

Por uma antropologia do sujeito: da Pessoa aos modos de subjetivação

Sônia Weidner Maluf Este artigo expõe uma reflexão em torno da centralidade do sujeito para uma (UFSC) abordagem antropológica do contemporâneo¹.

Para além do sujeito social como objeto da pesquisa antropológica, a discussão feita aqui sugere que este seja tomado também em sua dimensão conceitual e analítica, como categoria analítica e como paradigma central e estratégico para uma abordagem antropológica do contemporâneo². A discussão sobre conceitos em geral é uma atividade mais apropriada à filosofia do que à antropologia, cujas transformações conceituais, teóricas e metodológicas estão sob o crivo de sua permanente desconstrução pelo campo. Minha proposta aqui é de buscar efetuar o trabalho que propõe Foucault para a filosofia, um trabalho de transformação, ou seja de mediação entre aquilo que se convencionou como tradição teórica da disciplina e os novos ares trazidos tanto pela fricção teórica dentro e fora desta, quanto pelo desafio colocado pelas novas configurações sociais e políticas do contemporâneo – ou por novos modos de encarar essas configurações. As reflexões que exponho são provocadas por essa permeabilidade da antropologia e da teoria e dos conceitos antropológicos ao mundo.

Meu argumento em favor de uma antropologia do sujeito se desenrola a partir de: 1º) mobilizar criticamente os paradigmas clássicos da antropologia (fazendo um pouco o esforço de uma leitura a contrapelo dos autores clássicos, com ênfase na produção francesa; 2º) colocar em diálogo as diversas subáreas de nossa disciplina (o que nos obriga a repensar o chamado grande divisor, que no caso da antropologia brasileira incide centralmente, mas não só, na relação entre antropologia das chamadas sociedades complexas e etnologia indígena; 3º) estabelecer conexões com as contribuições de outros campos do conhecimento que têm pensado, de forma mais central, o sujeito, assumindo sua impureza epistemológica (aqui a dificuldade é um pouco maior, pois implica em romper a relativa imunização da antropologia em relação a possíveis contaminações de outros campos do conhecimento que

poderiam ameaçar a nossa *communitas*; e 4º) pensar tópicos para uma antropologia do sujeito e suas implicações metodológicas.

Mas antes, um parênteses: o título do artigo traz ao mesmo tempo uma negação e uma afirmação. O enunciado “por uma antropologia” sinaliza que não existe uma antropologia do sujeito; e a locução “do sujeito” sinaliza que este teria uma existência. O desenrolar do meu argumento vai, senão inverter os sinais, atenuar um tanto o que pode ser lido como uma assertiva. Inicialmente porque, como eu vou discutir adiante, o sujeito está presente, mesmo que na maior parte das vezes de forma espectral, em diversos estudos antropológicos contemporâneos.

Autoras como Sherry Ortner (1996) e Henrietta Moore (1999), em perspectivas diferentes, têm chamado a atenção para a falta de uma elaboração antropológica sobre o sujeito e para a inexistência de uma teoria do sujeito na antropologia. Sherry Ortner articula a discussão sobre sujeito com o tema da agência³ (que ela propõe como um paradigma central para a antropologia contemporânea). Ela propõe uma retomada do sujeito como centro da teoria social, sem no entanto reinstalar o “universalismo ilusório do ‘homem’” (Ortner 2005:33). Ela tenta mostrar também como alguns autores têm buscado recolocar o sujeito no centro da reflexão, a partir de um olhar para formações culturais alternativas às hegemônicas e para a questão da agência dos sujeitos. Henrietta Moore faz um diálogo denso com a psicanálise e sua teoria do sujeito. É interessante pensar que são duas antropólogas feministas, e que vêm de uma trajetória de crítica do sujeito antropológico hegemônico de dentro da própria antropologia. Ainda para relatar outras esparsas discussões sobre o sujeito na antropologia, eu chamaria a atenção a dois artigos publicados em edição recente da revista *L'Homme* (n. 203-204, vol. 3 de 2012). O artigo de Michel Agier (2012) “Pensar o sujeito, observar a fronteira”, em que propõe uma discussão sobre o sujeito como uma forma de descentramento da antropologia e de relativização do conceito de identidade. E o interessante artigo de Étienne Balibar (2012), “A inencontrável humanidade do sujeito moderno: a universalidade ‘cívico-burguesa’ e a questão das diferenças antropológicas”, que tenta mostrar como uma análise das diferenças antropológicas permite recolocar a questão da relação entre o universal e o sujeito moderno. Encontrei em Balibar uma proposta de articulações e diálogos teóricos muito semelhantes aos que tenho feito em relação ao sujeito na antropologia, principalmente com a teoria feminista.

Certamente a emergência da crítica feminista e pós-colonial a partir dos anos 70 (fora e dentro da antropologia) teve efeitos sobre a antropologia. Um desses desdobramentos refere-se à questão do método, especialmente sintetizada nas críticas epistemológicas que buscam resituar, contextualizar ou localizar os sujeitos do saber antropológico. Grande parte da discussão antropológica sobre o sujeito refere-se à questões metodológicas e éticas sobre a relação dos/as antropólogos/as com seus sujeitos de pesquisa.

No entanto, mesmo com essas críticas mais recentes, o campo antropológico tem resistido a uma abordagem sistemática, teoricamente densa e conceitualmente consistente em torno do sujeito.

No campo da antropologia das sociedades modernas e contemporâneas, o sujeito (empírico e conceitual) tem sido em geral situado no interior da configuração individualista moderna, e muitas vezes reduzindo a esta – sujeito e indivíduo sendo tomados como duas faces da mesma moeda, cunhada pela abordagem das representações sociais.

Assim como alguns campos que tradicionalmente pensaram o sujeito, como a psicanálise, deixam de aparecer como interlocutores interessantes para se tornarem expressões ou versões desse mesmo individualismo. Nessa perspectiva não há como se pensar em um sujeito indígena, ou um sujeito afrobrasileiro, ou mesmo um sujeito imigrante – eles estariam fora da possibilidade de subjetivação. Assim, reivindicar uma antropologia do sujeito, apesar da presença espectral deste, permanece como um projeto interessante no meu ponto de vista.

A segunda inversão que meu parênteses faz é em relação à afirmação de que há um sujeito, presente na locução “do sujeito”.

Se por um lado, nos últimos anos, a temática do Sujeito passou a ocupar o centro das reflexões no campo das teorias sociais e da cultura, provocada em grande parte pelo impacto das teorias feministas e dos estudos pós-coloniais entre outros fatores, por outro lado, o foco dessa crítica social é uma crítica à noção de sujeito, através da ideia de que não há o sujeito. Para as teorias sociais críticas contemporâneas, o sujeito enquanto representante moral e empírico do individualismo moderno, ente unificado, substantivo, prévio à experiência, o sujeito da razão e sua universalidade seria uma ficção política. Entre esses campos críticos, estão os estudos feministas e os estudos pós-coloniais por exemplo, que mostraram o sentido restrito e excludente do sujeito da razão (masculino, branco, ocidental). Tanto a psicanálise (quando separou o sujeito do enunciado e do inconsciente) quanto a linguística estrutural (quando separou a língua e a fala) já haviam enunciado a seu modo que o sujeito não é essa entidade. A questão colocada pelo feminismo foi a de até que ponto seria possível pensar as mulheres a partir desse conceito universalista do sujeito da razão (teóricas feministas colocaram essa questão em diferentes momentos e de diferentes maneiras, e dentro da antropologia as feministas questionaram o , o viés masculino, das pesquisas etnológicas e a invisibilidade das mulheres nesses estudos). Os estudos pós-coloniais questionaram sobre a possibilidade de um sujeito colonizado (pergunta colocada por Franz Fanon em 1952, três anos antes da publicação do texto “A situação colonial”, de Georges Balandier, que discute sobre a impossibilidade de se estudar as sociedades africanas sem levar em conta o contexto colonial). Essa pergunta pode ser desdobrada à possibilidade de um sujeito africano, de um sujeito negro ou de um sujeito indígena, ou seja, pessoas que historicamente estiveram na margem do sujeito da razão, o sujeito de direitos, historicamente excluídas do direito aos direitos. A emergência das diferenças em relação ao universal (emergência para a qual a antropologia também contribuiu e tem contribuído) produziram um deslocamento nos modos de se pensar o sujeito. Um exemplo desse deslocamento é a discussão feita pela filósofa feminista Judith Butler (1990) sobre a ideia moderna de sujeito (e da própria diferença sexual) a partir da crítica a uma metafísica da substância, que pressupõe e naturaliza o sujeito como entidade unificada, substantiva e universal e contrapõe a esta um escrutínio dos modos de constituição desses sujeitos e a dimensão política dessa constituição. Butler propõe um deslocamento da abordagem sobre a dimensão subjetiva da vida política (ou seja, como os sujeitos, instância ontológica dada, constituem a vida social e política) para uma abordagem da vida psíquica do poder, isto é, a dimensão política da constituição de sujeitos, o modo como os sujeitos são constituídos por relações que são também relações de poder – aqui ela está dialogando com uma tradição intelectual que vai de Hegel e Nietzsche, passando por Freud, e chegando a Althusser e Foucault (Butler 1997).

O grande empreendimento dessas teorias sociais críticas contemporâneas não foi o apagamento do sujeito, mas foi a sua rasura⁴. O sujeito como um conceito sob rasura carrega a história de sua própria crítica e desconstrução. Um paralelo contemporâneo é a operação que a antropologia tem feito em relação a conceitos caros ao nosso campo, como grupo social⁵, sociedade⁶, parentesco⁷, identidade⁸, Estado⁹ e mesmo de religião¹⁰. No entanto, se por um lado a teoria social crítica tem mostrado, de forma mais ou menos visível desde pelo menos o final dos anos 50, os limites desse sujeito iluminista universal, o sujeito permanece no centro das reflexões contemporâneas. O grande descentramento provocado tanto pela crítica teórica como também das transformações provocadas pelas novas emergências identitárias, pelos movimentos e lutas sociais, etc., é deslocar o sujeito de sua ontologização essencialista para uma discussão sobre seus modos e regimes de constituição (de subjetivação), para seus agenciamentos e seus diferentes atravessamentos.

O que tomo como sujeito não é redutível à abordagem da noção de Pessoa, essa sim com uma extensa e densa carreira no interior da antropologia, conforme discuto mais adiante. O objetivo é estabelecer tópicos para a elaboração de uma reflexão antropológica sobre os modos e regimes de subjetivação no contemporâneo, pensando o sujeito não apenas como objeto da análise antropológica, mas como categoria analítica e paradigma para uma abordagem antropológica do contemporâneo¹¹.

A reflexão que apresento aqui busca pensar o sujeito a partir da trajetória de sua própria crítica, como conceito sob rasura, capaz de provocar incômodos, deslocamentos, fricções e sobretudo fornecer instrumentos mais adequados a uma apreensão antropológica do contemporâneo. Para isso, venho tentando colocar em pauta um diálogo (tenso) entre 1) os paradigmas antropológicos clássicos da discussão de Pessoa, Indivíduo e corpo, eventualmente numa leitura a contrapelo desses clássicos, ou aquilo que Jacques Derrida exercitava como ler o autor contra ele próprio¹², e 2) a discussão sobre sujeito e modos de subjetivação em parte do pensamento crítico contemporâneo, com ênfase no diálogo com as teorias feministas do sujeito.

