



VIBRANT - Vibrant Virtual Brazilian
Anthropology

E-ISSN: 1809-4341

vibrant.aba@gmail.com

Associação Brasileira de Antropologia
Brasil

Lins Reesink, Mísia

La Personne Catholique. Comment des catholiques brésiliens pensent l'être humain
VIBRANT - Vibrant Virtual Brazilian Anthropology, vol. 11, núm. 2, diciembre, 2014, pp.

155-184

Associação Brasileira de Antropologia
Brasília, Brasil

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=406941918005>

- ▶ Comment citer
- ▶ Numéro complet
- ▶ Plus d'informations de cet article
- ▶ Site Web du journal dans redalyc.org



Système d'Information Scientifique

Réseau de revues scientifiques de l'Amérique latine, les Caraïbes, l'Espagne et le Portugal
Projet académique sans but lucratif, développé sous l'initiative pour l'accès ouverte

La Personne Catholique

Comment des catholiques brésiliens pensent l'être humain

Mísia Lins Reesink

Résumé

Quelle est la conception de personne des catholiques du quartier de Casa Amarela (Recife – Brésil) ? Cet article s'interroge sur la façon dont ces catholiques construisent leur « moi », dans un contexte moderne et occidental. Il a été possible de dévoiler qu'ils s'inscrivent dans la tradition chrétienne de l'idée de personne tout en y ajoutant des réinterprétations créatives. Il en ressort que les composants « Dieu (divinité catholique) », « corps » et « âme », et leurs multiples combinaisons, y sont fondamentaux, mais aussi l'idée d'un être « dividuel » et « individuel » et surtout extensif aux autres. En adoptant une perspective cosmologique du terrain, ce travail essaie ainsi de décrire comment ces catholiques se pensent et du même coup pensent leur monde et leur rapport aux autres.

Mots-clés : notion de personne, catholiques, cosmologie, Brésil, Recife

Abstract

What is the notion of the person among the Catholics of the Casa Amarela neighbourhood (Recife, Brazil)? This article discusses the way these Catholics conceive of their “self” in a modern Western context. In this case it is possible to show how this notion is both inscribed in the Christian tradition of the notion of the person and contains creative reinterpretations. It seems reasonable to conclude that it is founded upon the components “God” (catholic deity), “body”, and “soul”, and their multiple combinations, generating the idea of a “dividual” and “individual” being that also includes other others. The article adopts a cosmological perspective in order to initiate the description of the way these Catholics think about themselves, the world and their relations with others.

Keywords : notion of the person; Catholics; cosmology; Brazil; Recife

Resumo

Qual noção de pessoa elaboram os católicos do bairro de Casa Amarela (Recife-Brasil)? Este artigo procura compreender como esses católicos, em um contexto moderno e ocidental, constroem o seu “eu”. Esses católicos se inscrevem na tradição cristã da idéia de pessoa, ao mesmo tempo que realizam reinterpretações criativas. Disso resulta que os componentes “Deus (divindade católica)”, “corpo” e “alma”, e suas múltiplas combinações são fundamentais, mas também a idéia de um ser “individual” e “individual” e sobretudo extensivo aos outros. Adotando uma perspectiva cosmológica do campo, este artigo tenta descrever como esses católicos se pensam e ao mesmo tempo pensam seu mun e suas relações com os outros.

Palavras-chave: noção de pessoa, católicos, cosmologia, Recife, Brasil.

La Personne Catholique

Comment des catholiques brésiliens pensent l'être humain

Mísia Lins Reesink

Introduction

La catégorie de personne en anthropologie est devenue, depuis Mauss, un des thèmes les plus intéressants et importants dans la construction et la compréhension du savoir anthropologique¹. Cependant, l'analyse de la construction de la personne dans les sociétés étudiées s'est cantonnée, dans sa majeure partie, aux aires géographiques traditionnelles de l'anthropologie. En ce qui concerne les sociétés dites modernes et occidentales, elle est très marginale et réduite à une version plus « philosophique » qu'anthropologique : quand il s'agit de ces sociétés, la notion de personne est traitée comme une donnée *a priori* ; les analyses partent d'une idée préconçue et perçue en tant que truisme indéniable : l'individu ou l'individualisme. Néanmoins, lorsque l'on suit une démarche radicalement anthropologique sur le monde moderne *et* occidental, ce qui ressort, c'est l'esquisse d'une complexité et, surtout, d'une diversité de la notion de personne qui ne peut pas être réduite à l'*a priori* individu-individualisme, comme il a été possible de le noter chez les catholiques du quartier de Casa Amarela (Recife-PE). Donc, pour saisir cette pluralité et complexité, il faut s'affranchir des idées préconçues et maintes fois reprises sur la personne moderne et occidentale.

C'est ainsi que, en m'éloignant du paradigme établi, pour réfléchir sur la complexité de cette notion chez les catholiques de Casa Amarela, il m'a fallu *premièrement* adopter une approche cosmologique du terrain. Et ce parce que la religion catholique des enquêtés ne doit pas être vue comme un moment ou un espace *dans* le monde ou la société, mais comme un ensemble d'éléments constituant un monde, leur monde (Reesink 2003; 2012). Il s'ensuit que pour saisir leur compréhension et leur vision du catholicisme, et par conséquent leur notion de personne, il faut le faire à partir d'une perspective

¹ Elle attise aussi des tensions et débats. Voir, par exemple, Carrithers, Collins et Lukes (1996), et Viegas (2008).

cosmologique², car ils les pensent cosmologiquement. Deuxièmement, pour relativiser, approfondir et élargir l'analyse, il m'a encore fallu établir un dialogue (comparatif) avec la littérature sur le christianisme dans d'autres contextes et époques, mais surtout avec des analyses ethnographiques concernant des sociétés non chrétiennes.

Ainsi, ce que je propose ici, c'est de réfléchir ethnographiquement à la façon dont des catholiques habitant le quartier de Casa Amarela³, à Recife, dans le Nord-est du Brésil, construisent leur notion de personne. Dans ce contexte ethnographique, il m'a été possible d'accéder, à partir des analyses d'entretiens formels et informels, de l'observation du quotidien des sujets et de ce qu'ils disaient ou discutaient (soit chez eux, aux messes, pendant divers rituels, sur les trottoirs, etc.), à une meilleure compréhension de leur conception de personne⁴.

Cet article discutera, d'abord, le Catholicisme en tant qu'élément de l'Occident moderne et à chercher à relativiser la doxa établie de la personne

² Ici, je suis la définition de cosmologie développée de Viveiros de Castro (1993). Appuyée sur elle, j'entends comprendre le « sens problématique » de la cosmologie des catholiques de Casa Amarela, sans pour autant avoir la présomption d'atteindre sa « fluidité » morphologique. Il est important de souligner que la presque totalité des travaux sur le catholicisme au Brésil, et surtout en milieu urbain, ne s'inquiètent pas de la cosmologie catholique. D'une façon générale, dans les travaux anthropologiques, tout se passe comme si seules les sociétés non « complexes » avaient des conceptions cosmologiques et qu'il serait inutile d'en chercher dans les sociétés « occidentales ». Pour une discussion sur la cosmologie catholique, voir M. Reesink 2003.

