

# Noções sociais de infância e desenvolvimento infantil

CLARICE COHN\*

**resumo** Esse artigo faz uma revisão de textos antropológicos sobre a noção de pessoa, com o intuito de averiguar seu rendimento para a compreensão da concepção social de infância e do desenvolvimento infantil. Embora apenas parte dos textos analisados tenha como tema principal a infância, a autora busca indicações que sejam sugestivas do modo como a sociedade tratada a concebe. Na conclusão, reflete-se sobre como o estudo da pessoa pode auxiliar na busca da caracterização da infância em sua especificidade social.

**unitermos** antropologia da criança, socialização, noção de pessoa.

**abstract** This paper reviews the anthropological literature about selfhood investigating whether they allow the researcher to apprehend the social notion of childhood and child's development. Despite only some of the texts reviewed focus the issue of childhood, the author searches for some indications of how the society being analysed conceives it. The paper closes with a reflection about how the research of social notions of selfhood could be profitable to characterise childhood and its specificity on a particular society.

**uniterms** anthropology of children, socialisation, selfhood.

## INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

A antropologia tem apenas recentemente se voltado de modo mais sistemático à análise da infância em sociedades não ocidentais. Na realidade, sempre houve estudos sobre a criança, mas, à exceção da escola de cultura e personalidade<sup>2</sup>, eles eram esparsos. Nos últimos anos, porém, esses estudos têm crescido

em número e gerado um debate interno, e a antropologia parece ter despertado para essa nova problemática (Caputo, 1995).

Os estudos são de tipos variados: há aqueles que reportam cenas do cotidiano de crianças em sociedades determinadas, suas interações e o modo como outros reagem a suas ações para entender a especificidade do processo de desenvolvimento e aprendizado nessa sociedade (por exemplo, Briggs, 1998); há os que se voltam para a especificidade da experiência da infância em uma sociedade dada, como o de Pereira (1997); e há o trabalho ainda ímpar (salvo engano) de Christina Toren (1990), o qual, através de uma cuidadosa pesquisa etnográfica que revela as formas de sociabilidade em Fiji, trata do modo como a criança apreende um conceito fundamental

\* Mestre em Antropologia Social pela USP e Pesquisadora do MARI – Grupo de Educação Indígena/USP.

1. Agradeço às sugestões de Lux Vidal, Aracy Lopes da Silva, Beatriz Perrone-Moisés e Cesar Gordon Junior, isentando-os, como sempre, de quaisquer erros que porventura permaneçam no texto. Agradeço, ainda, o apoio do CNPq e da Fapesp. Esse artigo é parte do Capítulo II da minha Dissertação de Mestrado (Cohn, 2000).
2. Veja-se, para uma boa compilação dos preceitos e resultados dos trabalhos inseridos nessa escola antropológica, Barnouw (1967).

dessa sociabilidade, a hierarquia, e, a partir dele, sua construção de um sentido para o mundo em que vive e o modo como seu entendimento difere daquele dos adultos.

No entanto, nenhum desses trabalhos revela o conceito que a sociedade pesquisada utiliza para dar sentido à experiência particular da infância e do processo através do qual ela se transforma em um adulto. Neste artigo busca-se refletir, a partir de uma revisão da investigação antropológica sobre a Pessoa, como ela poderia, ao investigar as concepções sobre a Pessoa e sua formação, revelar as noções com que as sociedades tratadas operam para dar sentido à experiência da infância e ao crescimento.

#### A NOÇÃO DE PESSOA

Foi Mauss quem primeiro chamou a atenção para o fato de que cada sociedade tem um modo específico de pensar a relação entre seu membro individual e o todo que a conforma, demonstrando que o conceito ocidental de indivíduo foi historicamente construído. No Brasil, a partir do ensaio de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979), a noção de pessoa e o idioma da corporalidade passam a ser enfatizados nos estudos sobre as sociedades indígenas. Nesse ensaio, os autores realizam um balanço do que havia sido realizado na pesquisa sobre as sociedades indígenas das Terras Baixas sul-americanas, diagnosticando as dificuldades encontradas – devidas, a seu ver, à utilização de conceitos antropológicos formulados para dar conta de outras realidades sociais – e propondo um instrumento alternativo de análise, a construção social da pessoa e a fabricação de corpos.

Esse texto tem sido considerado o marcador das análises contemporâneas das sociedades indígenas. É um esforço de sistematização que parte dos trabalhos que estavam sen-

do feitos naquele momento, os quais indicariam um amadurecimento da etnologia voltada a essas sociedades que permitiria um deslocamento frente aos modelos formulados para dar conta de outros contextos sociais. Os autores desse trabalho estavam eles mesmos envolvidos nessa reformulação: a análise de Da Matta da sociedade Apinayé (1976) foi pautada pela “ideologia nativa”, e foi esta que lhe possibilitou esclarecer as chamadas “anomalias” que foram atribuídas à organização social desse povo a partir da divulgação dos trabalhos de Nimuendajú e sua explicação dos agrupamentos sociais pela descendência. Em suma, foram as ideologias nativas de concepção, e do que esse autor denominou “comunidade de substância”, e sua relação de oposição complementar frente à nominação e à transmissão de papéis sociais, que deram a Da Matta a chave para a revisão do problema originado pela interpretação de Nimuendajú e para sua superação. Seeger, como vamos ver mais detalhadamente adiante, voltou-se ao significado da ornamentação corporal e às concepções sobre os sentidos (o olfato, a visão e a audição) e seu uso pelos Suyá para a classificação das pessoas e para a reflexão sobre a oposição Natureza/Cultura. Por seu lado, Eduardo Viveiros de Castro (1979) refletiu, a partir de suas pesquisas entre os Yawalapiti, sobre a fabricação do corpo no Alto Xingu. Para ele, essa fabricação ganha importância por ser o modo como os Yawalapiti concebem a formação do corpo social, perceptível em uma construção que transcende a concepção e alastra-se à reclusão e aos rituais funerários; ela é vista como uma “tecnologia do corpo” (*idem*: 42) e parte do processo de fabricação de humanos.