Nesse sentido, estas reflexões são ao mesmo tempo um ponto de chegada (em relação ao caminho percorrido através da antropologia da pessoa e das discussões sobre indivíduo e sociedade) e um ponto de partida para pensar uma antropologia do contemporâneo. Vamos ver um pouco desse percurso.

OS PERCURSOS DA ANTROPOLOGIA DA PESSOA

Minha perspectiva em traçar esse percurso da noção de Pessoa na antropologia é uma tentativa de responder antecipadamente uma pergunta: por que o sujeito, se temos a noção de Pessoa? Em primeiro lugar, minha proposição não é de contrapor o sujeito à pessoa (ou ao indivíduo, sua forma moderna), mas de pensar complementarmente essas duas categorias conceituais. Em segundo lugar, no entanto, penso que a noção de Pessoa está por demais impregnada de uma abordagem representacionista, que dá pouco espaço para as práticas, agências, ações, agenciamentos de um lado, e de outro pouco espaço aos modos empíricos de constituição de pessoas, indivíduos e/ou sujeitos, para além da construção ritual da Pessoa (nos estudos de etnologia ameríndia, religiosidades afrobrasileiras, entre outros).

Na Introdução às Atas do Colóquio Internacional sobre a Noção de Pessoa na África Negra, Michel Cartry (1973) avalia a pouca repercussão entre os antropólogos das reflexões de Marcel Mauss sobre o tema, comparadas à receptividade que teve seu ensaio sobre a dádiva. Ele ironiza esses antropólogos que, abordando en passant a discussão sobre o sujeito e a pessoa em suas monografias, estão interessados em temas que ele ironiza como sendo mais dignos de uma análise científica rigorosa. Cartry pergunta aos leitores e a si mesmo o porquê do abandono de um campo de pesquisas ao qual pensadores como Lévy-Bruhl e Leenhardt, além de Mauss, haviam dado o que ele define como uma atenção apaixonada. O Colóquio aconteceu em 1971 e suas atas foram publicadas em 1973¹³. De qualquer modo, os mais de trinta artigos publicados nas atas mostram que talvez o interesse pelo tema não fosse na época tão reduzido assim, ao menos entre os africanistas. Nas últimas décadas, acrescentaram-se aos estudos africanistas novos estudos sobre as sociedades oceânicas, pesquisas sobre as sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul, além dos estudos sobre o individualismo moderno empreendidos por Louis Dumont, para não falar nos estudos sobre *self* e cultura, seguindo a esteira da escola norte-americana de cultura e personalidade, mas que não puderam deixar de lado o clássico estudo de Mauss¹⁴. Em 1985, uma publicação dedicada a Mauss reuniu pesquisadores de diversas áreas, historiadores, antropólogos, filósofos entre outros, para discutir o que eles intitularam *The category of the person: anthropology, philosophy, history*.

A obra de Marcel Mauss, e particularmente suas reflexões sobre a categoria de Pessoa, tem sido a referência principal dessa discussão, para além da Escola Sociológica Francesa.

No texto bastante conhecido, que foi inicialmente uma conferência¹⁵, Mauss busca traçar um mapa histórico e comparativo (morfológico) da noção de pessoa em diferentes culturas e períodos da história ocidental, até chegar ao que ele considera a forma acabada da Pessoa, o Indivíduo moderno. A preocupação de Mauss com a noção de pessoa está inserida em uma preocupação maior que é a de traçar uma história das categorias coletivas de pensamento e identificar nas sociedades ditas primitivas embriões ou elementos do pensamento racional e classificatório. Assim, em sua análise das categorias primitivas de classificação, e particularmente do sistema totêmico, Durkheim e Mauss (1981[1903]) estão mais voltados às relações, classificações e distinções entre clãs e entre totens e menos à dimensão confusional e pouco distinta da relação entre totem e clã, pouco relevante para os objetivos de buscar nos sistemas classificatórios as categorias centrais do pensamento. O aspecto que não distingue, mas une, só se manteria na formulação mítica do totem/clã primordial, pré-social. A mesma atenção classificatória será dada por Mauss, em seu texto de 1938 (Mauss 2003 [1938]), ao que ele considera as formas embrionárias da Pessoa nos sistemas totêmicos, seus momentos de individuação, de estabelecimento de uma marca própria sobre a pessoa (e não mais sobre uma coletividade) - uma máscara ritual, um nome de ancestral, uma posição ritual - todas formas temporárias e efêmeras, mas que evidenciariam o processo de formação dessa ainda difusa noção da futura categoria Pessoa. Formas, no entanto, que podem ser hoje lidas como paradoxais, na medida em que, ao mesmo tempo em que individuam, marcam uma relação (a um ancestral, a uma posição dentro do grupo), individuam ao marcar uma posição especial no interior do grupo; nesse momento a pessoa aparece como um vazio na vida coletiva, um papel social, uma posição e um espaço vagos, uma ausência a ser preenchida.

Interessa menos para os objetivos de Mauss o processo inverso ao da individuação, ou seja, momentos e situações em que a pessoa está totalmente envolvida pelo conjunto de relações sociais ou de participações cósmicas, em que ela simplesmente inexiste enquanto algo que possa ser marcado e separado, ou para retomar uma fórmula lévy-bruhliana, em que ela ainda não foi encolhida a um contorno ou envelope próprios e distintos. O objetivo de Mauss é de traçar os caminhos da formação dessa categoria do pensamento, e essa categoria em sua forma mais acabada sendo, para ele, a nossa moderna concepção de indivíduo; é ela que servirá de modelo para buscar nas sociedades totêmicas suas formas embrionárias, que só existiam enquanto uma vaga noção. Mas Mauss também tem outra preocupação, que é de trazer para o campo das ciências sociais, um objeto (a noção de pessoa, de "eu") considerado especificidade de outro campo, a psicologia. Como ele próprio descreve na introdução ao texto:

É a ideia de "pessoa", a ideia do "Eu". Todos a consideram natural, bem definida no fundo de sua própria consciência, perfeitamente equipada no fundo da moral que dela se deduz. Trata-se de substituir essa visão ingênua de sua história e de seu atual valor por uma visão mais precisa. (Mauss 2003 [1938]: 369)

Tentando escapar da naturalização e do subjetivismo, Mauss descreve, nesse conhecido texto, o caminho dessa construção histórica e social de um produto da vida social, não o senso, sentimento, ou experiência do "eu" (e suas dimensões afetivas e corporais), mas a noção, a ideia, o conceito de "eu". Mesmo o indivíduo empírico não estando completamente ausente: "é evidente... que nunca houve um ser humano que não tenha tido o senso, não apenas de seu corpo, mas também de sua individualidade espiritual e corporal ao mesmo tempo" (Mauss 2003 [1938]: 371). O autor alerta que essa dimensão é preocupação da psicologia, seu assunto sendo "bem diferente, e ... independente. Um assunto de história social" (*idem*). Mas se esse texto exprime de forma mais explícita e sistemática o tema da pessoa e do indivíduo no interior do programa mais amplo da escola sociológica francesa de estudo das representações coletivas e categorias do pensamento, em outros textos Mauss articula a ideia de representação coletiva com outras dimensões, como o aprendizado das técnicas e *habitus* corporais (1974a [1934]), a expressão de sentimentos (1981 [1921]), os efeitos físicos da ideia de morte (1974b [1926]), as potencialidades e limites do diálogo com a psicologia, como é o caso da conferência de 1924 sobre "As relações reais e práticas da psicologia e da sociologia". Nesse texto, Mauss tenta estabelecer as aproximações e diferenças entre as ciências sociais e a psicologia, a partir de temas como normal e patológico, a relação entre instinto e vida simbólica, a analogia possível de certos fenômenos sociais com a noção de psicose (mesmo que esses fenômenos não sejam tomados como patológicos), entre outras questões¹⁶. Ele também inclui, nesse artigo, entre as preocupações da antropologia, questões como razão, personalidade, vontade de escolha ou liberdade, hábitos práticos, hábitos mentais e caráter, variações nesses hábitos, vistos como fenômenos de ordem social, mas ao mesmo tempo, estendendo os fios de sua reflexão para um pouco além das categorias de pensamento. Essa preocupação ele atribui também a Durkheim, em seu estudo sobre o suicídio, tomado como um fenômeno que revelaria a estreita relação entre o individual e o social. Nesse texto de 1924, Mauss delineia ainda a diferença entre o "verdadeiro homem ordinário", ou seja, aquele que seria o objeto da antropologia, e o "homem de elite", ou seja, aquele que porta as qualidades do que ele irá denominar mais tarde o indivíduo moderno¹⁷. Essa mesma relação entre antropologia e

psicologia é tratada no texto inédito de 1938, manuscrito destinado a uma conferência em Copenhague, descoberto por Marcel Fournier e publicado apenas em 2004: “Fato social e formação do caráter” (Mauss 2004 [1938]). Alguns pontos desenvolvidos no “Uma categoria do espírito...” também são encontradas ali, como a ideia de que o “homem foi durante muito tempo um personagem, antes de ser uma pessoa” (Mauss, 2004 [1938]: 11). Ao mesmo tempo, uma dialética da relação entre indivíduo e sociedade, ausente no texto sobre a pessoa, parece emergir e colocar questões sobre agência individual:

Vejamos quando e como essa mentalidade coletiva se impõe e se implanta no indivíduo, e como o indivíduo se constroi de elementos sociais e de elementos individuais de sua história biológica e social. Enfim, também como [à] pode agir sobre a sociedade e como esta age sobre ele. (Mauss, 2004 [1938]: p. 8 - minha tradução)

Ideia que aparece quando ele se refere ao indivíduo moderno: “Agora é o indivíduo a fonte da mudança social. Ele sempre foi, mas não sabia” (idem)¹⁸.

Quanto à discussão sobre indivíduo e individualismo, ela está presente nas preocupações da Escola Francesa em outros trabalhos, como nos textos de Mauss sobre a nação (2001a [1920] e 2001b [1920]), em que o autor discute a formação individualista e a relação entre individuação e formação da Nação. Mas é no texto de 1938 (Mauss 2003 [1938]) que Mauss irá estabelecer o programa central da discussão sobre indivíduo e modernidade nas linhas da escola francesa. Ao localizar a noção de Indivíduo cultural e historicamente nas sociedades modernas, Mauss traz uma questão que será posteriormente desenvolvida de forma radical por Dumont, ao relativizar a noção moderna de Indivíduo. No entanto, resta um aspecto em sua argumentação em que a forma moderna da pessoa aparece ainda de forma irrelativizada em Mauss: no momento em que é ela a referência para buscar e pensar a Pessoa em outras culturas ou em outros momentos históricos - assim como para Durkheim e Mauss é nos sistemas classificatórios (em sua dimensão comparável às formas classificatórias ocidentais modernas e nesse sentido irrelativizáveis) que se deve buscar as representações coletivas e as categorias do pensamento humano.