³ Casa Amarela est l'un des quartiers le plus intéressant de Recife, autant pour son histoire (la lutte des communautés pour la possession de leurs terres – aidées par l'aile progressiste de l'Église Catholique), que pour le fait qu'il s'agit d'un vaste quartier très peuplé ayant d'un côté ses terres (où habitent les couches populaires) et, de l'autre, sa région plane (où habitent les couches moyennes), ce qui lui donne un statut ambigu (et plutôt stigmatisé) par rapport aux autres quartiers de la ville. Casa Amarela est aussi un quartier avec une infrastructure propre (commerce, marché, hôpital public, cimetière et pompes funèbres) et une « identité de lieu », laquelle mène certains habitants à souhaiter que le quartier devienne une ville à part entière. En outre, la patronne du quartier est Notre-Dame de la Conception, dont la fête, qui tombe le 8 décembre, est l'une des plus célèbres de la ville. Depuis 1994, j'y mène des recherches : 1994-1995 mestrado ; 1998-2003 doctorat et, depuis 2007, des recherches sur la période de *Finados* (Fête des morts). D'une manière générale, ces recherches ont essayé de comprendre la cosmologie catholique, conjuguée aux représentations et aux rituels de la mort. Mon intérêt pour la cosmologie catholique se doit au fait que le monde catholique a toujours représenté pour moi une altérité à connaître et à comprendre.

⁴ Il faut rappeler que dans certains contextes ethnographiques, par exemple dans le *Candomblé* (Goldman, 1987), c'est surtout à partir d'une analyse des rituels qu'il est possible de bien saisir leur conception de personne. Cependant, dans le cas du catholicisme, et des catholiques de Casa Amarela en particulier, c'est notamment à partir de leurs représentations, ou comme le dit Jacobson (1991) de leurs *modes of thoughts*, que j'ai pu mieux y accéder: c'est pendant la performance de la parole que la conception de personne de ces catholiques est (ré) élaborée, même s'il est possible de penser que c'est dans le rituel qu'elle s'actualise. Quoiqu'il en soit, dans ce cas spécifique, il me semble possible de bien connaître la notion de personne catholique discutée ici en ne prenant que les données des *modes of thoughts*, sans y ajouter une discussion sur les rituels de mort; cependant, pour l'étudier à partir des *modes of actions* (Jacobson 1991), il faut toujours prendre en compte les *modes of thoughts*. Pour une analyse et description des rituels de mort, voir M. Reesink 2003.

moderne dans la littérature anthropologique. Il se penchera ensuite sur les liaisons possibles entre les hommes et la divinité catholique, pour faire surgir l'idée que pour les individus catholiques l'homme sans dieu est impensable. Puis, il proposera une réflexion sur le corps et la personne extensive à l'autre et introduira la question du « dividuel » et de l'« individuel », en se demandant encore quelles sont les qualités de cette personne humaine. Finalement, il essaiera d'analyser les composants de la personne : corps, âme et esprit. Ces discussions seront suivies de la conclusion de ce travail.

Modernité-occidentale, catholicisme, anthropologie et notion de personne

Il ne faut pas se méprendre et penser que repérer et discuter la conception de personne chez les catholiques ne relèverait que d'une simple volonté de se relier à la tradition anthropologique. En fait, la dynamique même du terrain m'a convaincue que cette analyse peut se montrer fort stimulante pour comprendre la logique interne d'un groupe (Seeger, Matta, Viveiros de Castro 1979). Surtout, ce sont les individus de Casa Amarela eux-mêmes qui m'ont mise sur cette voie en me dévoilant, par leurs attitudes et discours, une multiplicité impérative de leur notion de personne, bouleversant ainsi la doxa établie sur la notion de personne dans la modernité-occidentale, qui repose sur la notion d'individu. En ce sens, l'approche adoptée ici part de l'idée que la modernité occidentale élabore plusieurs versions de la notion de personne, dont l'individualisme et celle établie par le catholicisme contemporain (et moderne et occidentale). Certes, comme elles sont inscrites dans le système culturel occidental, ces différentes conceptions de personne en partagent des caractéristiques, tout en le faisant autrement.

Néanmoins, en dépit de la diversité de la modernité occidentale, lorsqu'il est question de la notion de personne, la plupart des travaux anthropologiques adoptent une démarche monadique, dont le principe fondamental est l'individu et l'individualisme. J'avance que cela se doit surtout au fait que les anthropologues ne sont pas habitués (ou intéressés) à adopter une approche plus anthropologique : ils ne relativisent pas la doxa établie, car ils ne prennent pas vraiment en compte ce que les données ethnographiques

dévoilent⁵. Ils se contentent donc de suivre le paradigme de l'individu et de l'individualisme. Dans l'anthropologie, celui-ci est spécialement développé par deux ouvrages. Le premier est celui de Dumont, *Essai sur l'Individualisme* (1985) ; le deuxième, celui de Morin, *L'Homme et la Mort* (1970). Le modèle dumontien informe davantage les travaux anthropologiques sur la notion de personne dans la modernité occidentale⁶.

À partir de l'idée de la différence entre les sociétés individualistes (centrées sur l'individu comme valeur) et les sociétés holistes (centrées sur le groupe social), Dumont essaie de retracer de façon critique la transformation d'une société holiste en société individualiste aboutissant à la société moderne et occidentale. En fait, le préalable « individu, individualisme » n'est jamais contesté. Il part de cet axe et revient en arrière pour décrire la mutation historique qui a conduit l'homme occidental à se percevoir comme unité indivisible et bornée aux limites de son propre corps, et cette unité comme la valeur majeure et universelle, d'où tout part et vers où tout revient, la venue de la chrétienté ayant favorisé cette mutation⁷.

À la différence de Dumont, qui se limite au processus historique de l'individualisme occidental, Morin (1970) voit ce processus comme celui de l'humanité, c'est-à-dire, comme le processus même de l'humain, dans une perspective franchement évolutionniste. Partant de l'idée que c'est la mort, ou plutôt la conscience de la mort, qui permet la propre conscience de l'individu, il essaie d'allier des données bio-paléontologiques et des données ethnologiques pour illustrer et expliquer son hypothèse : l'homme régresse de plus en plus par rapport à l'espèce à mesure qu'il acquiert plus de conscience individuelle. Néanmoins, cette rupture, engendrée par le traumatisme de la mort, autrement dit, par la conscience de la mort, ne s'accomplit pas d'un coup, c'est le lent travail du processus évolutif. Ainsi, selon l'auteur, plus les hommes sont contraints par le groupe social, plus la conscience de la mort

5 Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de travaux radicalement anthropologiques dans des contextes modernes, comme celui de Goldman sur le *candomblé* (1987). Cependant, s'il est vrai que l'Occident va de pair avec modernité, l'inverse n'est pas vrai, car ce qui est moderne n'est pas toujours occidental dans le monde contemporain. En ce sens, ma critique repose sur les travaux analysant la notion de personne dans des contextes modernes et occidentaux. Encore une fois, il convient de souligner que je pars du principe que le catholicisme, et le catholicisme vécu par les catholiques de Casa Amarela, est moderne et occidental.

6 D'après mes recherches bibliographiques et mes participations à des séminaires scientifiques, rares sont les exceptions et elles sont citées ici.

7 Comme le système dumontien est déjà assez connu et traité dans d'autres travaux, je me suis permise de ne pas m'étendre et de renvoyer à ses commentateurs. Voir, par exemple, M. Peirano, 1995.

est refoulée, moins l'individualité est consciente ; en revanche, plus l'individu prend le dessus sur sa société ou son groupe social, plus il a conscience de la mort et, donc, de son individualité⁸. Dans les termes de Dumont, on pourrait dire que, pour Morin, il y a des sociétés holistes parce que la conscience de la mort, de l'individualité, a une force moindre, tandis que les sociétés individualistes ont la conscience aiguë de la mort pour épicentre.

Si, à l'encontre de la démarche de Morin, Dumont se détourne d'une perspective évolutionniste pour s'engager dans le processus historique d'une conception, ou idéologie, au sein d'une seule société, il n'empêche que ces deux auteurs adoptent la conception « classique » de l'individu/individualisme moderne comme point de départ vers les origines de ce concept. Il est évident que cette catégorie n'est pas une simple invention de leur part : il s'agit de la construction « idéal-typique » réalisée par des générations successives de savants et d'intellectuels occidentaux, surtout des philosophes, et reprise comme « formule » acquise par des chercheurs se souciant de comprendre les sociétés modernes⁹.