O trabalho posterior de Viveiros de Castro (1986), voltado aos Araweté, aliado ao estudo de Manuela Carneiro da Cunha (1978), que o antecede e lhe serve de contraponto, vai

dar nova dimensão às pesquisas sobre a pessoa nas sociedades indígenas. Carneiro da Cunha faz uma análise da escatologia Krahô, através da qual discute a oposição entre vivos e mortos, e como esta permite uma reflexão (e esse é o termo por ela escolhido para contrapor-se à idéia de “reflexo”) sobre a sociedade; mas também das relações de amizade formal e companheirismo, as quais, argumenta, possibilitam a “imagem de si”, a delimitação da pessoa. Diz ela:

*“A maioria dos que estudaram esta noção de pessoa preocuparam-se em descrever-lhe os atributos ou os componentes explícitos, tais como almas múltiplas, princípios mais ou menos individuais etc., e fizeram valer sua diversidade. Mas, se a pessoa não é uma noção universal, se seus conteúdos diferem culturalmente, no entanto, o problema de seus limites, o problema da identidade, apresentam constantes que parecem decorrer de sua própria natureza: poderíamos talvez resumi-las na dupla necessidade de reconhecer o ‘semelhante’ e de opor-se ao ‘contrário’” (idem: 89-90).*

E é isso o que significa, na sociedade Krahô, o companheirismo e a amizade formal: o primeiro fornece ao indivíduo uma imagem especular, enquanto o segundo lhe fornece, como sugere a autora, uma imagem invertida, a possibilidade de oposição ao contrário.

A análise de Eduardo Viveiros de Castro seria mais voltada à primeira vertente mencionada na citação acima: a da diversidade social da noção de pessoa. Note-se que Goldman (1996), em uma argumentação interessante, vê duas faces do ensaio de Mauss sobre a pessoa: uma que é relativista, e que busca sua especificidade social, e outra que é evolutiva (Goldman, 1996:88, *passim*). É a primeira que será recuperada e desenvolvida pelos estudos que seguem a sugestão de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, e é essa que esse último autor explora em sua monografia so-

bre os Araweté. Essas análises, porém, não se bastam na constatação e descrição da Pessoa socialmente informada, mas refletem sobre sua relação com a construção de uma imagem de sociedade, sobre uma construção nativa sobre a realidade social. O trabalho de Viveiros de Castro sobre os Araweté demonstra que a morte é fundamental para a compreensão tanto da Pessoa quanto da imagem de sociedade a ela ligada. A morte separa os componentes da pessoa que em vida se misturam e, portanto, revela-os com agudeza; e é nela que os Araweté situam a pessoa completa, no “devir”, como diz o autor.

Desde então, diversos trabalhos exploraram e desenvolveram esses temas. No presente texto, ao fazer uma leitura de análises da noção de pessoa, busco os meios pelos quais elas apresentam, informam ou discutem o modo como as diversas sociedades elaboram o tema da infância, de sua especificidade e do desenvolvimento infantil. A grande maioria dessas análises, de fato, não se demora nesse aspecto; vamos ver, porém, que é possível recuperar algumas reflexões interessantes.

Antes de entrar, porém, nesses textos, vale lembrar que, além da noção de indivíduo, já se demonstrou que a concepção de infância atualmente vigente na sociedade ocidental é também produto de uma construção histórica. A clássica análise de Philippe Ariès (1988) acompanha as mudanças da experiência e do conceito de vida familiar e de infância na História européia, e sugere que as modificações históricas por elas sofridas são interligadas, e que a escolarização tem nelas um papel fundamental.

#### POR OUTRAS PARAGENS: FILIPINAS, INDONÉSIA E MALÁSIA

Dentre os antropólogos americanos, Geertz está entre os que levaram adiante os ensina-

mentos de Mauss. Em seu conhecido artigo sobre a noção de pessoa em Bali, Geertz (1978) explora a relação entre essa noção, a temporalidade e a “conduta”, ou seja, o comportamento socialmente aceito nas relações interpessoais e nos rituais, desenvolvendo o argumento de que a pessoa é definida em Bali por diversos meios (como nome, tecnônimos, atribuições de *status*) que a localizam na sociedade, mas que, interagindo com a temporalidade e uma conduta marcada pelo que chama, seguindo Mead e Bateson, de “ausência de clímax” (*idem*: 267), torna-se “despersonalizante” (*idem*: 256). Sua análise, pautada por essa relação dos termos do que conceitua como um triângulo metafórico das noções de pessoa, tempo e conduta, não se demora, portanto, na construção da pessoa ao longo de sua vida. Porém, algumas indicações podem ser retiradas de passagens do texto.

Uma delas é a identificação da quarta geração ascendente à descendente, de modo que ambas compartilham da mesma categoria, e que explica, na sua argumentação, o fato de o bisneto não prestar respeito ritual ao bisavô, em contraste com o que fazem os outros jovens em relação aos mais velhos, e ele mesmo em relação aos outros velhos. É interessante notar que, em trabalho anterior, comentando também Bali, Margaret Mead afirma que as almas renascem na mesma família a cada quatro gerações, e que é tido como inapropriado que os bisavôs estejam vivos ao mesmo tempo que seus bisnetos. Para os balineses, uma pessoa morre muito cedo se não chega a compartilhar do arroz (ou seja, se não chega a alimentar-se coletivamente, para além da amamentação), mas muito tarde se chegar a ser contemporâneo de seu bisneto (Mead, 1955:40).

Uma segunda indicação é a reflexão sobre a maturidade, que é marcada em Bali pelo nascimento de um filho (que faz com que os

pais passem a ser conhecidos por um tecnônimo, “pai ou mãe de X”, sendo até então chamados por “nomes da ordem de nascimento”); se alguém atinge a maturidade sem ter filhos, permanece conceitualmente, para os balineses, uma criança:

*“Isso não significa, naturalmente, que tais pessoas sejam reduzidas, em termos sociológicos (e muito menos psicológicos), a desempenharem o papel de criança, pois são aceitos pelos consócios como adultos, embora incompletos. O fato de não ter filhos, porém, é um grande empecilho para quem almeja o poder local e o prestígio [...]”* (Geertz 1978: 236, nota 6).