Nos últimos anos, dois outros autores franceses Lévy-Bruhl, contemporâneo de Mauss, e Maurice Leenhardt, que ocupou sua cadeira na École Pratique des Hautes Études, cujos trabalhos permaneceram num certo limbo intelectual e acadêmico durante décadas¹⁹, têm tido sua importância e atualidade lentamente resgatadas²⁰. Pelo enfoque que, com semelhanças e diferenças, dão à discussão sobre o indivíduo ou a pessoa, podem servir de contraponto à discussão maussiana sobre a Pessoa, sobretudo na sua versão contemporânea dos estudos sobre individualismo e sobre a centralidade do Indivíduo como o valor (social e explicativo) das sociedades modernas e contemporâneas.

Lévy-Bruhl, em sua preocupação com a mentalidade e posteriormente a alma primitivas, irá se debruçar justamente sobre aquilo que para Durkheim e Mauss é um resíduo, o que menos importa na configuração do sistema totêmico, a relação mística entre totem e clã, ou entre totem e indivíduo; entre o indivíduo e o cosmos; a participação e não a individuação. Diversos autores tentaram mais recentemente recuperar a importância e a atualidade da obra de Lévy-Bruhl. Entre eles, Márcio Goldman mostra as transformações no interior de seu pensamento, que inicialmente estabelecia uma ruptura entre o pensamento lógico ocidental, moderno e o pensamento “pré-lógico”²¹;

entre individuação e participação; entre categoria lógica do pensamento e categoria afetiva do sobrenatural, mas que, gradativamente e sobretudo em seus últimos escritos, admite que são duas formas de pensamento presentes na humanidade e que, em momentos diferentes, se sobrepõem, sem se eliminarem mutuamente. Na leitura de Goldman (1994), Lévy-Bruhl efetua um deslocamento em seu próprio pensamento de um dualismo de divergência por um dualismo de sobreposição entre essas duas formas.

Maurice Leenhardt (1971), em uma obra também, como a de Lévy-Bruhl, pouco lida e quase ausente dos cursos de formação em antropologia, *Do Kamo: Pessoa e mito no mundo melanésio*, constrói uma etnografia monumental sobre a pessoa canaque e seu sentido fundamentalmente relacional. Sua perspectiva é discutir esse caráter relacional da pessoa melanésia, que só obtinha seu contorno a partir do conjunto de relações sociais e na paisagem mítica em que estava envolvida e onde ganhava existência. Mas mesmo os aspectos de individuação, separação e distinção não sendo o foco de sua análise, é perceptível uma tensão constante entre uma noção relacional da pessoa e os atos individuais que buscam agenciamentos muitas vezes disruptivos em relação à ordem social. E também no final da obra, quando ele relata as mudanças sofridas pela cultura canaque com o contato com as cosmologias cristãs ocidentais e o processo de individuação proporcionado pela apreensão de uma concepção de corpo - que eles não possuíam conforme descreve a famosa parábola do antropólogo comentando com seu interlocutor local que os europeus haviam ensinado a eles que tinham alma, e o seu interlocutor respondendo que alma eles já sabiam que tinham, e que o que eles haviam aprendido com os europeus é que possuíam um corpo.

A atualidade das questões trazidas por Lévy-Bruhl e Leenhardt, mas também por autores presentes na coletânea sobre a pessoa na África negra, como Roger Bastide, pode ser atestada pela retomada recente de suas obras, sobretudo pelas etnologias ameríndias, melanésias e pelos estudos afrobrasileiros, como veremos a seguir.

PESSOA E CORPORALIDADE NOS ESTUDOS ETNOLÓGICOS RECENTES

Especificamente em relação à etnologia ameríndia esse percurso nos ajuda a reler o conhecido texto que marcou os estudos ameríndios brasileiros realizados nos últimos 30 anos, "A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras" (Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro 1979), que colocou em discussão a necessidade de busca de novos conceitos para compreender a vida social desses grupo. Os autores partem da crítica à reificação de alguns conceitos utilizados nos estudos africanos e melanésios (como totem, mana, linhagem, bruxaria e mesmo parentesco) e ao substancialismo com que esses conceitos e campos do social eram abordados - como áreas autônomas da vida social. Eles propõem como novo paradigma no estudo das sociedades indígenas brasileiras a ideia de que essas sociedades "se organizam em termos de idiomas simbólicos que não dizem respeito à definição de grupos ou à transmissão de bens, mas à construção de pessoas e à fabricação de corpos" (Seeger *et al* 1979:10), tomadas como o idioma simbólico focal dessas sociedades. Essa proposição é um marco nos estudos ameríndios brasileiros, não apenas porque estabelece uma ruptura com modelos até então aceitos para a compreensão da vida social desses grupos, mas também porque propõe um caminho que, mesmo não sendo novo no seu sentido

geral²², propõe um novo recorte no estudo das sociedades em questão. Na esteira desse artigo, uma série de estudos posteriores inauguraram uma nova vertente de pesquisas no campo da antropologia da Pessoa, centrada no estudo das sociedades indígenas brasileiras²³ até chegar aos estudos mais recentes sobre o perspectivismo ameríndio²⁴. Alguns aspectos sobre a noção de Pessoa e de sujeito nas discussões do perspectivismo ameríndio, que alinhavam muito brevemente a seguir, trazem questões interessantes para um diálogo com a antropologia do contemporâneo: 1) Pessoa nas sociedades ameríndias não é um ser substantivo, acabado, mas um ser em movimento, em transformação permanente - a transformabilidade da pessoa sendo uma característica comum a vários grupos indígenas; 2) o ser humano, a Pessoa, “não é a humanidade como espécie natural, mas a condição social da pessoa”, condição social marcada, por exemplo, pelos pronomes que indicam a “posição do sujeito”²⁵; 3) é o ponto de vista que define a posição de sujeito, ele “cria o sujeito”²⁶, 4) o corpo também seria um produto da posição e não uma substância fixa dada pela natureza, o corpo não é um dado, mas é performado; além disso, o corpo é fundamental para distinguir o ponto de vista: “o ponto de vista está no corpo”²⁷; 5) a relação identidade-alteridade não é de exclusão, mas de complementaridade, interdependência e intercambialidade²⁸. Além disso, ser um e ser múltiplo ao mesmo tempo é outro tema recorrente nas teorias da pessoa nessas sociedades, segundo os estudos sobre o perspectivismo.

É ainda particularmente interessante retomar ainda aqui outras duas vertentes dos estudos etnológicos: os estudos africanistas clássicos sobre pessoa e os melanesistas.

Os primeiros são representados, como mencionei anteriormente, pelo volume denso do colóquio *La notion de personne en Afrique noir*, publicado em 1972. A importância das reflexões publicadas nesse volume e sua atualidade serão desenvolvidas posteriormente, em outro trabalho, mas valeria a pena ressaltar que, quando a crítica aos modelos teóricos e analíticos da etnologia ameríndia é feita²⁹, a etnologia africana já está produzindo densamente sobre a construção de pessoa. Os trabalhos de Roger Bastide não apenas inauguraram no Brasil uma discussão sobre a construção da Pessoa nas religiões afrobrasileiras como abordam também temas como as doenças mentais, a psiquiatria e a psicanálise. Nos estudos mais recentes sobre as religiosidades afrobrasileiras, a discussão sobre a construção do corpo e da pessoa tem ocupado um lugar importante, e tem sido foco de diferentes abordagens sobre ritual e sociabilidades, construção de si e relação com o orixá, ou o que de forma geral poderíamos denominar de regimes de subjetivação nas religiosidades afrobrasileiras³⁰.

No caso da etnologia melanesista, Strathern (1988) aprofunda a idéia da dimensão relacional da pessoa para pensar a questão do múltiplo – e da pessoa melanésia como indivíduo (múltipla e composta), e não indivíduo, e constituída basicamente por sua dimensão relacional, não apenas como espaço vazio no interior de um conjunto de relações (tal como propôs Leenhardt), mas como articuladora dessas relações. Ela desenvolve sua discussão a partir da diferenciação entre agente e pessoa (a ação do agente engendra a pessoa; e esta tem o agente como seu devir. O agente foi também pessoa engendrada por agência de outrem).

Esses estudos sobre sociedades não-ocidentais e não marcadas pelo individualismo e pelas noções do eu individual, nem por uma concepção substantivista de sujeito, podem servir como uma referência importante para

a relativização das teorias do indivíduo e um outro olhar sobre os modos de subjetivação. Quanto mais não fosse pela presença de uma influência eventualmente apenas implícita às filosofias da diferença e mais especificamente a Deleuze, alguns paralelos podem ser feitos entre as questões trazidas pelas novas etnologias ameríndia e melanesista e as da teoria social crítica. No entanto, o sujeito permanece nessas etnologias como um operador simbólico da alteridade, numa ordem cosmológica mais ampla, esta sim tomada em sua dimensão ontológica (e onde contexto, história e articulações interculturais importam pouco). Assim, o que poderia ser uma potencial ruptura com a metafísica da substância e com as dicotomias ontologizadas (tomadas como dadas, ou seja, cujo processo de construção é invisibilizado) – questões que a crítica e a teoria pós-estruturalistas têm colocado pelo menos desde os anos 70, não é levada às suas últimas consequências (não atravessa o rio). O que se atesta pela permanência de um regime metafórico para se pensar as grandes dicotomias intocadas da antropologia, como aquela entre nós e eles, ou a centralidade da figura do totemismo para representar as relações interculturais (sobretudo aquelas entre os ocidentais e os outros, ou os antropólogos e seus outros)³¹.

LOUIS DUMONT E A ANTROPOLOGIA DA MODERNIDADE

Ao dar continuidade à reflexão de Mauss sobre o percurso da Pessoa de noção à categoria, Dumont assume a tarefa de adotar um procedimento semelhante em relação à trajetória na noção moderna de Indivíduo e à sua configuração. É na história das instituições (Igreja e Estado) e nos grandes textos (econômicos, filosóficos, literários)³² que ele tece uma descrição da configuração individualista moderna e uma teoria do Indivíduo e do Individualismo como a ideologia encompassadora da modernidade.

Referência incontornável na discussão sobre Pessoa, individualismo e modernidade, Dumont irá radicalizar a perspectiva comparativa de Mauss para além deste, ao assinalar que a primeira tarefa de todo antropólogo é saber separar o que são as suas noções e valores e aqueles valores e noções das sociedades que estuda. Dumont estabelece as duas formas polares ou modelares da Pessoa, que nunca se excluem totalmente, mas estão em permanente relação hierárquica e de englobamento: o holismo e o individualismo. Essa relativização radical do individualismo custou ao autor a crítica de essencializar a casta e a diferença cultural (Appadurai 1988) e de “aprofundar a distância entre nós e os outros”, conforme Abélès, referindo-se à crítica de Appadurai (Abélès 2008:90)³³. Essa crítica pode fazer sentido em relação a alguns usos e leituras da teoria de Dumont. E poderíamos acrescentar ainda um outro essencialismo decorrente dessas leituras, o essencialismo do modelo, tomando o individualismo e o holismo como formas puras e absolutamente auto-coerentes, o que tornaria qualquer diferença como fora do lugar. No entanto, a crítica deixa de levar em consideração alguns aspectos da discussão de Dumont, eventualmente esquecidos pelos próprios dumontianos: em primeiro lugar o fato de que, quando Dumont alerta sobre a necessidade de relativização da ideologia moderna, o individualismo, ele tem como alvo o próprio universalismo do sujeito da razão; em segundo lugar, Dumont também relativiza a casta, em sua discussão sobre a renúncia e sobre a teoria das reencarnações como possibilidades de escapar à casta; em terceiro lugar o fato

de que em todos os seus trabalhos posteriores Dumont vai justamente tomar como objeto de análise a ideologia moderna e o individualismo, discutir suas diferentes formas e configurações (para finalmente concluir, no *Homo Aequalis II*, que não há um único individualismo); e, por último, tema que vou retomar logo abaixo, tanto a crítica quanto as leituras da obra de Dumont consideram muito pouco um aspecto que tomo como central de sua análise e que define sua contemporaneidade, o conceito de inversão hierárquica.