Toutefois, si, d'un côté, plusieurs études menées sur le terrain par des ethnologues cherchent à comprendre la personne dans les sociétés non occidentales, donnant ainsi toute la dimension de la multiplicité et de la richesse de ces différentes notions, de l'autre, à l'égard de l'Occident, il y a un déplorable manque d'intérêt à adopter la même démarche ethnographique¹⁰, presque toutes les considérations étant cantonnées au monde spéculatif, comme nous l'avons déjà évoqué : plus de philosophie que d'approche scientifique. Il s'ensuit qu'adopter une véritable démarche anthropologique s'avère d'autant plus urgent que, comme l'ont déjà rappelé maints anthropologues (Augé 1982; Bloch 1993; Goldman 1996; Mosko 2010), il faut remettre en cause

⁸ Pour une discussion plus approfondie des idées de Morin, voir Reesink 2003. J'y discute aussi l'influence de ce travail sur les formulations des études sur la mort dans l'Occident.

⁹ Cette conception est axée sur l'idée d'un individu adulte autonome/isolé par rapport à la société, accompli et pleinement conscient des limites de sa personne, qui ne dépasse pas son corps et sa pensée, constituant ainsi la si chère exceptionnalité moderne. C'est-à-dire que, tandis que, dans les autres sociétés, la personne individuelle est multiple et non limitée à son corps, dans la société occidentale elle est unique et définie d'emblée par son propre corps.

¹⁰ D'un point de vue ethnographique, il convient de dire que cette démarche anthropologique sur la personne occidentale surgit, quand c'est le cas, plutôt dans le domaine de l'anthropologie de la bio-médecine (par exemple Dumit 2010 [1997]), surtout quand il s'agit des nouvelles technologies de reproduction humaines (par exemple M. Strathern 1992). Cependant il me semble que la plupart de ces travaux s'occupent davantage du débat éthique et juridique qu'elles engendrent (par exemple Salem 1997; Luna 2004, 2005). Néanmoins, il semble que, récemment, un intérêt timide, par exemple, sur les rapports humains-animaux dans l'Occident ait conduit certains anthropologues à discuter la notion d'humanité dans l'Occident (Carrithers, Bracken, Emery 2011).

la conception absolue et univoque de l'individu occidental et moderne : confronté aux données de terrain, ce modèle idéal ne se tient pas. En effet, « la distribution de sens s'effectue [...] simultanément de l'individu sur la société et de la société sur l'individu. Si nous appliquions à l'étude de la notion de personne dans nos sociétés les procédures que nous utilisons dans les sociétés exotiques dont nous observons les pratiques, analysons les mythes et interrogeons les institutions, elle aurait toute chance de ne pas différer fondamentalement de ses homologues africaines, amérindiennes, orientales ou océaniennes » (Augé, 1982: 204). Par conséquent, s'il va de soi que dans les sociétés occidentales l'individu et l'individualisme sont des valeurs idéales, il n'en demeure pas moins que : « À part quelques manifestations diffuses, présentes en général d'une vague façon dans certaines analyses sociologiques dans un sens ample, il n'est pas facile de cerner avec précision cet "individualisme" supposé du monde occidental moderne et contemporain. Aussi bien du côté du champ des savoirs – division du sujet dans la psychanalyse, dualismes philosophiques, épigénèse des sciences naturelles... – , que dans les visions du monde plus amples – corps et âme, émotion et intelligence... – , ce qui semble surgir, au contraire, c'est une conception de personne formellement semblable à celles des sociétés " primitives " et " traditionnelles ", un être divisé en des éléments dont la " synthèse pose un problème " » (Goldman, 1996: 93). Il s'ensuit qu'entre l'idée qu'une certaine élite intellectuelle se fait de la personne occidentale et ce que les données empiriques dévoilent, il y a un large champ de possibilités de conceptions de l'homme occidental. Comme l'a affirmé Bloch, après l'analyse d'exemples tirés de sociétés dites modernes, « ce que ces cas nous enseignent, c'est que l'individualisme occidental demande à être grandement modéré. Car il relève plus d'une auto-description que d'une recherche sociologique, si bien que sa fragilité idéologique surgit à tout instant. Nous sommes sans doute beaucoup plus proches des Somalis ou des Tibétains que nous ne le pensons... » (1993: 20)¹¹. Néanmoins, rares sont les travaux anthropologiques tentant de bouleverser l'approche du sens commun académique, en avançant aussi la possibilité du caractère « multiple », « dividual » de la personne occidentale (M. Strathern 1999 ; Reesink 2003 ; Mosko 2010)¹².

¹¹ Voir encore la critique de Pina Cabral 2007 sur l'idée répandue d'un Occident inéluctablement moderne, dont l'idée de la personne par excellence est l'individu.

¹² Il est curieux que ce soit justement dans les travaux essayant de comprendre la conception de la personne

L'Homme et la divinité catholique : l'homme sans dieu – l'impensable

Nul ne doute que dans la pensée chrétienne la figure de l'homme est liée à celle de Dieu, où ce premier serait créé par ce dernier à sa propre image, cela étant une des idées les plus reprises dans la littérature chrétienne (Gisel 1993). C'est à partir de la Bible, le livre fondamental de la religion chrétienne, que cette réalité est posée d'emblée. Cette idée préalable est aisément repérable dans les discours de mes enquêtés : l'homme lié à Dieu. Cela dit, la notion de personne chez les catholiques de Casa Amarela ne suit pas une logique linéaire, mais plutôt des directions variées dont certains points et idées convergent.

Si la notion de personne chrétienne est en rapport avec celle de sa divinité (Reesink 2005), il faudrait se pencher sur le cas contraire, c'est-à-dire : l'homme sans Dieu. Parfois, c'est précisément lorsque l'on pose une question sur un thème que l'on obtient des réponses sur son contraire. Ainsi, c'est grâce à la question « Que pensez-vous des incroyants ? » que j'ai pu cerner plus clairement ce qu'est l'homme pour ces catholiques. D'après leurs réponses et réactions, il est possible d'élaborer analytiquement deux approches : la « tranchante », la « méfiante et paradoxale », bien qu'elles puissent être utilisées en même temps par un même enquêté.

La première approche ne mâche pas ses mots pour s'exprimer. Elle est très nette dans ce qu'elle veut dire.

– Ceux qui croient pas en Dieu ? Ils devraient pas exister ! Ce sont des gens nuls. (...) Ils sont venus pour se moquer de ceux qui croient en Dieu. Parce que la personne qui croit pas en Dieu n'est rien, tu vois ? Elle est juste là pour nuire. (...) C'est tout Dieu qui a donné l'intelligence à l'homme, et alors, en plus, la personne croit que Dieu n'existe pas ! C'est homme-là, c'est un animal, une bête. (Mauro).

– Pour moi, c'est pas une personne, c'est un athée [rire]. Pour moi, c'est un athée. Puisque, qui est celui qui vit dans le monde [s'il] n'y a pas Dieu ? Parce que si on vit, c'est grâce à qui ? À Dieu ! Et si Dieu le voulait pas, il y aurait personne, personne vivrait dans le monde ! Voilà ! Et ceux qui croient pas qu'il y a Dieu dans le ciel et sur terre, ce sont pas des gens, ce sont des bêtes, des athées. (S. Lemos¹³).

dans le champ religieux chrétien des catholiques brésiliens (Reesink 2003) et des chrétiens mélanésiens (Mosko 2010), que cette critique est la plus radicale.

¹³ « S. » (*Seu/Senhor*) et « D. » (*Dona*) sont les équivalents de « Mr » et « Mme », en français.