No entanto, mesmo essas indicações não oferecem muito mais que as posições ocupadas por indivíduos na sociedade e seus significados. E não poderia ser diferente, já que, como vimos, o conceito de pessoa que Geertz se esforça por deslindar é aquele que surge das classificações sociais dos indivíduos, distinguíveis nos diversos níveis das “ordens simbólicas da definição-pessoa” (*idem*: 234).

Michelle Rosaldo (1993), em seu trabalho sobre as noções Ilongot de pessoa e sociedade, atribui como uma das inspirações para sua análise o artigo de Geertz que acabamos de ver, mas de fato sua abordagem traz ganhos significativos em relação a sua fonte inspiradora, ao refletir sobre o que constitui a pessoa para este povo filipino e sua construção contínua ao longo da vida, e como ela informa o conceito Ilongot de sociedade e das relações interpessoais. Sua análise tem início no modo como os Ilongot conceituam a especificidade dos seres humanos, ou seja, pela intencionalidade do coração, o qual é, para eles, “além de um órgão (...), uma fonte da ação e da consciência [*awareness*], e um local da vitalidade e da vontade” (*idem*: 36). Se o coração é comum a humanos, animais e plantas, ele é único em sua intencionalidade – por ele os

humanos (e apenas eles) sentem, pensam e movem-se com a consciência da respiração. O coração diferencia-se, individualiza-se, pela aquisição, ao longo do tempo, do conhecimento (*beya*) que nasce da experiência e desenvolve-se ao longo da vida (*idem*: 38). Liga-se ainda à paixão (*liget*, também glosado como “energia” ou “raiva”), gerada na pessoa e que informa sobre sua situação frente ao mundo envolvente (*idem*: 43), sendo capaz, portanto, de indicar seja conformidade, seja descontentamento e desagrado. As paixões são essenciais para mover os humanos, são criativas e permitem o trabalho e as ações. No entanto, elas podem ser disruptivas, e devem ser mediadas pelo conhecimento – o qual só é adquirido pela experiência.

Esses dois conceitos, que a autora argumenta terem sido escolhidos por uma ênfase êmica, dão sentido às relações entre os gêneros e as idades. *Liget*, as paixões, enfraquece com a passagem da vida, e está em seu auge na puberdade; *beya*, o conhecimento, é, ao contrário, fortalecido ao longo da vida. Os Ilongot dizem que os homens têm mais *beya* que as mulheres, já que se aventuram pelo desconhecido, enquanto as mulheres, que permanecem em casa em respeito à regra de residência uxorilocal, não vão mais longe que suas roças, espaço já domesticado pelo trabalho de derrubada e preparação do terreno dos homens. Rosaldo sugere, porém, que, se o equilíbrio entre paixões e conhecimento distinguem as pessoas de acordo com o gênero, ele leva também a uma complementaridade e interdependência, já que nunca se realiza plenamente: os seres humanos são sempre incompletos; quando lhes sobram paixões, como é epitomado pela adolescência masculina, na qual os rapazes movimentam-se pelas regiões conhecidas e desconhecidas em busca de uma esposa e de cabeças (os Ilongot são um povo caçador de cabeças e a maioria dos homens que já

matou alguém na caça das cabeças, esclarece a autora, o fez antes de casar), falta-lhes conhecimento (e os rapazes, em sua busca de esposas e cabeças, devem ser auxiliados e encaminhados pelo conhecimento dos mais velhos); ao contrário, quando atingem um grande conhecimento, na idade madura, já lhes faltam paixão e energia. Assim, também, a realização do *liget* masculino e feminino, seu trabalho, a caça e a agricultura, é complementar.

Rosaldo se debruça, portanto, sobre este equilíbrio precário entre paixões e conhecimento ao longo da vida. Neste percurso, informa-nos sobre como a infância é concebida pelos Ilongot. Para eles, o crescimento em direção à maturidade é marcado pela passagem da ausência de conhecimento, quando os bebês devem ser comandados e consolados<sup>3</sup> pelos mais velhos, a um entendimento e respeito a esses, que faz com que os comandos sejam obedecidos, e não apenas seguidos. Em uma fase de transição, válida especialmente para os homens, pelo deslocamento da experiência única do comando e da obediência para o aprendizado entre si, ou seja, no grupo de *peers*. O desenvolvimento pode também ser visto através do progresso da consciência [*awareness*] (*idem*: 66), pelo qual o indivíduo controla suas paixões sem necessidade da interferência de outro.

Essa análise, centrada na especificidade da concepção de pessoa entre os Ilongot, baseada nesse equilíbrio sempre precário de conhecimentos e paixões na intencionalidade das ações, possibilita não só uma interpretação da interação e das formas de vida social, como do modo pelo qual esse povo apreende e pensa a especificidade da infância e do desenvolvimento infantil. Esse último ganha re-

3. O consolo dos mais velhos é especialmente importante porque a raiva pode ocasionar, nos bebês, a perda do coração; não sabendo ainda como controlá-la, eles dependem dos mais velhos para os consolarem.

levância, ainda, na sua inserção, que a autora demonstra, em um processo contínuo de desenvolvimento e vivência da relação entre as paixões e o conhecimento.