A recepção de Dumont no Brasil ainda merece um estudo a parte, na medida em que ele influencia uma vertente importante de estudos de antropologia urbana³⁴. Essa influência aparece na discussão sobre valores nas diferentes camadas sociais no Brasil, com ênfase na comparação entre segmentos de classes médias urbanas e as classes populares como individualistas ou hierárquicas. Influenciou também projetos mais abrangentes de compreensão da sociedade brasileira, como o de Roberto Da Matta (1997) em sua “sociologia do dilema brasileiro”, discutindo o lugar do meio que ocuparia a sociedade brasileira no culto aos valores individualistas modernos e na prática de relações hierárquicas ditas tradicionais.

Luiz Fernando Dias Duarte, além de sua pesquisa sobre as classes trabalhadoras urbanas no Brasil e de seus trabalhos sobre saúde, família e religião, tem discutido de forma sistemática o que seria a vertente romântica do individualismo moderno, em oposição ao universalismo das luzes, considerada pelo autor como uma reação a este último (Duarte 2005). O autor aplica a grade de análise dumontiana à distinção elaborada por Simmel entre individualismo romântico (o individualismo qualitativo do século XIX) e o individualismo que o pensador alemão denomina de quantitativo do século XVIII (que podemos ler tanto como o individualismo econômico quanto o individualismo igualitário da revolução francesa), posteriormente desenvolvida por Dumont nos dois volumes do *Homo Aequalis*. Em sua leitura, Duarte considera o individualismo romântico uma reação ao universalismo, colocando-se em relação a este como a dimensão hierarquicamente englobada. Em uma interessante descrição do que seriam os valores sustentados pelo romantismo, o autor discute a influência dessa vertente sobre as teorias modernas e contemporâneas, tanto no campo da filosofia, quanto nas ciências sociais, na psicologia e na psicanálise. Assim, vertentes teóricas distintas no campo das ciências humanas são recompostas em torno do modelo hierárquico de Dumont, que pressupõe a oposição hierárquica mas também a relação de englobamento de um termo pelo outro³⁵.

Também na antropologia brasileira, estudos etnográficos - voltados para experiências localizadas e muitas vezes periféricas e situadas na margem – têm apontado para deslocamentos teóricos na abordagem da Pessoa para além das formas que poderíamos chamar de hegemonicais ou, conforme Dumont, englobantes do individualismo moderno. Alguns exemplos são os estudos sobre a pessoa no campo das religiosidades de maneira geral, que abarcam um conjunto de fenômenos bastante diferenciados (particularmente no Brasil, fazem parte desse fenômeno o crescimento das igrejas pentecostais e neopentecostais, a reconfiguração urbana dos cultos afro-brasileiros, os movimentos das chamadas Nova Era e novas espiritualidades, os neo-xamanismos urbanos, entre outros); os estudos de gênero e os estudos feministas, que têm trazido uma discussão sobre diferentes temas afins à problemática aqui exposta (feminismo e individualismo, transgênero e diferença, novas tecnologias reprodutivas e o estatuto

simbólico e jurídico do embrião, dualismo x diversidade, essencialismo x construcionismo etc); as pesquisas sobre novas tecnologias de comunicação, o espaço da cibercultura e das identidades *on line*, a construção da pessoa no ciberespaço, virtualidade x realidade, natural x artificial; a questão do humano e do não-humano; os movimentos identitários que buscam acesso à cidadania através da afirmação da diferença; a discussão sobre os fenômenos no campo da antropologia da saúde, como a medicalização do sujeito, a reconstrução corporal, os estudos recentes sobre a relação entre sujeitos e instituições, sujeitos e Estado, entre outros. São temáticas que trazem à tona não apenas a complexidade do que Dumont denominou como as várias configurações individualistas, mas também o caráter agonístico e de disputa que assumem as configurações ideológicas e políticas contemporâneas, particularmente quanto a dimensões centrais da modernidade, como o individualismo e a racionalização crescente do mundo social e da experiência subjetiva. Dimensões que já não podem ser tomadas como dadas.

Em geral tem sido difícil escapar, na análise de fenômenos contemporâneos, de uma certa dicotomização no plano teórico entre modelos explicativos tomados como antagônicos: de um lado, a morte do indivíduo e o fim do individualismo, de outro, análises que tomam todo novo fenômeno social como renovação, consolidação ou aprofundamento do valor indivíduo e das ideologias individualistas. Nem um caminho nem outro, no entanto, tomados de forma exclusiva, têm sido suficientes como modelos interpretativos. Ambos reproduzem, no plano da teoria, um embate, presente no interior mesmo da história do sujeito moderno, de suas diferentes configurações, e a dimensão agonística com que as formas hegemônicas se contrapõem e se consolidam sobre formas menos centrais, periféricas ou que simplesmente restaram menos visíveis aos olhos dos estudiosos. Um embate que poderia ser visto como definidor da própria história da modernidade e de seus modos de representação.

Como coloquei acima, Louis Dumont, quando construiu uma teoria antropológica do indivíduo moderno e da própria modernidade, não deixou de conceber esse embate. Algumas observações me parecem, no entanto, necessárias em relação ao modelo dumontiano e às leituras sobre sua obra.

A primeira diz respeito ao acento dado na leitura a uma das dimensões do modelo (que é - Dumont insiste nisso - bidimensional³⁶): a da oposição entre duas formas tomadas como mutuamente exclusivas. Isso faz com que a outra dimensão do modelo (a que se refere ao todo do sistema) seja vista somente a partir de um dos polos da oposição - necessariamente superdimensionado numa leitura dessas, reduzindo a dimensão da totalidade (do englobamento) a um desses polos³⁷. Ora, Dumont foi muito explícito na sua proposição de uma apercepção sociológica da realidade, ou seja, de compreender a totalidade do social a partir de suas configurações hegemônicas, seria também incluir nessa totalidade as dimensões não hegemônicas³⁸. A segunda observação é sobre a ênfase dada em alguns estudos dumontianos ao momento fixo do modelo e não a sua dinamicidade, descrita pela noção de inversão hierárquica - talvez uma das contribuições mais importantes e originais do modelo de Dumont. O autor utiliza o conceito de inversão hierárquica para descrever o longo processo de passagem, na história cristã e ocidental, do indivíduo-fora-do-mundo ao indivíduo-no-mundo. No entanto, consolidada a ideia moderna de indivíduo, a dinamicidade do modelo é praticamente reduzida a uma única direção: a maior parte das mudanças ocorreriam ou no sentido do aprofundamento da passagem ao individualismo, ou, mais raramente e de forma

negativa ou reativa, de um retorno a formas pré-individualistas. É justamente a possibilidade da inversão hierárquica, ou seja, da transformabilidade dos valores e das formas dominantes em dominadas, de centrais a periféricas e vice-versa, que poderia tornar o modelo de Dumont adequado também para a análise de situações complexas e em transformação³⁹. É a partir dessa noção também que poderia se introduzir a questão dos processos sociais de constituição de sujeitos e das agências individuais ou coletivas em relação aos valores e ideologias hegemônicas, e de sua transformação. A terceira observação está relacionada justamente a essa questão: ao fato de que a teoria de Dumont refere-se aos valores e ideologias hegemônicos (ou em confronto), seja na sociedade indiana tradicional seja nas sociedades modernas, mas não inclui em seu modelo de análise a questão da construção de sujeitos e indivíduos, da individualidade como experiência vivida pelos sujeitos, abrindo assim pouco espaço para as subjetividades e agências (individuais ou coletivas). Dumont permanece no plano das representações coletivas, ou seja, se o Indivíduo, como valor, é o foco central de sua discussão, os indivíduos têm pouco ou nenhum espaço em sua teoria. O que nos faz perder a noção tanto de quanto o valor (o Indivíduo) determina, influencia ou melhor constroi os indivíduos, quanto de como estes transformam esse valor hegemônico. Questões que as teorias e abordagens críticas do sujeito moderno e trabalhos etnográficos e historiográficos irão trazer.

O diálogo com autores de outros campos que trouxeram uma contribuição central na constituição de uma teoria da modernidade, do indivíduo e do sujeito moderno tem servido para ampliar a abordagem antropológica do indivíduo. Por exemplo, se tomarmos a discussão de Simmel sobre os dois individualismos como constituidores de uma tensão que se desenrola ao longo do século XX, uma tensão que podemos tomar como constitutiva da própria modernidade, temos aí um tópico interessante para uma abordagem antropológica do sujeito contemporâneo. Essa reflexão aponta para a existência de diferenças, de formas distintas de configuração do sujeito no interior da própria modernidade – algo que é reconhecido e desenvolvido por Dumont (1991). Mas além de descrever as duas formas de individualismo, Simmel desenvolve uma discussão sobre os modos afetivos de sua apreensão, a forma como sujeitos são constituídos no interior da vida moderna. O comportamento *blasé* sendo uma dessas afecções necessárias à constituição e sobrevivência do indivíduo nas grandes metrópoles⁴⁰. Pensar esses modos de constituição da pessoa é uma das contribuições que as teóricas críticas contemporâneas têm trazido para o campo antropológico.

O sentido de trazer essa sorte de genealogia da Pessoa na antropologia é buscar situar alguns fundamentos e vertentes possíveis da discussão teórica e etnográfica no campo de estudos sobre a Pessoa e as potencialidades desse campo em relação ao que, nas rodas das conversas antropológicas, historiográficas, sociológicas, filosóficas, literárias etc, tem se chamado de a crise do Indivíduo e do individualismo modernos, a “crise do sujeito”, tanto no aspecto da experiência social, quanto das teorias acadêmicas⁴¹.

Falar em crise da noção de Indivíduo e mesmo dessa categoria como instrumento de análise (conforme Dumont) que dê conta das transformações recentes do mundo contemporâneo, não significa desconsiderar a importância da obra de Dumont para a compreensão do individualismo e da modernidade. A longa descrição feita no *Homo Aequalis I* e *II* mostra que não existe uma única configuração individualista, mas, para além dos

esquematismos, vários individualismos. A desnaturalização radical do que é uma pessoa nos estudos etnográficos, e do individualismo no caso de Louis Dumont e de outros, permanece como um paradigma central e uma contribuição da antropologia aos outros campos da teoria social. Por outro, é um conceito amarrado ao próprio paradigma teórico que o sustentou, o paradigma das representações coletivas e categorias do pensamento, que deixou de lado os modos de constituição de sujeitos, a experiência e a práxis.

