe of Central Brasil*. Tese de doutoramento (a sair), The University of Chicago.
- 1975a — «The Meaning of Body Ornaments: a Suyá Example» *Ethnology* n.º 3, vol. 14.
- 1975b — «By Gê out of Africa: ideologies of conception and descent», trabalho apresentado no 74th Annual Meeting of the American Anthropological Association: mimeo.
- Turner, T. — 1969 — Tchikrin: a Central Brazilian tribe and its symbolic language of bodily adornment». *Natural History*, 78.
- Turner, V. — 1967 — *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press.
- 1974 (1969) — *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes.
- Viertler, R. B. — 1976 — *As Aldeias Bororo. Alguns Aspectos de sua Organização Social*. São Paulo: Col. Museu Paulista, Série de Etnologia, vol. 2.
- Viveiros de Castro, E. B. — 1977 — *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingü: os Yawalapiti*. Dissertação de mestrado não-publicada, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.