Na análise do conceito de pessoa das Chewong, grupo étnico da Malásia, Signe Howell (1988) argumenta que é essencial recuperar a particularidade da infância nesse povo e como ele a entende, já que é

*“[...] enfatizando como as crianças falham em adequar-se a certos padrões, [que] os Chewong expressam as características da humanidade não em termos positivos, mas negativos” (idem: 148, tradução minha).*

Portanto, os Chewong oporiam a infância à humanidade, a qual é atributo dos adultos, e é como a transformação de criança em Humano que é visto, nesse texto, o desenvolvimento infantil. Howell argumenta que há na cosmologia Chewong uma divisão entre humanos e seres sobre-humanos que é vivida cotidianamente, em uma interação contínua. Porém, a transformação de crianças em humanos pode, em alguns casos, como os dos grandes xamãs, ser continuada, culminando na transformação de si em um ser sobre-humano. As relações entre crianças e humanos e humanos (adultos) e seres sobre-humanos é de mesma ordem: o primeiro termo é considerado mais vulnerável que o segundo, mas pode, com a aquisição de conhecimento (mediado sempre pelo segundo termo), transformar-se nele. Essa observação é interessante porque sugere que:

*“[...] aprender, na visão dos Chewong, é um processo que continua por toda a vida, alcançando uma conclusão apenas ilusória quando da aquisição da humanidade [humanhood]” (idem: 151, tradução minha).*

É o conhecimento, portanto, que diferencia os tipos de seres, e permite a transformação de um em outro – sempre na mesma direção, do acréscimo de conhecimentos à humanidade e, no caso dos grandes xamãs, à so-

bre-humanidade<sup>4</sup>. A aquisição de conhecimentos é associada ao crescimento físico e a uma gradativa assimilação dos elementos da pessoa (o corpo, o princípio vital, o cheiro, o fígado e os olhos, além do nome pessoal, que marca a incorporação da criança à sociedade) para operar a transformação em humano. A assimilação dos elementos da pessoa refere-se ao processo pelo qual passa a criança, concebida como não os tendo ainda fortes, mas principalmente como tendo-os ainda vagamente associados. O crescimento refere-se portanto à fixação desses elementos da pessoa, à criação de relações estáveis e ao estabelecimento de fronteiras entre eles (*idem*: 153). O atributo da humanidade é alcançado quando nasce o primeiro filho – ocasião em que se considera o corpo dos pais plenamente desenvolvido e eles demonstram sua capacidade reprodutiva.

Esse texto, todo ele voltado ao modo como a concepção de infância e de pessoa explicam-se mutuamente, é especialmente interessante também por acrescentar a essas concepções a noção de conhecimento e da definição de humanidade, o que faz dele uma interpretação abrangente e reveladora dos Chewong. Os estudos da infância na antropologia são raros, e, dentre eles, poucos apresentam uma sistematização tão inclusiva como essa.

4. Embora o aprendizado seja, para os Chewong, essencial na transformação das crianças em humanos, Howell afirma não haver, entre eles, uma formalização do ensino; ao contrário, eles acreditam que deve partir do indivíduo a iniciativa de aprender, e isso se faz a depender de uma característica pessoal, que lhe é dada pelo fígado, o qual pode ser mais ou menos energético, mais ou menos tímido, característica que é valorizada por esse povo e vista como distintiva de sua identidade. Do mesmo modo, a continuidade do processo que leva à transformação em ser sobre-humano depende da iniciativa pessoal.

SOBRE AS SOCIEDADES INDÍGENAS DAS TERRAS  
BAIXAS SUL-AMERICANAS

A busca de informações contidas em análises etnológicas sobre noções sociais de infância pode ser iniciada em um período anterior à formulação da questão da noção de pessoa como um meio privilegiado de desvendar os sentidos e lógicas das sociedades indígenas brasileiras – quando Egon Schaden (1945, 1976), pesquisando a sociedade Guaraní, aborda o modo como eles pensam suas crianças. Registre-se aqui que esse autor é um pioneiro das reflexões sobre a infância nas sociedades indígenas brasileiras, em um momento em que essa questão não costumava ser elaborada pela antropologia. Mas é em seu estudo sobre a cultura desse povo que discute sua maneira de entender e interagir com suas crianças. Ele identifica, entre os aspectos fundamentais da cultura guarani, “o respeito pela personalidade humana e a noção de que esta se desenvolve livre e independente em cada indivíduo, sem que haja possibilidade de interferir de maneira decisiva no processo” (Schaden, 1962:67). Os pais dedicam-se ao crescimento físico saudável da criança, mas não ao molde de sua “alma”, que já nasce pronta (*idem*: 69). Entre os Guaraní, portanto, não existiria um esforço para a formação do caráter da criança, o que se explica pela concepção de alma e reencarnação, que estabelece que o caráter da pessoa é inato. As crianças seriam muito independentes e respeitadas – para os Nandeva, o autor comenta:

*“Nem todos, mas muitos membros do grupo, têm almas de pessoas defuntas e, numa cerimônia que se realiza pouco após o nascimento, o ñanderú (sacerdote) identifica a alma espiritual do recém-nascido, entre outras coisas, para saber o nome que se lhe deve dar. Ora, é bem possível que o bebê tenha a alma (ou melhor, as almas) de um ilustre e compe-*

*tente ñanderú falecido ou de algum velho que todos hajam conhecido como pessoa sábia, correta e respeitável. Singular a pretensão de quem quisesse dar-lhe educação moral”* (Schaden, 1976: 25).

Embora a concepção de “alma”, de acordo com Schaden, seja distinta para os diversos grupos Guaraní, além de variar de acordo com interpretações individuais, todos concordam quanto à existência de sua pluralidade, uma(s) ligada(s) às manifestações espirituais e outra(s) às vitais; diferencia-se sempre aquela que vai para o céu depois da morte e aquela que fica vagando na terra, e que é temida. A primeira é designada pelo mesmo termo que significa linguagem (*ayvú*) ou fala (*ñe?*), e indica a capacidade de comunicação, assim como sua importância para a definição de um ser social; a segunda é chamada *atsýyguá*. Ambas nascem com a pessoa, mas a *atsýyguá* é ainda pequena quando do nascimento, e desenvolve-se de acordo com as ações de quem a porta, tornando-se mais perigosa e assustadora quando pertencente a pessoas lembradas como “brigões” ou “valentões”.

Vê-se, portanto, que, aqui, embora não de modo sistematizado, já estavam apresentadas as condições necessárias para uma análise da noção de pessoa: seus elementos constitutivos e a relação entre eles. De modo inaugural e que passou despercebido, Schaden desenvolve sua reflexão voltando-se à questão de como os elementos constitutivos da pessoa apresentam-se na infância e modelam as atitudes sociais frente à criança.