Se por um lado a análise dumontiana proporciona um quadro esquemático das diferentes configurações ideológicas e de valores da modernidade, por outro a redução dessa complexidade à oposição binária e hierárquica de dois conjuntos de valores puros, como muitas vezes os intérpretes de Dumont fazem, e sobretudo à eleição de um desses conjuntos como hegemônico (o portador do verdadeiro valor moderno), pode obscurecer a complexidade da análise de alguns fenômenos históricos, como o do escravismo ou a opressão de gênero. Estariam as ideias escravistas e sexistas fora do lugar da versão liberal do ideário universalista? Essa é justamente uma das questões que tanto a crítica feminista, quanto a pós-colonial têm colocado em relação ao sentido mais ou menos universal do sujeito da razão, ou mesmo em relação ao que seriam esses regimes de universalidade. É o que vou desenvolver a seguir.

ENTRE ANTROPOLOGIA E FEMINISMO: PERCURSOS E DEVIRES

A desnaturalização do sexo e da diferença sexual efetuada pela teoria feminista levou a outros modos de abordagem da questão da pessoa e do sujeito, em um movimento similar, mas não idêntico, ao da desnaturalização da raça e aos efeitos dessa desnaturalização nas discussões sobre o sujeito colonial. Mesmo que possa se identificar em parte da pauta feminista, sobretudo das reivindicações do movimento feminista das chamadas primeira e segunda onda, do direito ao voto ao direito ao próprio corpo, um ideário individualista igualitário⁴², o feminismo, pela crítica que efetua da diferença sexual, tem também e consequentemente desconstruído e feito a crítica desse mesmo ideário, sobretudo no que diz respeito ao sujeito. Se tomarmos a diferença sexual como um modo de inteligibilidade do sujeito na modernidade, em sua desconstrução dessa diferença o feminismo situa e localiza o sujeito universal, mostrando que este é masculino, branco e ocidental.

Interessa discutir aqui dois aspectos da crítica feminista contemporânea, em seus diálogos com Foucault e com a teoria pós-colonial, em relação tanto aos limites do modelo individualista e da noção iluminista do Sujeito da Razão quanto da abordagem reduzida às representações coletivas, paradigma central (e hipertrofiado) da escola francesa e de sua discussão sobre Pessoa e Indivíduo⁴³. Esse modelo e essa abordagem não produzem instrumentos nem para a compreensão dos modos concretos pelos quais sujeitos são constituídos, ou seja, para compreender os diferentes processos de subjetivação no contemporâneo, necessariamente atravessados pelas diferenças de classe, raça, gênero, entre outras⁴⁴, nem para compreender o lugar da experiência e da práxis.

Na dicotomia entre as representações sociais sobre a pessoa e o indivíduo e sua construção no mundo, ou entre a representação do mundo e sua construção (que reproduziria a velha dicotomia entre fato e valor), talvez

o caminho do meio seja o mais interessante, ou seja pensar o quanto um depende do outro. Nesse sentido, a dimensão concreta da construção e da fabricação de pessoas e de sujeitos, ou seja, dos regimes e modos de subjetivação, introduzida pelas teorias sociais críticas contemporâneas, sobretudo a partir de Foucault, abre um campo de possibilidades teóricas e etnográficas interessantes para a antropologia.

O debate feminista passa a atravessar a antropologia de forma mais explícita a partir de meados dos anos 70 e início dos 80⁴⁵. A reflexão antropológica feminista se inicia com um questionamento sobre a grande variedade dos arranjos culturais referentes ao gênero e a universalidade das assimetrias e desigualdades de gênero, para, no decorrer das décadas de 80 e 90, chegar a uma radicalidade na afirmação da construção social-histórica-cultural da diferença e as inscrições dessa diferença sobre os corpos e sobre as concepções de natureza⁴⁶.

A antropologia feminista, tem também colocado, desde os anos 70, uma série de questões teórico-conceituais para a antropologia, entre elas a questão metodológica do peso da subjetividade (ou das posições de sujeito) do/a pesquisador/a e a questão do male bias na pesquisa e na interpretação antropológicas. Algumas autoras têm questionado a ideia de que o gênero seja apenas mais um objeto da pesquisa antropológica, argumentando que a proposta de uma antropologia feminista é a de abordar o gênero como um paradigma importante para a análise cultural⁴⁷.

Duas questões mencionadas acima têm acompanhado a trajetória dos estudos antropológicos do gênero: a questão da diferença (sexual) e a questão da subjetividade e da agência individual e/ou coletiva.

Em relação à diferença sexual, o advento do conceito de gênero na antropologia e nos estudos da mulher, a partir dos anos 70, foi um marco no sentido de reafirmar a noção da construção cultural, social e histórica da diferença, dos papéis sexuais e das categorias masculino e feminino⁴⁸. No entanto, é preciso notar a persistência ainda, em diversas pesquisas no campo dos estudos de gênero, da distinção sexo/gênero, baseada na dicotomia natureza/cultura e na noção do corpo e da diferença anatômica como um dado *a priori* e universal em cima do qual se construiriam as diferenças simbólicas de gênero.

A partir de uma crítica à visão do parentesco como um sistema autônomo (baseada na distinção doméstico-público e do doméstico como sistema estático e sem história fundamentado no aspecto invariante da relação mãe-filho) as antropólogas Collier e Yanagisako (1987) sugerem um questionamento das dicotomias e da afirmação de que masculino e feminino são categorias universais⁴⁹. Elas questionam a noção de que as variações culturais em torno de gênero sejam elaborações e extensão “do mesmo fato natural” (Collier; Yanagisako 1987:15). Para elas, gênero e parentesco teriam se constituído como campos a partir da concepção nativa (no caso, a cultura local é a sociedade ocidental moderna) do “fato biológico da reprodução sexual” (p. 15). Mesmo reconhecendo o que seriam as causas sociais da assimetria de gênero, os diversos estudos no campo antropológico teriam focado na construção social de um fato biológico: a capacidade biológica das mulheres de parir e nutrir. Essa crítica, retomada posteriormente por outras antropólogas, como Henrietta Moore, remete à questão do corpo e da corporalidade. A afirmação de um fato biológico universal e primordial têm como fundamento a pressuposição de uma permanência ontológica e universal dos sujeitos (masculinos e femininos) fundamentada em corpos biológicos. O outro fato

biológico construído, ligado a esse primeiro, seria o da diferença anatômica, já discutida por diversos autores como uma construção histórica e cultural do ocidente moderno (Laqueur 2001).

É interessante relacionar o fato de que nas sociedades ocidentais a diferença de gênero está fundamentalmente localizada no corpo, ou na anatomia, a determinados processos contemporâneos ligados a manipulação, modificação e remodelamento corporal (como o fenômeno da tatuagem ou o da cirurgia plástica estética) como formas de construir e dar forma (ou novas formas) à diferença. Um outro exemplo são as novas formas de medicalização das mulheres, que podem ser lidas como tecnologias de gênero que estendem o olhar fiscalista sobre a diferença para as dimensões das emoções e da vida subjetiva. Se entre as histéricas do século XIX a fonte da perturbação estava no útero e no aparelho reprodutivo feminino, entre as deprimidas do século XXI essa fonte está nos distúrbios da química cerebral e nos hormônios, conforme a ênfase. Os anti-depressivos atuam sobre os excessos, sobre as emoções excessivas, que certamente atrapalham o processo de racionalização e de subjetivação dessas mulheres (duplamente colocadas historicamente no campo da irracionalidade e da dessubjetivação: enquanto mulheres e enquanto pobres, populares, indígenas, etc.). Essa foi a primeira questão, que se refere à diferença e sua reprodução.

A segunda questão que acompanha a trajetória dos estudos antropológicos de gênero se refere ao tema da agência e da subjetividade e pode ser posta inicialmente a partir da crítica de Moore (1999), para quem a dificuldade da antropologia em trabalhar com a agência individual corresponde a um certo privilegiamento da cultura sobre a agência humana - e, eu acrescentaria, um privilegiamento dos determinantes sociais e culturais sobre a experiência subjetiva. Buscando desenvolver essa discussão sobre agência e subjetividade a partir da questão de gênero, Ortner (1996) descreve como a passagem da infância para a vida adulta é narrada, em muitos contos infantis, como renúncia e perda da capacidade de agência para as meninas, enquanto que para os meninos essa passagem significa a aquisição e a consolidação da capacidade de ação. As meninas que não renunciam à fase ativa são fadadas ou a não crescer, ou seja, a não sair da infância, ou a se tornarem mulheres monstruosas ou anormais (bruxas, malvadas etc.), e seriam sempre punidas por isso. No entanto, falar de agência pressupõe que se fale em sujeito, e ambas, antropólogas feministas, demonstraram a preocupação com essa ausência na antropologia (Ortner 1996 e 2005; Moore 1994).

O campo de estudos feministas, para além da antropologia, tem sido uma referência importante para a compreensão das subjetividades no mundo contemporâneo e para a formulação de novos paradigmas teórico-conceituais. As teorias feministas do sujeito são um dos campos teóricos e conceituais que podem mais contribuir para uma reflexão antropológica sobre o sujeito. Se o foco de uma política feminista esteve durante muito tempo focada no sujeito universal dos direitos humanos e na extensão desses direitos às mulheres (o feminismo da igualdade, ainda dentro do paradigma individualista⁵⁰), a teoria feminista contemporânea busca romper com essa concepção de sujeito – situando-a como referente a um determinado tipo de sujeito: masculino, branco, europeu.

A historiadora Joan Scott (1999) define a desconstrução como sendo a crítica aos efeitos da diferença e a reflexão sobre as alternativas aos binarismos. Os desdobramentos da crítica têm apontado para diferentes configurações teóricas: o sujeito dividido ou em contradição das leituras feministas de Lacan (1966); a inexistência

do “sujeito feminino” (Irigaray 1974 e 1977); a dialética entre instabilidade e fixação do sujeito (Mouffe 1999), os sujeitos múltiplos, cambiantes e autocontraditórios (De Lauretis, 1986); os sujeitos nômades (Braidotti 1994) etc. Para Judith Butler (1998), mesmo que em termos de uma política representativa a identidade e a especificidade das mulheres possa ser reivindicada, não há *a priori* um sujeito-mulher universalizado, sendo que qualquer tentativa de totalização produz sempre exclusões. O que não significa para ela que as questões de uma política universalista não estejam colocadas também para o feminismo – um exemplo é a discussão que ela faz sobre a reinvenção do universal, ao se referir às lutas e pressões dos movimentos feministas, gays etc. em organismos reguladores de direitos, como a ONU, entre outros (Butler 2004). Além disso, para a autora é necessário resgatar o sujeito como fundamento contingente da teoria e da política contemporâneas (Butler 1998).

A questão do sujeito político, também resgatada por Foucault de forma mais contundente em seus trabalhos finais, tem percorrido o debate feminista acerca do sujeito. Como coloca Moore, esse sujeito da visão feminista é “radicalmente diferente do sujeito tradicional da investigação antropológica, o indivíduo unitário, inteiro, racional” (Moore 2000:27).