– C'est une aberration énorme, n'est-ce pas ? Parce que celui qui croit pas en Dieu, franchement, le mieux serait d'être pas venu au monde, ma fille. Puisque la vie n'est qu'en Dieu, tout n'est qu'en Dieu (...) Tout ce qu'on fait, c'est Dieu qui le fait à travers nous, tu vois ? (...). C'est une aberration énorme d'être athée, franchement. (S. Carlos).

– Je l'accepte pas. Pour moi, Dieu, c'est l'être supérieur à tout. Pas croire en Dieu, c'est pas croire à la vie, c'est pas croire à la nature, c'est croire à rien, c'est pas exister. À mon avis, quelqu'un qui croit pas en Dieu n'existe pas. C'est une chose. (...) Je crois qu'ils disent qu'ils y croient pas, mais au fond d'eux-mêmes, c'est pas possible qu'il reste rien. (...) Je crois pas qu'on soit totalement sans foi en Dieu, en un être supérieur, même si on l'appelle pas « dieu », un être supérieur. Je pense que [dire ça] c'est juste pour faire leur intéressant. (Teresa).

D'emblée, ces discours sont très surprenants par leur clarté et parce qu'ils disent autant de choses en si peu de mots. Ainsi, ces enquêtés affirment toute la supériorité et la suprématie de la divinité catholique à l'égard de l'homme et du monde. Puis, ils démontrent nettement la condition de l'homme et ce qu'est l'homme. Là, on s'aperçoit, quelque peu abasourdi, que la personne humaine est *en* Dieu. En ce sens, nous nous retrouvons loin d'une idée d'un *soi fini* en lui-même. Car l'homme n'existe ici que *par* et *en* Dieu. Donc, plus que « l'individu-en-relation-à-Dieu » de Troeltsch (in Duarte et Giumbelli 1995: 84) – qui conserverait tout de même la perspective d'une importante autonomie et une nette coupure (ou clivage) entre l'homme et la divinité catholique –, nous avons une personne humaine extensible au divin. Et ce, paradoxalement, parce que l'humanité n'est pas dans l'homme, mais dans la divinité catholique, et c'est elle qui procure cette humanité, et c'est à travers elle que l'homme s'accomplit. Cela revient à dire que c'est la figure de la divinité catholique, cet être tout-puissant, qui fait de l'homme un individu « entier ». C'est ainsi que l'homme, selon mes enquêtés, en niant la divinité catholique et son existence, établit une rupture avec la source de l'humanité, la possibilité même de son existence.

À ce titre, l'homme en rupture avec la divinité catholique de sa propre volonté, nie l'humanité même : il devient alors une bête, c'est-à-dire, un sauvage, comme les animaux, la nature pure et sans culture. On pourrait oser dire que l'humanité est foncièrement ancrée dans le culturel et que c'est la divinité catholique qui donne à l'homme ce *status*, alors que l'homme non

croyant demeure rattaché à la nature, donc c'est une bête, un non humain. L'athée est aussi une aberration, selon S. Carlos, c'est-à-dire un monstre apparu sur terre, étant donné que l'essence de l'homme passe par la divinité catholique, l'homme *est en* Dieu, il n'est rien sans lui. L'athée nie son essence humaine en niant la divinité catholique et, dans ce cas, il vaudrait mieux ne pas exister qu'être monstrueux. Pour Teresa, l'athée est une chose, autrement dit, il est moins qu'une bête, il est semblable à une pierre, il appartient à la nature inanimée : sans vie, sans existence. En outre, il peut même être rien, moins encore qu'une chose.

Cependant, si l'homme coupé de la divinité catholique ne devient pas une bête, une chose, un monstre ou un rien, tout court, c'est parce qu'il se situe dès lors, pour certains, dans une autre dimension, celle du mal.

– Ces personnes qui croient pas en Dieu, à mon avis elles sont déjà mortes, n'est-ce pas ? (...). Parce que, quelqu'un qui dit qu'il y croit pas, pour moi, c'est bien le fils du démon. Puisqu'il n'existe que lui [Dieu], et il ou elle dit qu'il croit pas en Dieu ! ? (Ana).

Donc, si l'homme nie la divinité catholique, il tombe inéluctablement dans les mains du démon, du mal. En rupture de Dieu, l'homme devient l'enfant du démon lui-même, car, ici, l'on est soit dans un royaume, soit dans l'autre. En outre, le non croyant est source de peur et de méfiance, puisqu'il sort du monde des hommes/de la divinité catholique pour tomber dans le monde animal/du démon, étant donné que cette entité est liée au monde sauvage, animal, et surtout au surnaturel non domestiqué¹⁴.

Si l'approche « tranchante » rejette l'athée dans la nature, c'est-à-dire hors de l'humanité, l'autre perçoit cela comme impossible, c'est l'approche « méfiante, paradoxale ».

– Je pense qu'ils ont absolument tort, qu'au fond d'eux-mêmes ils y croient, puisqu'il existe personne qui y croie pas, n'est-ce pas ? (Lucas).

– Je pense que ce sont des *coitados* [malheureux], c'est bien des malheureux.

Parce que je pense que... Dieu, Dieu est une chose si merveilleuse, donc si on y pense bien, il n'y aurait pas de doutes. Parce que la nature, les animaux,

¹⁴ Selon R. Muchembled, dans le processus de construction de l'image de Satan, il y a eu un effort pour l'éloigner de plus en plus d'une ressemblance avec l'homme vers un « accent sur l'inhumanité fondamentale du démon » (2000: 49), en rapprochant fortement celui-ci de la bestialité, image inversée de l'humanité. Par ailleurs, il est intéressant de remarquer encore que le mot « athée » lui-même est chargé de négativité. Si certains enquêtés l'utilisent pour désigner un fait, d'autres l'utilisent pour exprimer le fait en lui-même. « Athée » devient alors un juron, un gros mot.

les enfants, la vie, tout est en Dieu, tout est lié à lui. Il est évident qu'il y a un pouvoir plus grand qui a tout fait, qu'il y a un Dieu. (Edite).

– Que pensez-vous de ceux qui ne croient pas en Dieu ?

– Je pense qu'ils y croient, ils font que dire ça.

– Et pourquoi ça, à votre avis ?

– Parce qu'on dit ... Il y a ceux qui disent : « Je suis athée, Dieu merci ! ». Alors, sans vouloir, n'est-ce pas ? Il y a toujours le moment où on sait que dans toute chose il y a le doigt de Dieu. ... Pourquoi je vais croire en quelqu'un qui nie l'existence de Dieu ? N'est-ce pas, Mísia ? Il y a toujours quelque chose ... (D. Hilda).

Ces récits expriment par-dessus tout une impossibilité : l'homme ne peut pas être non humain, toutefois, pour ne pas l'être, il faut croire à un être supérieur, puisqu'en fait c'est ce dernier qui donne l'humanité. Il s'ensuit que, tout en se maintenant dans la voie esquissée par l'approche « tranchante », l'approche « méfiante, paradoxale » énonce le fait que l'homme en lui-même ne peut pas se détacher de la divinité catholique, d'où l'affirmation « il faut y croire » ou, comme le dit très nettement Lucas, il n'y a pas de personne sans cette croyance : la croyance en la divinité catholique rend l'individu humain. En ce sens, celui qui avoue son incroyance est taxé de fou, de gêneur, de quelqu'un qui veut faire son intéressant ou se montrer différent des autres, un être perdu qui ne sait pas chercher la divinité catholique, un pauvre individu car c'est un niais, ou bien un menteur tout court. Tout cela parce qu'il est impossible, voire impensable, qu'existe une personne sans foi en Dieu. Tout d'un coup, surgit le paradoxe : un homme qui ne croit pas en la divinité catholique ; pourtant il faut y croire pour être humain. Il s'ensuit que l'existence d'un incroyant est source de méfiance, car c'est un homme, mais pour l'être il faut être/croire en Dieu. Voilà pourquoi la plupart de ces enquêtes avouent aussi une incrédulité, mais cette fois-ci dans la parole de ces hommes « soi-disant » incroyants : car, au fond d'eux-mêmes, leur humanité impose la croyance en la divinité catholique.