Ainda um pouco antes da formalização dos estudos da noção de pessoa em relação a essas sociedades, que localizamos no artigo sobre sua construção social, deve-se mencionar as reflexões imediatamente anteriores a ela e que a informam. Trata-se dos estudos Jê no âmbito do “Harvard Central-Brazil Project” (HCBP), no qual se realizou o que seus parti-

cipantes denominavam uma comparação controlada entre diversas sociedades do tronco lingüístico Macro-Jê, e a partir dos quais teve início tanto o debate como a utilização metodológica e analítica das “ideologias nativas” nas interpretações desses povos.

Neles, a pessoa foi definida como uma das partes constituintes do dualismo característico da percepção desses povos do cosmos e da sociedade, realizando-se na oposição complementar do corpo e do nome; a coexistência dos quais em um mesmo indivíduo seria a condição para torná-lo pleno e completo. Um recém-nascido, ainda não nominado, não é ainda uma pessoa completa, e, se morrer, não receberá um funeral; ao contrário, os mortos são fortemente contrapostos aos vivos por terem perdido parte do que constitui a pessoa, o corpo, enquanto seu nome permanecerá em seu(s) nominado(s). Mas, desde o momento em que recebe um nome, mesmo que ainda bebê, a pessoa já é considerada “plena”.

O texto que melhor expõe essa questão é aquele em que Melatti apresenta o par nominador/genitor (e, portanto, nome/corpo) como um dos opostos complementares a ser acrescentado à lista do dualismo krahô. A partir da regra de que o nominador e o genitor de um indivíduo não podem coincidir na mesma pessoa, ou seja, de que quem dá o corpo não dá o nome, o autor conclui que a transmissão de nomes, ao definir os papéis sociais de um indivíduo, concede-lhe também um personagem que esse indivíduo perpetua no tempo, sendo “como uma forma figurada de procriação”, já que, entre os Krahô, sugere o autor, “a existência dos organismos não teria razão de ser, se não viessem encarnar um personagem” (Melatti, 1976:146). Se é apenas quando o personagem se acresce ao corpo que a pessoa se completa, a transmissão do nome não tem como consequência a replicação da pessoa. Citando um informante, que diz que

seu nominado é “quase a minha pessoa”, Melatti comenta sobre a felicidade da expressão escolhida por ele:

*“Na sociedade Krahó, (...) os indivíduos portadores do mesmo nome pessoal têm uma parte razoável de seu comportamento previsto por uma mesma rede de relações pessoais. Suas pessoas só não coincidem inteiramente porque o nome pessoal não é transmitido com todas as relações sociais, mas apenas uma parte delas: o nome pessoal não prevê quem deve ser o genitor de seu portador, nem serve de critério de filiação a todos os tipos de metades e grupos e nem transmite todos os laços de parentesco do nominador. Por isso, os portadores dos mesmos nomes são quase a mesma pessoa, mas nunca a mesma pessoa” (idem: 146).*

No entanto, a reflexão de Melatti pauta-se pela distinção entre ser biológico e ser social que Goldman (1996:97)<sup>5</sup> sugere existir na antropologia social britânica a partir de Radcliffe-Brown. De fato, Manuela Carneiro da Cunha (1986) vê a pessoa krahô como tendo origem, para além do dualismo pautado nessa distinção, na relação de amizade formal, a qual, por ser uma inversão do sujeito, atribui-lhe uma dinâmica própria na condição de sujeito autônomo. Sendo assim, a pessoa krahô surgiria não da complementaridade entre o corpo e o nome, mas de uma instituição que não se relaciona a nenhum deles (ou, argumenta Carneiro da Cunha, relaciona-se ao nome apenas secundariamente), a de amizade formal. Nesses casos, porém, embora tenhamos um debate pautado pela análise das concepções nativas, temos poucas indicações sobre como a noção de pessoa reflete-se na de infância.

5. De fato, esse problema já havia sido examinado e criticado em Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979).

Em um trabalho posterior ao HCBP, Anthony Seeger se debruça sobre a relação entre Natureza e Cultura tal como concebida pelos Suyá, tendo-a como distinção fundamental e básica na formação da cosmologia desse povo, argumentando, no entanto, que ela não conforma uma oposição em colunas, mas uma que comporta gradações entre os termos – as quais ele aborda tendo como referência uma classificação êmica pelo cheiro. Assim, há o mais natural (os animais de cheiro forte) e o mais social (os iniciados vivendo na Casa dos Homens, sem cheiro), sendo o sexo feminino classificado em contexto, podendo, portanto, ser considerado tanto “natural” quanto “cultural”<sup>6</sup> (*idem*: 22), e as pessoas classificadas em gradação de acordo com idade e sexo. Essa gradação seria, portanto, especialmente significativa na classificação das pessoas ao longo de seu ciclo de vida, marcando-as de acordo com sua ligação com “natureza” ou “cultura”.

Além da classificação em uma gradação natureza-cultura das pessoas, Seeger explora o significado dos ornamentos corporais na socialização, marcando assim o desenvolvimento da pessoa, da infância à idade adulta, de acordo com sua participação na vida social e ritual. Entre os Suyá, os ornamentos corporais são indícios privilegiados de sua identidade, utilizados na diferenciação com outros grupos étnicos; mas eles também diferenciam os membros da sociedade entre si a partir da idade e do sexo, e de acordo com expectativas sociais ligadas ao gênero e à idade:

*“Os ornamentos corporais são importantes também no interior da sociedade porque eles marcam a entrada em determinados grupos sociais. As crianças, de quem não se espera sejam bons ouvintes ou oradores, não usam*

*adornos labiais ou auriculares. As mulheres depois da puberdade e os homens jovens, depois da puberdade mas antes de entrar na casa dos homens [que usam adornos auriculares], devem ouvir muito, mas não se ocupam da oratória ou dos cantos. Depois de sua iniciação e da colocação de seus discos labiais, os homens jovens devem cantar todo o tempo. Quando têm filhos, começam a fazer a oratória. Quando envelhecem, o design de seus ornamentos muda e eles assumem diferentes papéis. Os graus de socialização no ciclo de vida são marcados pela socialização de certas partes do corpo por operação ou ornamentação”* (*idem*: 82, tradução minha).