Igualmente a discussão sobre o corpo no debate feminista contemporâneo tem incluído da crítica às concepções dicotômicas e essencialistas, às abordagens fenomenológicas do corpo como dotado de agência (Csordas 1991; Grosz 2000; Haraway 1994), assim como a perspectiva sistematizada por Butler (1990, 1991 e 1998), do gênero como a origem discursiva do sexo, colocando novas possibilidades para a abordagem antropológica do corpo e da subjetividade⁵¹. São questões que reconfiguram outro problema teórico-conceitual – a questão da materialidade. Não há espaço aqui para desenvolver essa questão, mas vou apenas pontuar como é difícil, no caso do gênero, pensar a materialidade sem resvalar novamente no biológico ou na visão do corpo (e no sexo) como nosso último reduto de natureza. Mal comparando, é como se, ao discutir o racismo e sua materialidade, retornássemos à raça biológica e não à materialidade da escravidão, da violência contra as populações negras e afro-descendentes, ou seja ao racismo. Ora, nesse mesmo sentido, a materialidade do gênero não é o sexo biológico, mas os efeitos da diferença (social, simbólica e política) nos corpos, na vida e na trajetória e experiência cotidiana e histórica das mulheres, de diferentes mulheres. E para cada uma dessas diferentes mulheres, há diferentes materialidades a serem abordadas, compreendidas, transformadas.

Fundamentalmente a teoria feminista em sua vertente pós-estruturalista tem trazido questões importantes para um debate antropológico sobre o sujeito (sob rasura). Uma das questões trazidas por Butler, em seu diálogo com Freud, Althusser e Foucault, é a centralidade da noção de interpelação para se pensar os regimes e modos de constituição de sujeitos no contemporâneo. Ela potencializa o exemplo dado por Althusser em “Os aparelhos ideológicos do Estado”, em que um policial chama (interpela) um sujeito na rua: “Hei, você aí.” e esse sujeito se volta (obedece à interpelação), num gesto que representa ao mesmo tempo a incorporação da culpabilidade (a interpelação pelo poder) e sua possibilidade de existência, é na interpelação pelo poder que ele ganha existência enquanto sujeito. Não existiria um sujeito prévio a essa interpelação, nem um poder prévio, ambos se constituem nesse ato – que se reitera no decorrer da vida do sujeito, ou seja, também não há um sujeito *a posteriori*, esse ato

não é fundacional, mas é a forma reiterativa de uma dinâmica, de um modo permanente e reiterativo de constituição de sujeitos e de relações de poder. É nos interstícios dessa repetição que outros modos se engendram, invertendo o vetor e os sentidos do poder e suas linhas hegemônicas.

Outra imagem importante trazida por Butler é a da zona de abjeção, útil para se pensar como todo sujeito se constitui nas sociedades contemporâneas constituindo aquilo que ele também não é. Uma exterioridade constitutiva, que pode ser lida como as zonas excluídas da possibilidade da subjetividade e de existir enquanto sujeito (da razão, de direitos, etc). Butler se recusa a nominar quem seriam esses abjetos, na medida em que para elas são posições relacionais e não lugares ontológicos.

Quando Butler inverte o que seria uma dinâmica contemporânea de psicologização da vida social, ela busca mostrar a dimensão política e social da vida psíquica e subjetiva, os dispositivos de constituição de sujeitos e de subjetividades e o sentido precário dessas instaurações. Ela passa da subjetividade na política à politicidade do subjetivo.

Se o sujeito e a subjetividade são vistos como objetos das disciplinas psi (psicologia, psicanálise e psiquiatria), enquanto objetos próprios da antropologia eles não podem ser isolados de outros domínios da vida social. Como o antropólogo francês Didier Fassin (2009) escreveu sobre a moral e as economias morais, é preciso reivindicar essa impureza epistemológica do sujeito e da subjetividade enquanto objetos da antropologia.

NOTAS

- 1 Trata-se de uma versão modificada da Aula Inaugural no PPGAS/UFAM, em abril de 2013, e da Conferência na *Semana de Antropologia do PPGAS/UFPR: Desafios da alteridade* em novembro de 2013. De certa forma este artigo vem sendo escrito desde 2002, quando um esboço muito inicial foi apresentado no GT "Pessoa e corporalidade" na 23ª Reunião Brasileira de Antropologia.
- 2 Sintetizando uma linha de trabalho que tenho desenvolvido já há alguns anos em torno das configurações do sujeito na contemporaneidade. Maluf, Sônia Weidner. *Por uma antropologia do sujeito*. Projeto de Pesquisa, CAPES, 2004 e CNPq, 2005 e 2008.
- 3 Que por falta de espaço será abordada apenas tangencialmente neste texto.
- 4 Tal como Stuart Hall 2000 propõe em relação ao conceito de identidade.
- 5 Wagner 1974
- 6 Wagner 2010 [1975], Strathern 1988 e Latour 2005.
- 7 Schneider 1968, 1984 e Collier e Yanagisako 1987.
- 8 Lévi-Strauss 2007, Hall 2000 entre outros.
- 9 Radcliffe-Brown 1940; Abrams 1988; Trouillot 2001, Butler e Spivak 2009.
- 10 Tema que discuti em trabalhos anteriores (Maluf 1996, 2010).
- 11 Nesse sentido, em minha perspectiva, pensar o sujeito na antropologia não se concentra no que, para Bloch 2011, seria a busca e a controvérsia recorrente da antropologia moderna em entender o que é um ser humano, em entender o que significa ser si mesmo, ou outrem, nesta ou naquela cultura, ao se referir a noções como "self, o Eu, agente, sujeito, pessoa, indivíduo, indivíduos, identidade". Para Bloch o interminável debate entre culturalistas e universalistas em torno do que é um ser humano, vem "de nossa incapacidade de considerar as pessoas como organismos naturais, mais do que abstrações de status ontológicos pouco claros que caracterizam a teoria nas ciências sociais" (Bloch 2011: s/p.). Meu argumento por uma antropologia do sujeito vai além da controvérsia, e da própria proposição de Bloch, na medida em que mais do que uma discussão do que é uma pessoa, minha proposição em torno do sujeito como paradigma para se pensar o contemporâneo, implica sobretudo em uma discussão sobre os modos sociais de sua construção, que são sobretudo modos de relação social. Nesse sentido, minha preocupação não é em torno do que seriam formas pré-indivíduo (ou sujeito, ou agente etc), indivíduo e pós-indivíduo, mas com os modos sociais de produzi-los, que são fundamentalmente formas de relações sociais, de relações de poder, de reprodução da diferença. A questão não é se o sujeito se constroi em direção a um centro unificado, ou se fragmenta em muitas partes, mas os modos de unificação ou de fragmentação, os modos de subjetivação e de dessubjetivação.
- 12 Particularmente em "Violence et métaphysique" (Derrida 1967), em relação à Emmanuel Levinas.
- 13 Ver *La notion de Personne en Afrique Noire*, Paris l'Harmattan, 1973.
- 14 Entre esses estudos antropológicos do self, com uma abordagem radicalmente relativista, focada nas dimensões simbólicas e afetivas da produção do "Eu" e da noção de si em cada cultura, vale citar os de Rosaldo 1984 e Geertz 1984.
- 15 Uma categoria do espírito humano, a noção de pessoa, a noção de "eu". Além desse artigo, de 1938, Mauss discutiu questões relativas à noção de pessoa e de indivíduo, além de corpo e emoções, em outros trabalhos (1981[1921], 2002 [1924], 1974a [1934], 2004 [1938]).
- 16 Cada uma delas mereceria um detalhamento maior, que não será possível no exíguo espaço deste artigo. Como rápida menção, fica para outro momento a discussão das implicações da ideia de que um tipo de comportamento considerado pela psicologia como patológico, nas ciências sociais seria tomado como normal, dentro do contexto cultural e social em que é produzido.
- 17 Uma nota cabe aqui sobre essa cisão que atravessaria a pessoa, tomada por Mauss como um desdobramento de si mesmo (Mauss 2002 [1924]: 22). Um diálogo com a discussão de Durkheim sobre a dualidade da natureza humana pode ser explorado aqui, sobretudo se focarmos a crítica de Durkheim aos dois monismos (o empirista e o idealista), e às ontologias platônicas, buscando a explicação do homo duplex na forma de dois estados de consciência que coabitam em conflito.

- 18 Em um artigo sobre a noção de eficácia simbólica, procuro fazer essa mesma leitura a contrapelo dos textos de Mauss sobre o tema, tentando evidenciar, talvez apesar dele próprio, dimensões residuais não exploradas que apontam para aspectos de práxis e ação dos sujeitos, para além das representações sociais, cf. Maluf 2013.
- 19 Sobre Lévy-Bruhl, Jean Jamin reconhece que sua obra exerceu uma influência indiscutível sobre a etnologia francesa, “[b]ien qu’elle soit aujourd’hui négligée, voire dédaignée” (Jamin 1991:420).
- 20 Ainda sobre Lévy-Bruhl, ver os estudos de Goldman 1994 e Cardoso de Oliveira 1991. Sobre Leenhardt, ver Clifford 1998, além de sua importância mesmo que eventualmente implícita na nova etnografia melanésia.
- 21 Lévy-Bruhl 1960 [1922]. Posteriormente ele irá abandonar esse conceito
- 22 Veja-se por exemplo as discussões feitas pelos etnólogos africanistas na já referida coletânea *A noção de Pessoa na África negra*, publicada alguns anos antes.
- 23 Entre esses estudos cabe citar os trabalhos de Carneiro da Cunha 1978 e Viveiros de Castro 1986, entre outros.
- 24 Conforme Lima 1996; Viveiros de Castro 1996 e 2009; Lagrou 1998; entre outros estudos de etnologia ameríndia.
- 25 Viveiros de Castro 1996, p.126, retomando a discussão de Deleuze e Guattari, em *Mil Platôs*, sobre os pronomes, o lugar de sujeito e a dessubjetivação da terceira pessoa.
- 26 Idem.
- 27 Viveiros de Castro 1996, p. 126, também em diálogo com Deleuze.
- 28 Ver Lagrou 1998.
- 29 Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro 1979.
- 30 Entre outros ver Goldman 1985; Nunes 2007; Maluf 2009; Oliveira 2012.
- 31 Um exemplo dessa perspectiva é a discussão feita por Carneiro da Cunha sobre a ideia de articulação interétnica “é uma continuação natural da teoria lívi-straussiana do totemismo e da organização das diferenças” (Carneiro da Cunha 2009:356). Sobre os “grandes divisores” ver ainda Lima e Goldman 1999 e minha discussão em Maluf 2011. Minha impressão é que a filosofia da diferença presente nos estudos de perspectivismo ameríndio é o de uma diferença totemizada.
- 32 Ver Dumont 1966, 1991 e 1985.
- 33 Para Appadurai, é possível perceber na discussão de Dumont sobre a hierarquia como conceito-chave para se entender a sociedade de castas na Índia “três trajetórias distintas do pensamento ocidental”: a essencialização, a exotização e a totalização (Appadurai 1988: 41).
- 34 Ver Velho 1985; Duarte 1983, 1986 e 2003; Salem 1991 e 1997; Figueira 1985 e 1988; Heilborn 1980 e vários outros trabalhos feitos no âmbito do PPGAS da UFRJ e também em outros programas.
- 35 O romantismo, ou “pulsão romântica” (e não razão romântica), é também descrito pelo autor brasileiro como fonte das mais importantes manifestações anti-igualitárias na história moderna e contemporânea, ao portar valores que em sua essência são pré-modernos, como o culto do todo em relação à parte. Mas podemos fazer a mesma ressalva em relação à tradução liberal do ideário universalista, que se desdobrou no escravismo e nas formas mais perversas da relação colonial.
- 36 Uma interessante descrição do modelo teórico de Dumont e de sua bidimensionalidade está em Duarte 1986.
- 37 A dicotomização leva à fórmula de excludência “ou ... ou” (ou individualismo, ou holismo - nunca ambos ao mesmo tempo, em relação), onde a própria presença da dualidade é negada a partir de sua resolução em um único de seus termos ao qual o modelo é reduzido. Mal comparando com a trajetória do pensamento de Lévy-Bruhl, seria o inverso: seria: um dualismo de divergência acaba se impondo sobre o dualismo de sobreposição. Além disso, as próprias diferenças e contradições no interior da configuração individualistas acabam sendo reduzidas a um modelo puro.