C'est ainsi que la position vis-à-vis d'un athée est de pure méfiance : c'est une sorte d'être auquel l'on ne saurait faire confiance, qui ne le mérite pas. Même chez eux qui ne montrent pas de méfiance à l'égard des athées, la possibilité de leur l'existence survient à cause d'un égarement, d'un aveuglement, ou bien d'une mauvaise quête de l'être supérieur. Cela revient à dire que, pour eux, comme pour les autres, l'homme sans divinité catholique est inimaginable.

En outre, à cette approche « méfiante, paradoxale » se mélange la perplexité. Celle-ci s'axe sur le constat de l'existence des athées en même temps qu'elle est ressentie comme une impossibilité.

– Ça c'est très complexe, tu vois ? Je sais pas vraiment si les gens croient pas en Dieu. Ils disent que non. (...) Mais, beaucoup de monde y croit pas, je ne sais pas comment. Et ils vivent, n'est-ce pas ? Ils vivent et parfois ils vivent bien heureux. (Iva).

Le plus frappant dans le discours d'Iva, c'est l'aveu de cette perplexité, révélée par la question implicite : comment est-il possible de se dire/ sembler heureux quand on nie la divinité catholique, quand on vit sans la divinité catholique ? Cela révèle le constat, et même la surprise, de ce bonheur, de cette vie, tout en réaffirmant l'incredulité face aux propos des athées, car on y revient : l'humanité, la vie et le bonheur, ne sont possibles qu'en la divinité catholique. L'athée est un paradoxe, une contradiction qu'elle ne comprend pas – incompréhension sous-jacente à tous ces discours –, il ne subsiste, en conséquence, que la méfiance envers la non-croyance de ces athées.

Ce que les propos des enquêtés catholiques de Casa Amarela montrent, avec plus ou moins de force, c'est que l'homme, l'humain sans la divinité catholique est en fait *impensable*. À ce titre, les individus de Casa Amarela rejoignent la perspective augustinienne : « Je n'existerais donc point, mon Dieu, je n'existerais point du tout, si vous n'étiez pas en moi. Ou plutôt je n'existerais point si je n'étais pas en vous, “de qui, par qui et en qui toutes choses ont l'être”. Oui, c'est ainsi, Seigneur, c'est ainsi. » (St. Augustin 1964 : 16) Il s'en dégage que la personne humaine est formée/complétée par celle de la divinité catholique. En outre, cette divinité catholique se dévoile aussi bien dans la nature que dans l'homme, fruits de son œuvre. Autrement dit, pour voir la divinité catholique il suffit de regarder le monde et l'homme, car ils contiennent aussi la divinité dans leur existence, d'où l'affirmation des enquêtés concernant l'aveuglement des athées. En ce sens, la personne humaine est ancrée dans le monde, donc, elle est cosmologiquement composée et pensée par ces individus, puisque selon eux l'homme fait partie d'un tout : la Création divine (Reesink 2003).

Parents et Dieu. Le corps extensif, la personne extensive

À partir des réflexions avancées ci-dessus, il est possible de penser que la conception de la personne humaine chez les catholiques de Casa Amarela est multi-composée, surtout par le couple corps et âme (Reesink 2003, 2012). À ce titre, affirmer que l'être humain est constitué de deux principes fondamentaux, corps et âme, c'est annoncer d'emblée l'appréhension d'une dualité qui va à l'encontre de la pensée sur « l'individu moderne », qui s'imagine être une « substance rationnelle indivisible, individuelle » (Cassidore, in Mauss 1968: 358). Cela dit, il est impossible de nier le fait que ces catholiques ont bien la représentation, à laquelle ils sont attachés, d'une âme et d'un corps individuels, de l'individu. Cependant, tout en étant conscients de leurs limites individuelles/corporelles, ces catholiques expriment une autre réalité : les individus sont en même temps « individuels » et « individuels » (A. Strathern 1998). Cette réalité est mieux saisie ethnographiquement, d'abord, par la question de la conception biologique d'une personne ; et, aussi, par la perception d'un corps extensif aux autres.

Dans l'introduction de leur ouvrage *La production du corps* (1998), Godelier et Panoff se demandent ce qu'il faut ajouter au corps pour faire un être humain et s'il suffit de deux êtres humains pour en faire un troisième. Leurs réponses ne se font pas attendre. À la première question, ils rétorquent que « (...) toutes [les cultures qu'ils ont analysées] nous disent d'une manière ou d'une autre qu'en plus de ces substances et de ces organes il faut ajouter une ou plusieurs choses au corps humain pour qu'il soit le corps d'un être humain. Il faut que quelque chose y pénètre, vienne s'y loger et mette l'individu en marche vers son destin » (1998: xiii). À la deuxième, ils répondent que « la réponse est claire. Aucune société analysée ici ne pense que la naissance d'un être humain soit le produit seulement d'êtres humains » (*ibid*, xvii). Ces réponses fonctionnent à merveille dans le contexte du quartier de Casa Amarela.

– Que pensez-vous de ceux qui ne croient pas en Dieu ?

– Ah ! Je trouve terrible ! J'admet pas ! J'aime pas, parce que, pour croire en Dieu, il suffit d'aimer la nature, l'admirer, n'est-ce pas ? Et on voit le sens des choses. Je pense qu'il faut... je pense que Dieu existe. Cette entité supérieure, je pense qu'elle existe vraiment. J'aime pas les gens qui y croient pas. Je pense qu'ils voient pas les choses avec amour. Car, par exemple, la gestation est une chose très forte ; je pense que seule une chose très... un être très supérieur pour créer ça..., la vie... J'aime pas ceux qui n'y croient pas. Je pense que tout le

monde doit y croire. (Raquel).

On accepte Jésus depuis le jour où il nous installe dans le ventre de notre mère, n'est-ce pas ? Alors Dieu a déjà planifié notre vie, il sait déjà qu'on existe, puisqu'il a dit ça. (Alice).

– Si Dieu y a mis l'esprit, il doit en sortir un jour, n'est-ce pas ? Car, que sommes-nous sans un esprit ? Un morceau de chair pourrie. (D. Zilda).

Il s'ensuit que l'acte créateur de l'homme se réinstaure et se réactualise à chaque fois qu'un être humain est conçu. Il n'y a pas un déni du rôle du père et de la mère dans cette conception, mais tout d'abord l'idée fortement ancrée qu'il faut un troisième partenaire pour constituer un nouvel être humain. Ce troisième partenaire est, évidemment, la divinité catholique. C'est elle qui permet cette conception physique, puisque créatrice du monde, mais surtout c'est elle qui fait pénétrer, qui « insuffle » l'âme, l'essence de la vie, dans le corps. Par conséquent, il est possible d'avancer que, chez les catholiques de Casa Amarela aussi, il faut trois partenaires pour faire un être humain¹⁵. « On aboutit donc non seulement à l'idée que ni “le corps” ni “l'âme” ne suffisent à faire un être humain, mais aussi à l'idée que les humains ne suffisent pas non plus à faire un autre être humain. Il faut que d'autres acteurs que leurs pères et mères, interviennent pour leur donner des descendants dont ils sont avec eux les co-auteurs » (Godelier et Panoff, 1998: xvii).

L'expérience de la « individualité » et de l'« individualité » s'exprime aussi à travers l'idée d'un corps extensive à l'autre.