Ambos os trabalhos de Seeger (1980, 1981) demonstram como as pessoas são classificadas pelos Suyá de acordo com os sentidos e as faculdades, ou seja, sua habilidade auditiva, oratória e sua visão (esta última, que não recebe ornamentações especiais, estaria associada, para os Suyá, ao associal). Seeger não trata da concepção de pessoa, mas não é difícil perceber que sua análise volta-se a uma busca de como as diversas capacidades humanas são utilizadas pelos Suyá para pensar tanto sua especificidade enquanto grupo étnico, quanto os indivíduos que o compõem e, portanto, a fabricação de corpos<sup>7</sup>.

A monografia de Eduardo Viveiros de Castro (1986) sobre os Araweté, que vimos ser bastante pautada pela questão da noção de pessoa, é complexa e não se refere especialmente à criança; porém, ela apresenta o ciclo

6. Como o são, aliás, todas as coisas – tudo pode ser classificado como natural ou cultural em contexto, e natureza e cultura são princípios e não entidades concretas (Seeger, 1981:34).

7. Seeger, porém, não explora o modo como esse modelo classificatório opera na caracterização da infância entre os Suyá, o que elaboro para os Xikrin (Cohn, 2000); à época, ele buscava refletir sobre a proximidade dessa classificação entre esses dois grupos, tomando como referência os Kayapó, ambos Jê setentrionais, mas dispunha de poucos dados. A pesquisa nos Xikrin, subgrupo Kayapó, focada no modo como eles definem a infância e o crescimento, permite comparar o modo como um mesmo modelo opera nessas duas sociedades.

de vida e fornece algumas informações fundamentais sobre a formação da pessoa desde a concepção. São os homens, através do sêmen, que dão origem à criança; no sêmen estão “todos os componentes potenciais da pessoa” (*idem*: 438), das substâncias corporais ao princípio vital. Porém, o autor nota a dificuldade de esclarecer o papel da mulher nesse processo: concebida como receptadora, ela lhe parece adquirir um *status* de transformadora que ganha peso com a ênfase da matrilateralidade na definição da unidade do grupo de irmãos. A vulnerabilidade do princípio vital, pouco fixo até os 4 anos, período em que a criança recebe tratamentos xamânicos, indica que a pessoa é concebida nessa fase como não estando “integralmente estabilizada” (*idem*: 449-150). A humanidade da criança, prossegue o autor, relaciona-se com sua consciência, que se manifesta ainda antes da aquisição da habilidade lingüística verbal, quando ela começa a responder a estímulos externos.

O autor comenta ainda a pouca ênfase na transição e nas passagens, e a continuidade da formação do corpo da menina em sua iniciação sexual, quando é “modelada” pelos homens e cresce pela “alimentação seminal” (*idem*: 456). Porém, é na sua análise mais ampla da concepção de pessoa Araweté, a qual ganha sentido especialmente frente à morte, que o autor nos fornece as reflexões mais ricas do modo como os Araweté pensam a especificidade da infância.

No céu dos Araweté não há crianças, a não ser os filhos dos mortos lá nascidos (*idem*: 560, nota 62), e os viventes se dizem crianças em relação aos *Ma’i*, os deuses canibais. Viveiros de Castro apresenta a seguinte interpretação dessas afirmações: para ele, os viventes seriam “como crianças”, ou seja, seres incompletos (*idem*: 195, nota 10). Assim, torna-se clara a idéia de que os Araweté, seres incompletos quando viventes, que se comple-

tam ao tornarem-se eles mesmos deuses canibais, tornam-se também adultos no céu. Talvez se pudesse dizer, então, que os Araweté anseiam por um “devir adulto”.

Por último, vejamos a análise de Joanna Overing sobre os Piaroa da Venezuela. Publicado na mesma coletânea em que se encontra o texto de Howell sobre os Chewong visto acima e que reúne, de modo pioneiro, análises antropológicas do desenvolvimento infantil, o texto de Overing trata também do crescimento e da aquisição da sociabilidade, tendo como pano de fundo a noção de pessoa Piaroa, suas condições de realização e manifestações.

Para os Piaroa, os humanos distinguem-se dos animais e dos espíritos por terem simultaneamente uma “vida do pensamento” (*ta’kwariü*) e uma “vida dos sentidos” (*kâkwã*) – os espíritos possuem apenas a primeira; os animais, a segunda. A “vida do pensamento”, por sua vez, desdobra-se e pressupõe o desenvolvimento de dois outros atributos: a capacidade, habilidade e conhecimento dos costumes e de sua realização – a língua, as normas sociais, o processamento dos alimentos, a tecnologia e os rituais (*ta’kwanya*); e a intencionalidade e a motivação para sua realização, a consciência e sua compreensão (*ta’kakomenã*).

Todo o aprendizado formalizado deve começar pela vontade e responsabilidade, *ta’kakomenã*, e prosseguir com a capacitação e o conhecimento da cultura, *ta’kwanya*. O conhecimento é trazido pelo xamã (*ruwang*, glosado como “*wizard*”, mago, mas, também, feiticeiro, curador) do exterior da sociedade, e os Piaroa, como a autora depreende dos mitos, consideram-no perigoso e disruptivo. Assim, uma cerimônia realiza o ensino formal, pelo *ruwang*, da responsabilidade e da vontade para crianças de 6 ou 7 anos, o que as possibilitará a “vida do pensamento” e a aquisição das habilidades necessárias para a ação cultural. Esse ensino inclui a narrativa

de mitos, que a autora sugere têm uma atuação por si pedagógica, o parentesco e os modos adequados de interação pessoal. A responsabilidade, portanto, é condição básica para a aquisição dos conhecimentos culturais, vistos como perigosos e desestabilizadores<sup>8</sup>.