- 38 Questão que a crítica ao modelo totalizante de Dumont não leva em consideração.
- 39 Seria interessante comparar a discussão proposta por Dumont e o desenvolvimento que ele faz do modelo binário estrutural, com a proposta pós-estruturalista de Jacques Derrida. Para Derrida (1967), o modelo desconstrutivista não nega a estrutura, parte dela para fazer sua desconstrução, ou seja exegese, para mostrar que os termos de uma oposição binária não apenas foram construídos histórica e culturalmente como estão em uma relação hierárquica onde um termo domina o outro. Para Derrida, no entanto, o sentido da análise não é apenas o de constatar a diferença hierárquica e o que ele denomina relação de dominação de um termo sobre outro, e sim de apontar as possibilidades de superação, de transcendência do próprio dualismo.
- 40 Simmel escreve em e sobre Berlim em 1905. Grande metrópole hoje é uma imagem que pode ir além da ideia de uma vida urbana intensa – e nervosa, podendo se estender a outras esferas da experiência social contemporânea, como os não-lugares (Augé 1992), e à própria web – palco contemporâneo do blasé, ou seja da necessidade de construir uma certa impermeabilidade à experiência e às informações recebidas.
- 41 Deixei de fora desta reflexão outros autores fundamentais que pensaram o indivíduo moderno, mas sobre os quais não haverá espaço aqui para discutir de forma mais densa. Entre esses, destaco Norbert Elias, que além da extensa descrição do que denominou de processo civilizador (1993 e 1994) desenvolveu uma reflexão sobre a necessidade de se ultrapassar a dicotomia entre indivíduo e sociedade (1991).
- 42 Questão trabalhada por Joan Scott em sua discussão sobre os paradoxos dos usos da diferença como forma de reivindicar e defender os valores igualitários (2002). Sobre o feminismo como desdobramento da ideologia individualista, ver o artigo de Franchetto, Cavalcanti, Heilborn 1981.
- 43 Hall 2000 descreveu o que seriam os cinco descentramentos do sujeito moderno, e entre eles inclui o feminismo (os outros quatro são o marxismo, a linguística, a partir dos trabalhos de Sussure, a psicanálise e, por último, a discussão de Foucault sobre o poder disciplinar).
- 44 O que significa também tentar perceber como essas sensibilidades modernas, individualizantes, são adquiridas, incorporadas e corporificadas.
- 45 Com as coletâneas *Woman, culture and society*; *Towards an anthropology of women*; *Sexual Meanings*; *Nature, culture and Gender*, entre outras.
- 46 Ver Rosaldo 1980, Laqueur 1992, Collier & Yanagisako 1988, entre outros.
- 47 Ver Rosaldo 1980, Moore 1999 e Strathern 1988.
- 48 Ver, por exemplo, Rosaldo 1980 e as coletâneas de Strathern & MacCormack 1980, Ortner & Whitehead 1981, entre outros.
- 49 As autoras se baseiam sobretudo na crítica de Schneider ao modelo biológico que predominaria nos estudos de parentesco. Segundo ele, haveria nesses estudos, a projeção de uma concepção nativa (do antropólogo) do parentesco como enraizado na biologia: reprodução, intercurso sexual entre um homem e uma mulher, gravidez e parto. Para ele, nossa teoria de parentesco seria simultaneamente uma teoria local da reprodução biológica (Schneider apud Collier e Yanagisako 1987).
- 50 Ver o artigo de Heilborn *et al.* 1980.
- 51 Alguns estudos sobre transgênero, por exemplo, têm abordado o corpo transformado como espaço de reterritorialização dos sujeitos da margem (Maluf 2002a).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABÉLÈS, Marc. *Anthropologie de la globalization*. Paris: Payot, 2008.
- ABRAMS, Philip. 1988 "Notes on the difficulty of studying the state". *Journal of Historical Sociology* 1(1): 58-89.
- AGIER, Michel. 2012. "Penser le sujet, observer la frontière. Le décentrement de l'anthropologie". *L'Homme. Revue française d'Anthropologie* 2012/3-4 (201-203): 51-75.
- APPADURAI, Arjun. 1988. "Arjun Putting Hierarchy in Its Place Cultural Anthropology". *Place and Voice in Anthropological Theory* 3(1):36-49.
- BALANDIER, Georges. 1993. "A noção de situação colonial". *Cadernos de Campo* 3(3): 107-131.
- BALIBAR, Etienne. 2012. "L'introuvable humanité du sujet moderne. L'universalité "civique-bourgeoise" et la question des différences anthropologiques". *L'Homme. Revue française d'Anthropologie* 2012/3-4 (201-203): 19-50.
- BELL, Vikki. 2001 "Memória histórica, movimentos globais e violência. Uma conversa entre Paul Gilroy e Arjun Appadurai". *Cadernos Pagu* 16: 289-318.
- BHABHA, Homi K. 1998. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- BLOCH, Maurice. 2011. "The blob". *Anthropologie of the century*. Recuperado em 24 maio, 2012, de <http://aotcpress.com/articles/blob>.
- BRAIDOTTI, Rosi. 1994. *Nomadic subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.
- BUTLER, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge.
- _____. 1991. Imitation and Gender Insubordination. In: D. Fuss (ed.) *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*. London: Routledge.
- _____. 1997. *The Psychic Life of Power*. Stanford: Stanford Univ. Press.
- _____. 1998. "Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do 'pós-modernismo'". *Cadernos Pagu* 11: 11-42.
- BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri Chakravorty. 2009. *Quien le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política pertenencia*. Buenos Aires: Paidós.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. *Cultura com aspas e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Cosac Naify.
- CARTRY, Michel. 1973. "Introduction. La notion de personne en Afrique noire". *Colloques internationaux du CNRS* Octobre 1971 (544) : 34-43.
- COLLIER, Jane F; YANAGISAKO, Sylvia J. 1987. *Gender and Kinship. Essays Towards a Unified Analysis*. Stanford: Stanford University. Press.
- CSORDAS, Thomas. 1990. "Embodiment as a paradigm for Anthropology". *Ethos* 18(1): 5-47.
- _____. 1994. "Introduction: the body as representation and being-in-the-world". In: *Embodiment and Experience: the Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DA MATTA, Roberto. 1997. *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DE LAURETIS, Teresa. 1994. "A tecnologia do gênero". In: H. B. de Holanda (org.). *Tendências e Impasses. O feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco.

- DERRIDA, Jacques. 1967. *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. 1983. "Três ensaios sobre pessoa e modernidade: Parte1: O culto do Eu no templo da Razão". *Boletim do Museu Nacional* 41: 2 - 27.
- _____. 1985. *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- _____. 1986. Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas brasileiras. Rio de Janeiro: JZE/CNPq.
- _____. 2003. "Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença". *Ciências & Saúde Coletiva* 8 (1): 173-183.
- DUARTE, Luis Fernando Dias; GIUMBELLI, Emerson. 1995. "As concepções cristã e moderna da pessoa: paradoxos de uma continuidade". *Anuário Antropológico* 93:77-11.
- DUMONT, Louis. 1991. *Homo aequalis II. L'idéologie allemande*. Paris: Gallimard.
- _____. 1996. *Homo Hierarchicus: le système de castes et ses implications*. Paris: Gallimard.
- DURKHEIM, Emile; MAUSS, Marcel. 1981 [1903]. "Algumas formas primitivas de classificação. Contribuição para o estudo das representações coletivas". In: M. Mauss. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- ELIAS, Norbert. 1991. *La société des individus*. Paris: Fayard.
- _____. 1994. *O processo civilizador: Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. v I.
- _____. 1993. *O processo civilizador: Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., v. II.
- FANON, Franz. 1983. *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Fator.
- FASSIN, Didier. 2009. "Les économies morales revisitées". *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2009/6 (64e année):1237-1266.
- FIGUEIRA, Sérvulo A. 1985. "Introdução: psicologismo, psicanálise e ciências sociais". In: S.A Figueira (org.). *A cultura da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. 1988. "Psicanalistas e pacientes na cultura psicanalítica". In: S. A Figueira (org.) *Efeito Psi. A influência da psicanálise*. Rio de Janeiro: Campus.
- FINK, Bruce. 1998. *O sujeito lacaniano. Entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- FOUCAULT, Michel. 1990. *Tecnologias del Yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- _____. 1995. "O Sujeito e o poder". In: P. Rabinow; H. Dreyfus (orgs). *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*. São Paulo: Ed. Forense Universitária.
- FRANCHETTO, Bruna; CAVALCANTI, Maria Laura; HEILBORN, Maria Luiza. 1981. "Antropologia e feminismo". In: B. Franchetto et al. (Org.). *Perspectivas antropológicas da mulher*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- GEERTZ, Clifford. 1973. "Person, time and conduct in Bali". In: C. Geertz. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- _____. 1984. "'From the Native's Point of View': On the Nature of Anthropological Understanding". In: R.A. Shweder and R.A. Levine (eds.). *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOLDMAN, Marcio. 1994. *Razão e diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: Ed. Grypho.
- _____. 1996. "Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de Pessoa". *Revista de Antropologia* 39 (1): 83-109.