– On se sent comme ça, comme si on avait perdu un bras ou une jambe. (...) Plus la personne était proche, plus on lie cette personne, qui a été sa propre vie, c'est-à-dire, on relie son propre sens de vivre à cette personne, comme si sa vie n'était pas que sa vie, mais un complément de toutes les vies qui sont proches. (Marcos).

– J'ai perdu un morceau de moi-même, puisque moi aussi j'étais un morceau d'elle, puisque c'est elle qui m'a mise au monde. Alors, je sens comme un morceau de moi-même, je sens que je devrais partir avec elle. (D. Cícera).

Il est frappant de percevoir ici combien le corps, la partie de la personne la plus imaginée par certains comme finie dans ses propres dimensions,

¹⁵ Il importe d'observer que seules des femmes ont fait une mention explicite à la conception, la gestation et la maternité, ce qui n'est pas surprenant. Il n'empêche que ces idées se retrouvent dans tous les discours, bien qu'implicitement, parfois : il suffisait de bien y regarder pour les saisir.

peut être étendu à l'autre. Curieusement cette démarche « dividuelle » et « individuelle » est très proche de celle des mélanésiens chrétiens décrits par Mosko (2012)¹⁶, ce qui mène l'auteur affirmer que « l'individualisme qui a été normalement associé à la chrétienté, est en soi-même la manifestation de la dividualité analogiquement très proche de la personne mélanésienne » (Mosko 2010: 219). Ce n'est que le contenu de cette dynamique, ou plutôt de ce qui est « dividualisé » ou « individualisé », qui peut varier. En ce sens, chez les catholiques de Casa Amarela, non seulement l'essence vitale, l'âme, est extensive – surtout à la divinité catholique –, mais aussi le corps, le plus matériel et le plus facile à individualiser. Cela devient plus clair lorsque l'on évoque le contexte de la mort (Reesink 2003, 2012).

Ainsi, il est facile de comprendre que le corps individuel ne s'arrête pas à lui-même, la personne ne se limite pas physiquement à son propre corps, car l'autre en est aussi un prolongement. La personne individuelle s'amplifie sur l'autre : elle se constitue d'elle-même, de son corps et des rapports affectifs établis avec d'autres corps, d'autres personnes. En ce sens, la mort d'un « bien-aimé » représente une perte de soi-même, pas seulement dans un sens purement abstrait ou émotionnel, mais franchement corporel. Cela revient à dire que les mots « arrachés », « perdus » utilisés à l'égard de parties du corps ne sont pas que des métaphores, car il s'agit bien d'une coupure physique que la mort d'une personne, qui complète l'autre, provoque, introduisant une relation métonymique (Fernandez 1991). Cette conception est inversement analogique à celle des Indiens Kaxinawá du Brésil, analysée par McCallum (1996), qui décrit comment l'un de ses enquêtés a expliqué que la mort d'un parent est triste, car une de ses âmes part avec le mort. En remplaçant le mot âme par « morceau du corps », on pourrait presque donner la même explication pour les catholiques de Casa Amarela.

Il s'ensuit que la construction de la personne humaine est aussi un enjeu social (Battaglia 1990), qui enchaîne « corporellement » les corps individuels, devenus extensions. Et ce au moyen de l'affectivité, de la vie ensemble, de la chair et du sang. Voilà pourquoi la mort d'un parent est plus déchirante, car

¹⁶ C'est dans les études sur les peuples de Mélanésie que l'on rencontre davantage de discussions sur le caractère dividuel, séparable, relationnel constitutif de leurs notions de personne (par exemple, Bataglia 1990), en lui opposant l'individuel occidental ou chrétien. Ce n'est que récemment que l'on a commencé à critiquer cette perspective en faveur de l'idée d'une dynamique « dividuelle » et « individuelle » chez les mélanésiens chrétiens (Mosko 2010).

la personne est l'ensemble et la continuité du sang et de la chair des parents, formant une chaîne. Plus qu'une question de continuité existentielle ou eschatologique (Déchaux 1997), on y retrouve l'appréhension d'une continuité physique. Comme l'a dit Marcos, l'autre est le complément de sa propre vie, qui subsiste dans la matière, dans le monde social, dans l'affectivité envers les parents et les amis. Le corps d'un catholique de Casa Amarela ne se contente pas de ses propres limites dimensionnelles, il s'étend aux autres.

Une fois établi que la personne humaine, dans la conception des catholiques de Casa Amarela, est fondée *en et par* Dieu, accomplie *en* lui, il nous reste encore à réfléchir sur d'autres éléments composant cette personne. D'une manière générale, l'idée courante de la tradition occidentale place les hommes séparés de la nature par des capacités supérieures au monde animal. Ainsi auraient-ils « une partie plongée dans la condition physique de l'animalité, et l'autre dans la condition morale de l'humanité. » (Ingold 1995: 45) Cette condition morale se révélerait surtout par la rationalité, par la production de la culture (Ingold, *ibid.*). Les individus de Casa Amarela s'inscrivent, eux aussi, dans cette tradition, d'autant qu'elle ne dément pas l'orthodoxie chrétienne, comme l'a bien remarqué Ingold. Néanmoins, trois aspects ressortent d'emblée de leurs discours, tous pensés *via* la divinité catholique : foi, raison/intelligence/sagesse, sentiments. Ainsi, la foi – ou la capacité d'avoir cette foi – est perçue comme un composant de la personne humaine. Cependant, il semble que la capacité d'avoir la foi peut augmenter ou diminuer au cours de la vie d'un individu : il faut donc la «pratiquer» pour conserver cette capacité et son humanité intactes.

La pratique de la foi, c'est une chose que l'être humain doit posséder. (Marcos, Nobre).

En outre, la foi en la divinité catholique est nécessaire car, sur terre, l'homme ne peut pas rendre compte de toutes choses, puisque le monde est plus «vaste», dépasse et transcende les facteurs qu'il peut manipuler.

Le deuxième aspect se réfère à la capacité exclusive de l'humanité à penser, à réfléchir ; à la possession d'une intelligence rationnelle et transformative du monde. D'emblée, on peut avancer que les enquêtés expriment une idée fortement ancrée au sujet de la puissance de l'intelligence du cerveau humain : il transforme, il bâtit, il crée, il guérit ; en plus l'homme possède la capacité de communication et de mémoire, de vivre ensemble en société.

– Parce qu'on vit ensemble dans ce monde, nous avons notre mémoire, notre intelligence, nous nous communiquons les uns avec les autres, tu vois ? Il y a cet instrument donné par Dieu, l'intelligence de l'homme, pour que l'homme fasse... Il y a le soleil, la lune, les étoiles, tu vois ? L'avion, cette chose énorme, lourde... C'est tout Dieu qui a donné l'intelligence à l'homme, et alors la personne, en plus, croit que Dieu n'existe pas ! ? C'est homme-là, c'est un animal, une bête. (Mauro, Alto do Reservatório)

En termes anthropologiques, ces catholiques remarquent la propriété humaine de générer de la culture, où «la culture souligne l'identité de l'être humain non comme organisme biologique, mais comme sujet moral» (*ibid*, 46). Toutefois, cette potentialité exclusive d'une humanité est perçue comme un don reçu de la divinité catholique. C'est le Tout-puissant qui offre l'essentiel pour l'expression de la personne humaine : la nature et l'intelligence qui la transforme, et encore la vie. C'est ainsi que certains enquêtés sont très explicites lorsqu'ils annoncent que la divinité catholique fournit les éléments naturels, la santé et la rationalité pour que l'homme puisse réaliser « la culture ». Et cette réalisation signifie presque une obligation de l'homme : il a des tâches à accomplir et, ce faisant, il révèle toutes les caractéristiques de la nature divine qui sont imprimées en lui, en tant que création du surnaturel. À ce titre, l'homme peut aussi faire de belles choses exceptionnelles, telles que la guérison, bien que moins que la divinité catholique. En outre, si la divinité catholique procure les « instruments » pour que l'homme accomplit ses tâches, elle lui donne aussi la liberté d'accomplir ce qu'il faut et de se garder du mal, car en contrepartie de tant de choses reçues, l'homme doit conserver son humanité, et il le fait en étant toujours aux côtés du divin.