O texto acompanha o crescimento e o desenvolvimento infantil, mas nos interessa aqui, mais do que resumir os diversos tópicos apresentados, recuperar o que a autora revela sobre a concepção de infância Piaroa através de sua noção de pessoa e seu desenvolvimento, cujas condições essenciais já foram mencionadas. Para os Piaroa, a pessoa deve ser capaz de controlar a “vida dos sentidos” e a “vida do pensamento” e realizar o equilíbrio entre elas. Adquirindo moderação em ambas, ela pode alcançar a tranqüilidade que é definidora da boa personalidade e da boa vida social. Em uma sociedade sem mecanismos de coerção que sejam externos aos indivíduos, Overing sugere que o autocontrole é essencial, e este é alcançado, afirmam os Piaroa, pela tranqüilidade e autonomia pessoal.

Mas, e principalmente, os Piaroa consideram o aprendizado como um processo de domesticação, o que é indicado pelo fato de as crianças, até as primeiras “lições de sabedoria”, serem referidas por um termo que significa filhote de animais – a identificação com os quais sugere que elas são pensadas como tendo apenas “vida dos sentidos”, e ainda não

aptas para a vida social (*idem*: 176) – e chamadas pelo nome, o qual se liga à alma que o “sábio” lhes forneceu no nascimento e que é considerado um poder privado e anti-social (*idem*: 189). Os elementos da pessoa, como a alma nomeada, mas também a fertilidade, a “inteligência” e a “vida dos sentidos”, são domesticados; assim, também, o perigoso conhecimento que se adquire ao longo da vida deve ser mediado pela responsabilidade que, como vimos, deve condicionar o aprendizado. O sucesso na domesticação dos elementos que constituem a pessoa é demonstrado pelo comportamento controlado e moderado.

Por último, uma indicação sobre a corporalidade e sua relação com a aquisição de conhecimentos. Estes, como vimos, são considerados como tendo um poder desestabilizador, o que leva à concepção Piaroa de que o aprendizado de capacidades culturais deva ser precedido daquele da responsabilidade, que permite seu controle. O conhecimento é trazido à sociedade pelo “sábio” como contas que são internalizadas pelo aprendiz. Assim, o aprendizado forma as “contas da vida” (*idem*: 183), que o indivíduo coleciona no interior de seu corpo, e que possibilita, como vimos, a existência social. A ornamentação corporal, nessa sociedade, informa sobre a quantidade e o tipo de conhecimentos que o indivíduo internalizou, marcando, desse modo, sua socialização.

#### CONCLUSÕES:

#### O RENDIMENTO DA NOÇÃO DE PESSOA EM ANÁLISES SOBRE A CONCEPÇÃO SOCIAL DE INFÂNCIA E DESENVOLVIMENTO INFANTIL

Os estudos de noção de pessoa, como a seleção de textos aqui comentados pretendeu mostrar, fornecem indicações preciosas para a compreensão da concepção socialmente informada da infância. Eles permitem entender

8. Os Piaroa passarão depois por mais uma única cerimônia voltada ao ensino da sociabilidade, da responsabilidade e das capacidades culturais. As mulheres, na puberdade, recebem as “lições de sabedoria” para a fertilidade, abrangendo tanto a procriação como o trabalho na roça; as “lições de sabedoria” dos rapazes voltam-se à caça e à participação em rituais coletivos (os Piaroa dizem que a fertilidade é o *a'kwa*, os pensamentos da mulher, assim como a caça e a feitiçaria são o dos homens (Overing, 1988:184). Os homens podem escolher passar por novas cerimônias ao longo da vida, especialmente aquela para o aprendizado da “sabedoria”, para se tornar ele mesmo um “wizard”.

qual a definição social de humanidade, quais os processos necessários para adquirir o atributo de ser humano, como a sociedade inter-vém nesses processos e como o conjunto dessas variáveis atua para definir a infância e, em alguns casos, os estágios que a conforma, fornecendo pistas que aparecem como uma solução de questões já diagnosticadas como problemáticas no esforço de revisão que vem sendo realizada do modo como a infância tem sido tratada na antropologia.

As análises de Rosaldo e Howell demonstram que essa abordagem pode ser muito valiosa para estudos antropológicos voltados às mais diversas sociedades. Porém, ao levar em conta a proposta de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, que se mostrou muito frutífera nas pesquisas realizadas desde então, pode-se supor que ela seja especialmente rentável para as análises da concepção de infância das sociedades indígenas das Terras Baixas sul-americanas. O texto de Overing é, nesse sentido, revelador, e clama por uma continuidade<sup>9</sup>.

Ressalte-se ainda que esse tipo de análise fornece ao pesquisador o modo como a própria sociedade concebe o sujeito pleno, aquele que está plenamente socializado, resolvendo uma questão sempre problemática nos estudos anteriores, o de estabelecer previamente o produto final do processo de socialização, o de tratar a criança como um ser incompleto, que se torna, gradualmente, um adulto já conhecido de antemão pelo pesquisador. Essa postura gerou uma espécie de vício no modo como antropólogos olhavam as crianças, e suas descrições freqüentemente se assemelhavam a uma infância indígena genérica; por outro lado, suas análises do processo de inser-

ção na vida social acabavam sempre por reafirmar, de modo acrítico, a experiência da infância como uma participação gradual na sociedade, na qual a criança iria aprendendo por imitação. Se esse retrato não é falso, ele nada indica, porém, do que seja particular a cada experiência social da infância. Essa questão já foi diagnosticada por alguns autores, que se esforçam por superá-la, como Schildkrout (1978), que demonstra que a infância é, para os Hausa, não quantitativamente diversa da idade adulta (em conhecimentos mensuráveis, por exemplo), nem um ensaio da vida adulta, mas qualitativamente diferente, possibilitando uma vivência da sociedade que não poderá ser continuada na idade adulta, o que quer dizer, permitindo às crianças um conhecimento sobre sua sociedade que ela não teria como formar na idade adulta, na qual os espaços de cada gênero são rigidamente divididos<sup>10</sup>. Assim, abordar o modo como a sociedade entende a Pessoa e sua formação pode levar a uma compreensão do modo como ela mesmo define a infância, e a um melhor entendimento da singularidade da experiência da infância em cada sociedade.