- _____. 2005. "Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé". *Religião e sociedade* 25 (2): 102-120.
- _____. 2009. "Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica". *Análise Social XLIV* (190): 105-137.
- GOLDMAN, Marcio; LIMA, Tania S. 1999. "Como se faz um Grande Divisor?" In: M. Goldman (org.). *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- GROSZ, Elisabeth. 2000. "Corpos reconfigurados". *Cadernos Pagu* 14: 45-86.
- HALL, Stuart. 2000. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora.
- HARAWAY, Donna. 1994. "Um manifesto para os cyborgs: ciência, tecnologia e feminismo socialista na década de 80". In: Heloísa Buarque de Holanda (org.). *Tendências e impasses. O feminismo como crítica da cultura*. RJ: Rocco.
- HEILBORN, Maria Luíza et al. 1980. "Antropologia e feminismo". *Perspectivas Antropológicas da Mulher* 2 (1): 11-47.
- IRIGARAY, Luce. 1974. *Speculum. De l'autre femme*. Paris: Éditions Minuit.
- _____. 1977. *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris: Éditions Minuit.
- JAMIN, Jean. Lévy-Bruhl. In: M. Izard; P. Bonte (dir.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses universitaires de France, 1991.
- LACAN, Jacques. 1966. "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je". *Écrits*. Paris: Ed. Du Seuil.
- LAGROU, Els. 1998. *Caminhos, duplos e corpos. Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawá*. Tese de Doutorado. São Paulo, SP: USP.
- LAQUEUR, Thomas W. 2001. *Inventando o sexo: corpo e gênero, dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- LATOUR, Bruno. 2005. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- LEENHARDT, Maurice. 1971. *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanesien*. Paris: Gallimard.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. 1960 [1922]. *La mentalité primitive*. Paris: PUF.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2007. *L'identité*. Paris: PUF.
- LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi". *Mana* 2(2) : 21-47.
- LUKES, Steven. 1985. "Conclusion". In: M. Carrithers et al (eds.) *The category of person: anthropology, philosophy, history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MALUF, Sônia Weidner. 1996. *Les enfants du Verseau au pays des terreiros. Les cultures spirituelles et thérapeutiques alternatives au Sud du Brésil*. Thèse de Doctorat. France: EHESS.
- _____. 1999. "O dilema de Cênis e Tirésias: corpo, pessoa e as metamorfoses de gênero". In: A. L. Silva, M. Lago & T. Ramo (orgs.). *Falas de gênero*. Florianópolis: Ed. Mulheres.
- _____. 2002a. "Corpo e desejo: Tudo sobre minha mãe e o gênero na margem". *Revista Estudos Feministas* 10 (1): 143-153.
- _____. 2002b. Pessoa e corporalidade: cruzamentos entre dois campos antropológicos. Comunicação apresentada no Fórum de Pesquisa Pessoa e Corporalidade integrando a XXIII Reunião Brasileira de Antropologia. Gramado.

- _____. 2006a. Desejo e identificação: apontamentos sobre gênero e sexualidade. Comunicação apresentada na Mesa-Redonda: Erotismo, sexualidade e preconceito integrando o VII Seminário Internacional Fazendo Gênero. Florianópolis: UFSC.
- _____. 2006b. Políticas e teorias do sujeito no feminismo. Comunicação apresentada no Simpósio temático 06 - Sujeitos do feminismo: políticas e teorias integrando o VII Seminário Internacional Fazendo Gênero. Florianópolis: UFSC.
- _____. 2010. "Além do templo e do texto". Comunicação apresentada na Mesa Religiões e religiosidades: desafios teóricos e empíricos integrando o III Encontro do GT Naciunal de História das Religiões e Religiosidades – ANPUH. Florianópolis: UFSC.
- MAUSS, Marcel. 1974a [1934]. "As técnicas corporais". In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU.
- _____. 1974b [1926]. "Efeito físico no indivíduo da idéia de morte sugerida pela coletividade". In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU.
- _____. 1981 [1921]. "A expressão obrigatória dos sentimentos (Rituais funerários australianos)". In: *Ensaios de sociologia*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. 2001a [1920]. "La nation. édition électronique réalisée à partir du texte de Marcel Mauss (1920)". *Extrait de l'Année sociologique Troisième série* (1953- 1954) : 7-68.
- _____. 2001b [1920]. "La nation et l'internationalisme. Edition électronique réalisée à partir du texte de Marcel Mauss (1920) : La nation et l'internationalisme. Communication en français à un colloque The Problem of Nationality". *Proceedings of the Aristotelien Society*. Londres.
- _____. 2002 [1924]. "Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie". *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*. (Collection « Les classiques des sciences sociales », Université, du Québec à Chicoutimi) .
- _____. 2003 [1938]. "Uma categoria do espírito humano A noção de pessoa, a de "Eu"". In : *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2004 [1938]. "Fait sociale et formation du caractère". *Sociologie et sociétés*, 36(2) : 135-140.
- MOORE, Henrietta. 1999. "Whatever Happened to Women and Men? Gender and Other Crisis in Anthropology". In: *Anthropological Theory Today*. Cambridge: Polity Press.
- _____. 2000. "Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência". *Cadernos Pagu* 14: 13-44.
- MOUFFE, Chantal. 1999. "Por uma política da identidade nômade". *Debate Feminista. Cidadania e feminismo*. São Paulo: Companhia Melhoramentos
- NEWTON, Esther. 1979 [1972]. *Mother camp: Female impersonators in America*. Chicago: University of Chicago Press.
- ORTNER, Sherry. 1996. *Making Gender: the Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press.
- _____. 2005. "Subjectivity and Cultural Critique". *Anthropological Theory* 5(1): 31-52.
- ORTNER, Sherry; WHITEHEAD, Harriet. 1981. *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University. Press.
- RADCLIFFE-BROWN. 1940. Preface. In: M. Fortes & E.E. Evans-Pritchard (orgs). *African political Systems*. London: Oxford Press.
- RIBEIRO, Liliane Brum. 2005. *A anatomia da diferença: corpo, gênero e subjetividade na experiência da cirurgia plástica estética*. Projeto de Tese de Doutorado. Florianópolis, SC: PPGAS/UFSC.

- ROSALDO Michelle. 1984. "Toward an Anthropology of Self and Feeling". In: R. A. Shweder; R. A. LeVine (eds.) *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1995. "O uso e o abuso da antropologia: reflexões sobre o feminismo e o entendimento intercultural". *Horizontes Antropológicos* 1 (1) 11-36.
- SALEM, Tania. 1991. "'Individualismo libertário' no imaginário social dos anos 60". *Physis. Revista de Saúde Coletiva* 1(2): 59-75.
- _____. 1992. "A 'despossessão subjetiva': dos paradoxos do individualismo". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 7(18): 62-77.
- _____. 1997. "As novas tecnologias reprodutivas: o estatuto do embrião e a noção de pessoa". *Mana* 3(1):75-94.
- SCHNEIDER, David. 1968. *American Kinship: a cultural Account*. New Jersey: Prentice-Hall.
- _____. 1984. *A critique of the study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- SCOTT, Joan. 1990. "Gênero: uma categoria útil para a análise histórica". *Educação e Realidade* 15(2): 2-22.
- _____. 1999. "Igualdade versus diferença: os usos da teoria pós-estruturalista". *Debate Feminista*. Número especial Cidadania e feminismo: 203-223.
- _____. 2002. *A cidadã paradoxal. As feministas francesas e os direitos do homem*. Florianópolis: Ed. Mulheres.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. "A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional* 32: 2-19.
- SIMMEL, Georg. 1979. "A metrópole e a vida mental". In: O. Velho. (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. 1989. *Philosophie de la Modernité. La femme, la ville, l'individualisme*. Paris: Payot.
- SPIVAK, Gayatri. 1998. "Can the Subaltern Speak?". In: P. Willimas; L. Chrisman (eds). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: a Reader*. New York and London: Harvester-Wheatsheat.
- STOLKE, Verena. 2001. "Gloria o maldición del individualismo moderno según Louis Dumont". *Revista de Antropología* 44(2): 7-37.
- STRATHERN, Marilyn. 1995. "Necessidade de pais, necessidade de mães". *Revista Estudos Feministas* 3(2): 303-329.
- _____. 1988. *The gender of the gift*. Los Angeles: University of California Press.
- STRATHERN, Marilyn; MACK, Carol. 1980. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, Charles. 2005. *As fontes do self. A construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola.
- TENÓRIO, Fernando. 2000. "Psicanálise, configuração individualista de valores e ética do social". *História, ciência e saúde - Manguinhos* 7 (junho): 117-134.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. 2001. "La antropología del Estado en la era de la globalización. Encuentros cercanos de tipo engañoso". *Current Anthropology*, 42 (1), febrero (Traducción: Alicia Comas, Cecilia Varela y Cecilia Diez).
- VELHO, Gilberto. 1981. *Individualismo e cultura - Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana* (2) 2: 115-144.

- WAGNER, Roy. 1974. "Are there social groups in the New Guinea Highlands?" In: M.J. Leaf (ed.). *Frontiers of anthropology: an introduction to anthropological thinking*. New York : D. Van Nostrand Company.
- _____. 2010 [1975]. *A invenção da cultura*. Rio de Janeiro: Cosac Naify.

Por uma antropologia do sujeito: da Pessoa aos modos de subjetivação

RESUMO

Este artigo expõe uma reflexão em torno da centralidade do sujeito para uma abordagem antropológica do contemporâneo. Para além do sujeito social como objeto da pesquisa antropológica, a discussão feita aqui sugere que este seja tomado também em sua dimensão conceitual e analítica, como categoria analítica e como paradigma central para uma abordagem antropológica do contemporâneo. Meu argumento em favor de uma antropologia do sujeito se desenrola a partir de: 1º) mobilizar criticamente os paradigmas clássicos da antropologia (fazendo um pouco o esforço de uma leitura a contrapelo dos autores clássicos, com ênfase na produção francesa e brasileira; 2º) colocar em diálogo as diversas subáreas de nossa disciplina (o que nos obriga a repensar o chamado grande divisor, que no caso da antropologia brasileira incide centralmente, mas não só, na relação entre antropologia das chamadas sociedades complexas e etnologia indígena); 3) estabelecer conexões com as contribuições de outros campos do conhecimento que têm pensado o sujeito de forma mais central, assumindo sua impureza epistemológica (talvez a parte mais difícil, já que significa romper essa relativa imunização da antropologia de possíveis contaminações de outros campos do conhecimento que poderiam ameaçar a nossa *communitas*); e 4º) pensar tópicos para uma antropologia do sujeito e suas implicações metodológicas.

PALAVRAS-CHAVE: antropologia do sujeito; pessoa; teoria feminista.

Toward an Anthropology of the Subject: from the Person to the Modes of Subjectivation.

ABSTRACT

This article presents a reflection on the centrality of the subject for an anthropological approach of present times. Beyond the social subject as object of anthropological research, this discussion suggests that it must also be taken, in its conceptual and analytical dimension, as an analytical category, and as a central paradigm for an anthropological approach of present times. My argument for an anthropology of the subject develops from the following actions: 1º) critically mobilizing the classical paradigms of the anthropology (making an effort for a "counter reading" of the classic writers, with emphasis on the French and Brazilian production; 2º) making the several subareas of our discipline dialogue with each other (which oblige us to rethink the so-called "great divide", which, in the case of the Brazilian anthropology falls centrally, but not only, upon the relationship between anthropology of the so-called complex societies and Amerindian ethnology); 3) establishing connections with contributions from other fields of knowledge which have been thinking the subject in a more central way, recognizing its epistemological impurity (maybe the most difficult part, since that means to break with that relative immunization of the anthropology from possible contaminations from other fields of knowledge, which could threaten our *communitas*); and 4º) proposing topics for an anthropology of the subject reflecting about its methodological implications.

KEY WORDS: anthropology of the subject; anthropology of the person; feminist theory

Recebido em 02/04/2014

Aprovado em 03/10/2014