Le dernier aspect de la personne humaine repose sur la capacité à éprouver des sentiments, à ressentir des émotions. Le sentiment qui montre le plus nettement cette humanité est l'amour, le plus valorisé et, peut-être, perçu comme le plus humain. À côté de l'amour, la capacité d'être heureux annonce aussi ce qu'est l'homme.

– Je pense que Dieu a créé l'homme avec l'amour, n'est-ce pas ? ... Et la femme. (Renato).

– Il suffit de penser à tous ceux qui croient pas en Dieu, ça me rend tellement triste, j'ai une telle tristesse dans mon cœur. Parce que ce type de gens pense être heureux, mais la joie est juste apparente, tu vois ? (Júlio).

– Quand on croit en Dieu on peut vivre très bien. On peut être malade, on peut avoir faim, mais notre esprit possède une joie, on a un bonheur dedans, car on sait qu'un jour Dieu donnera notre récompense, quand on sera mort. (D. Zilda).

Ces récits évoquent des échos de ce qu'a dit St. Augustin il y a bien long-temps : « Comme notre être vient de Dieu, la vérité de notre science vient de son enseignement, et la vérité de notre bonheur, de l'intime effusion de son amour. » (1964: 45) Ainsi, l'amour et les autres sentiments sont aussi des composants de la personne humaine. Cependant, à l'instar de ce qui arrive à la foi, les sentiments peuvent être accusés ou diminués, selon que la personne est peu ou prou éloignée de la divinité catholique. Il s'ensuit que, encore une fois, c'est l'athée – qui s'est volontairement coupé de la divinité catholique – qui se révèle dépourvu d'amour, donc non humain, car c'est *par* la divinité catholique que l'on parvient à aimer. Sans elle on perd cette capacité – voilà encore pourquoi l'incroyant n'est rien. Dans cette perspective, l'être humain est à jamais attaché au divin et il actualise et construit sa personne humaine dans la divinité : l'homme s'étend à celle-ci.

Corps et âme : comment penser l'âme et le corps

Dieu et l'homme. Si l'on ne peut pas comprendre la conception de la personne chez les catholiques de Casa Amarela sans ce duo, un autre s'impose tout de suite à nos regards : il s'agit du couple, très classique dans la pensée chrétienne, corps et âme. Ces deux principes constitutifs de l'être humain chrétien sont pensés en tant qu'une part périssable, le corps, et l'autre impérissable, l'âme. Néanmoins, cette division n'est pas exclusive aux sociétés chrétiennes et, malgré toutes les différences entre les composants de la personne dans d'autres cultures, la question se pose de « savoir pourquoi l'humanité, dans toutes les cultures, semble avoir été amenée à se représenter l'être humain comme composé de deux parts, une part périssable et une part qui continue à exister et à agir bien au-delà de la mort, même si elle n'est pas immortelle » (Godelier et Panoff 1998 : xiv). Je n'entends pas répondre à cette question, mais il faut dire qu'il semble y avoir une « dualité » fondamentale dans toutes ces conceptions, le contenu et les rapports de cette « dualité » donnant toutes les multiplicités et différences culturelles. Toutefois, si dans les sociétés non chrétiennes ce principe dual n'est pas toujours observé comme une opposition nécessaire, lorsqu'il s'agit du christianisme la pensée traditionnelle établit une interprétation de ce

principe comme opposition (et même conflit) entre le corps et l'âme, le premier étant chargé de négativité et la seconde de positivité. Pourtant, si l'on suit l'analyse fort intéressante de Schmitt, dans l'histoire chrétienne, cette dualité comporte des nuances, car « le christianisme médiéval, même durant le Haut Moyen-âge, ne s'est jamais satisfait d'un dualisme rigoureux (...) ni le "corps" ni la "chair" ne pouvaient être pensés comme des principes entièrement négatifs. » (Schmitt 1998: 340-341)¹⁷ En outre, il ajoute qu'à côté d'une compréhension dualiste de la personne, il y en a aussi une triadique, déjà esquissée par St. Paul, où l'esprit entre comme un autre élément composant la personne. Il y aurait, alors, dans le christianisme une conception de l'homme plus complexe qu'une dualité absolue. Toujours est-il que cette version triadique est soumise au grand « couple fondamental ».

Les individus de Casa Amarela possèdent bien cette dualité en tant que principe et source importante de leur notion de la personne humaine. Il n'empêche que ce couple fondateur est fabriqué d'une façon plurielle, sous-divisée parfois en d'autres parts, sans jamais cesser de faire référence à la dualité structurante de la tradition chrétienne.

Le couple fondamental de la personne humaine est composé de qualités différentes, selon ce que l'on observe. Comme nous l'avons déjà dit, la différence principale est l'idée d'un élément mortel et d'un autre immortel, très présente dans l'imaginaire des catholiques.

- L'âme, c'est notre vie. Quand on meurt, alors notre vie... évidemment qu'elle en sort, voilà.
- Et que reste-t-il ?
- Reste le corps, la matière. Voilà ! (Lucas).
- L'âme, c'est l'esprit de la personne, n'est-ce pas ? C'est une chose qu'on voit pas. Juste Dieu. C'est ça qui sort de notre bouche. (Mauro).
- Notre esprit est bien plus fort que la matière, puisque la matière est faible, notre matière est un morceau de chair pourrie, n'est-ce pas ? Puisque toi et moi, on est vivant et d'un coup on est mort, c'est fini. Alors, l'esprit... s'il y a l'esprit, c'est pour le reste de la vie, il a pas de fin. (S. Joel).

D'emblée, il y a confirmation de cette différence fondamentale : corps mortel – corrompu, âme immortelle – vie. Néanmoins, d'autres qualités

¹⁷ L. F. Duarte et E. Giumbelli (1995) ont aussi signalé ailleurs une moindre rigidité par rapport au schéma corps-négativité/âme-positivité dans la pensée chrétienne, bien que de façon moins explicite.

s'ajoutent aux caractères particuliers du corps et de l'âme.

- La chair meurt, mais l'esprit est vivant. (...) Notre esprit, c'est l'âme.
- (...) L'âme ? On a une âme quand on est vivant ?
- ... On doit en avoir une, je pense qu'on en a une. Puisque quand on meurt elle sort.
- L'âme et le corps sont la même chose ici ?
- Ah, non ! (...)
- Si on meurt, on reste où : dans l'âme ou dans le corps ?
- ... Dans l'âme. Dans l'âme. (Edite).
- Nos besoins charnels à partir du moment qu'on est mort, quand l'âme se détache, sont tout à fait différents de ceux de l'âme, de l'esprit. Au moment où on meurt, on aura d'autres besoins. Non plus les besoins qu'on avait : ceux-ci seront laissés derrière nous.
- Pourquoi seront-ils laissés derrière nous ?
- Parce qu'il s'agit de besoins de la chair (...) Les besoins de manger, boire, tu sais ? On aura d'autres besoins : glorifier Dieu à tous moments, voilà ! (Júlio).
- La matière pourrit, mais pas l'âme. Je crois qu'elle monte [vers Dieu].
- (...) Vous pensez que c'est quoi l'âme ?
- Voilà. L'âme, c'est son souffle [de la matière], n'est-ce pas ? Au moment où elle sort de son dedans, alors l'âme ... la matière n'a plus de valeur. Alors, c'est [la matière] qui n'a plus de valeur, car elle est là et ne bouge, ne mange, ne boit plus. Et quand cet esprit, cette voix, ce soupir est dedans, alors il bouge, il marche, il parle, il mange, il boit. (D. Cícera).
- L'âme peut pas être comme le corps, puisque le corps est la chair. Cette chair pourrit, de dedans il ne sort que le souffle, qui est l'esprit, ce que Dieu y a mis. Si Dieu y a mis l'esprit, il doit en sortir un jour, n'est-ce pas ? Car, que sommes-nous sans esprit ? Un morceau de chair pourrie. (D. Zilda).