Livra ainda os estudos antropológicos de uma dificuldade inerente às análises de desenvolvimento cognitivo; a de pautá-las previamente por teorias e modelos formulados para dar conta de nossa própria sociedade. Essa dificuldade pode ser percebida em um sensível estudo com crianças Hausa (Levinne e Price-Williams, 1974), em que se analisa seu aprendizado dos termos de parentesco, tendo como referência os estudos de desen-

9. Que procurei dar, seguindo, porém, outras pistas, em minha análise de como os Xikrin pensam e vivenciam a infância, o crescimento e o aprendizado (Cohn, 2000).

10. Schildkrout, cujo texto poderia estar resenhado aqui com mais vagar, demonstra que a “modéstia” que define o comportamento de gênero é pensado pelos Hausa como sendo desenvolvido pela criança ao longo tempo, e que não se cobra delas em boa parte da infância, quando andam por todas as casas e pelos ambientes masculino e feminino.

volvimento cognitivo. A sensibilidade da análise está nas adaptações que foi capaz de fazer no instrumento, um questionário estruturado por Piaget para uma pesquisa na Suíça e da recuperação de dados culturais para a análise de seu resultado. Porém, essa adaptação, parece-me, não basta para torná-lo um instrumento de fato voltado a realidades sociais distintas, e permanecem na análise questões que são pautadas para dar conta do desenvolvimento cognitivo na sociedade ocidental, buscando certificar-se da sua universalidade. Nesse sentido, ele é mais interessante para uma avaliação da possibilidade de generalização da teoria do desenvolvimento cognitivo que à antropologia e ao estudo das apropriações simbólicas dos dados fisiológicos e naturais, pela análise da passagem da infância à idade adulta em uma sociedade dada a partir do modo como ela mesma a concebe, o que pode, novamente, ser indicado por um estudo da Pessoa.

A noção de pessoa não é, portanto, o único ponto de partida possível para uma análise da infância pela antropologia. O primoroso trabalho de Toren acima mencionado, uma excelente articulação de instrumentos e abordagens da psicologia e da antropologia, é a melhor prova disso. As análises do cotidiano das crianças em diversas sociedades também têm-se mostrado valiosas, e é necessário acrescentar, ainda, os estudos de processos educativos que se conformam em estratégias culturalmente específicas de formação de membros de uma sociedade. Mas, se a questão é entender como uma sociedade dada pensa a infância, sua diferença em relação à idade adulta, a maturidade e o processo da formação de seus membros, é ela quem fornece as melhores indicações.

## BIBLIOGRAFIA

- ARIÈS, Philippe. *A criança e a vida familiar no Antigo Regime*. Lisboa: Relógio D'Água, 1988.
- BARNOUW, Victor. *Cultura y personalidad*. Buenos Aires: Ediciones Troquel, 1967.
- BRIGGS, Jean L. *Inuit Morality Play. The emotional education of a three-year-old*. New Haven & London: Yale University Press, 1998.
- CAPUTO, Virginia. "Anthropology's silent 'others': a consideration of some conceptual and methodological issues for the study of youth and children's cultures" In: AMIT-TALAI, Veret e WULFF, Helena (org.) *Youth cultures: a cross-cultural perspective*. London: Routledge, 1995.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os mortos e outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os Krahó*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "De amigos formais e pessoa; de companheiros, espelhos e identidades". In: *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986.
- COHN, Clarice. *A criança indígena. A concepção Xikrin de infância e aprendizado*. Dissertação de mestrado em antropologia. São Paulo: PPGAS/USP, 2000, 186 p.
- DA MATTA, Roberto. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- GEERTZ, Clifford. "Pessoa, tempo e conduta em Bali". In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GOLDMAN, Márcio. "Uma categoria do pensamento antropológico: A noção de pessoa". *Revista de Antropologia*, n. 39, 1996.
- HOWELL, Signe. "From child to human: Chewong concepts of self". In: JAHODA, Gustav e LEWIS, I. M. (org.) *Acquiring culture: cross cultural studies in child developmen.*, London/New York/Sydney: Croom Helm, 1988.
- LEVINNE, Robert A. e PRICE-WILLIAMS, Douglas R. "Children's kinship concepts: cognitive development and experience among the Hausa". *Ethnology* 13,1, 1974.
- MEAD, Margaret. "Children and ritual in Bali". In: MEAD, Margaret e WOLFENSTEIN, Martha (org.) *Childhood in contemporary cultures*. Chicago: The University of Chicago Press, 1955.
- MELATTI, Júlio César. "Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo krahó". In: SCHADEN, Egon. *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- OVERING, Joanna. "Personal autonomy and the domestication of the self in Piaroa society". In:

- JAHODA, Gustav e LEWIS, I. M. (orgs.) *Acquiring culture: cross cultural studies in child development*. London/New York/Sydney: Croom Helm, 1988.
- PEREIRA, Ângela Maria Nunes Machado. *A sociedade das crianças A'uw?Xavante: por uma antropologia da criança*. Dissertação de Mestrado em antropologia. São Paulo: PPGAS/USP, 1997.
- SCHADEN, Egon. "Educação e magia nas cerimônias de iniciação". *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos* n. 8, vol. III, 1945.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.
- SCHADEN, Egon. "Educação indígena". *Problemas Brasileiros*, ano XIV, n. 152, 1976.
- SCHILDKROUT, Enid. "Age and gender in Hausa Society: socio-economic roles of children in Urban Kano". In: LA FONTAINE, J. S. (org.) *Sex and age as principles of social differentiation*, London/New York/San Francisco: Academic Press, 1978.
- SEEGER, Anthony. "O significado dos ornamentos corporais". In: *Os índios e nós*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980.
- SEEGER, Anthony. *Nature and society in Central Brazil – The Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". Rio de Janeiro: *Boletim do Museu Nacional* n. 32: 2-19., 1979.
- TOREN, Christina. *Making sense of hierarchy: cognition as social process in Fiji*. London: Athlone Press, 1990.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "A fabricação do corpo na sociedade xinguana". Rio de Janeiro: *Boletim do Museu Nacional* n. 32: 2-19, 1979.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Anpocs/Zahar, 1986.