Deux idées frappent d'emblée le regard sur ces récits, plus précisément deux images décrites par deux verbes : sortir et rester. L'âme est le principe qui *sort* du corps, elle monte vers la divinité catholique ; alors que le corps *reste* sur terre. Il s'en dégage donc l'idée de deux éléments, faits l'un de mouvement, l'autre d'immobilité, le premier appartenant au ciel/à la divinité catholique, l'autre à la terre. Quand ils sont conjugués, le mouvement gagne l'immobilité, la rendant dynamique et capable de réaliser des choses. Autrement dit, on y retrouve « le couple de termes opposés *corpus* et *anima* » omniprésent, comme le dit Schmitt, « dans la tradition chrétienne écrite et orale » (1998 : 339). L'âme serait le principe vital, qui rendrait possible la « réalisation » du corps. En outre, chaque élément a ses propres besoins : le corps,

ceux qui se rapportent à la dimension de la nature, de la terre, du monde visible (boire, manger, marcher, etc.) ; l'âme, ceux qui relèvent de la dimension céleste, du monde invisible (glorifier la divinité catholique), comme le remarque Júlio. Cela renforce le rapport entre corps-terre et âme-ciel. Néanmoins, si l'âme peut descendre sur terre, le corps ne peut jamais monter au ciel, puisqu'il est profondément attaché au domaine terrestre.

Une autre image ressort de ces discours : celle du souffle. L'âme serait le souffle de la personne, reflétant ainsi l'image biblique du souffle de la divinité catholique qui a donné la vie à la terre sous la forme de l'homme. Cela revient à dire qu'un premier mouvement est accompli – celui d'entrer, le second étant la sortie de ce souffle. Il est important de noter que chez les catholiques de Casa Amarela souffle et âme sont en affinité, tandis que, en France ils sembleraient s'agir de deux principes différents. Ainsi, dans un article très suggestif, F. Rognon (1989) analyse, au moyen de l'ethnolinguistique, les principes fondamentaux de la conception de la personne en France. Il en distingue cinq : âme, corps, esprit, souffle et cœur, les trois premiers étant les plus essentiels. Toutefois, si l'auteur remarque que, dans ce contexte, le souffle est toujours lié au mouvement, il ne se confond jamais avec l'âme, car il possède d'autres caractères ou fonctions. On pourrait dire que, en ce qui concerne les catholiques du quartier étudié, il ne s'agit que d'une image pour représenter l'âme et, en ce sens, les deux éléments y seraient aussi bien distingués. Or, il va de soi que pour ces individus le souffle n'est pas toujours l'âme. L'important, ainsi, c'est de remarquer qu'il s'agit bien d'une métaphore, mais qui se rapproche de l'image biblique. À ce titre, la conception de corps-terre et âme-ciel (souffle) renvoie directement à cette culture biblique (Velho 1995), d'où aussi la dérive inévitable de l'âme synonyme de vie et du corps de la mort. Le corps est bien chair, et la chair est poussière, d'où il vient et où il retournera, et ce par le processus de sa décomposition, ou, comme l'a dit D. Janice, par la terre qui « le mange ».

Pourtant, c'est justement D. Janice qui avance une autre possibilité à l'égard du corps, un corps impérissable. Il y a bien celui du Christ qui est monté au ciel en chair et en os, il y a aussi ceux qui, pour certains, ressusciteront, mais il y a aussi les corps sanctifiés, ceux des saints qui possèderaient un statut différent. Il me semble qu'ils auraient la capacité, après la mort, de rester sur terre d'une certaine façon, selon cette perspective, parce que leurs corps ne se décomposent pas vraiment : ils conservent une intégrité,

peut-être parce qu'en tant que saints ils le sont aussi dans leur chair. C'est-à-dire que la sanctification s'obtient par le corps au moyen de la délivrance des péchés et que, par conséquent, ce serait le péché qui corromprait la chair. Quoi qu'il en soit, il semble y avoir une continuité corporelle. Mais, celle-ci serait une corporalité-image : d'après les corps (ou du corps) des saints les images/statues sont faites, où ceux-ci demeuraient et/ou reviendraient. Des échos lointains des reliques sanctifiées du Moyen-âge semblent y trouver une correspondance, « car les reliques, si petites soient-elles, sont appelées *corps saints* » (Albert 1992 : 45).

Suivons cette voie qui s'ouvre à nous. Les corps des saints sont apparemment incorruptibles, car ils se sont détachés des péchés¹⁸, propres de l'humain et du corps de l'homme. Néanmoins, les hommes du commun ne peuvent pas se délivrer de la décomposition, puisque leurs corps conservent toute leur capacité à pécher. On y retrouve, ainsi, « le lien étroit et tôt établi entre le principe corporel (ou charnel) et le péché.» (Schmitt 1998 : 340) D'une façon ou d'autre, les discours des enquêtés sont sous-tendus par cette perspective.

Toujours est-il que ces discours pendent plus vers une opposition entre le corps et l'âme. Pourtant, il n'est pas difficile de saisir une version complémentaire des deux principes.

– L'âme, c'est l'esprit. C'est une chose qui est venue ... On a un corps et une âme, n'est-ce pas ? Alors, on a besoin tantôt du corps, tantôt de l'âme, on a besoin des deux. Parce que rien dans ce monde peut être seulement un. Tout doit être deux, en tout il y a deux. Tout dans le monde doit avoir deux, tu vois ? (...) Alors, l'âme et le corps ... il faut les deux, puisque c'est pour que l'un édifie l'autre, tu comprends ? C'est notre corps qui édifie notre âme, tu sais ? Quand notre corps n'édifie pas notre âme, il devient notre plus grand ennemi.

– Mais, qu'est-ce qui est le plus important ?

– Le plus important c'est l'âme, ma fille ! Le plus important. Le corps..., le corps est temporairement [important] et l'âme définitivement. (S. Carlos).

L'idée fondamentale : la complémentarité entre le corps et l'âme, et ce pour que l'âme puisse accomplir ce qu'il faut. Cela revient à dire que le corps est le lieu où l'âme peut atteindre son but, surtout celui de se sauver, à l'instar du modèle de salut et de sanctification privilégié au Moyen-âge

¹⁸ Il faut noter que D. Janice m'a dit aussi que les saints ne le deviennent que s'ils en ont la permission de la divinité catholique.

(Albert 1992). Cependant, à l'encontre de ce modèle, S. Carlos introduit l'interprétation selon laquelle l'âme et le corps ont besoin l'une de l'autre, car l'un doit « édifier » l'autre. Soudain, il en ressort l'image d'une harmonie complémentaire et nécessaire entre les deux principes, le corps étant celui qui doit être apprivoisé, pour être en paix avec l'âme et permettre ainsi la non-souffrance sur terre¹⁹.

Mais, cette vision complémentaire des deux principes ouvre également la voie vers d'autres directions.

– Je pense que le corps, les deux, ils se complètent, puisque le corps sans l'âme ne vit pas et l'âme sans le corps. Elle vit, mais personne la voit pas, elle est invisible. Le corps, on le voit dans tous les coins et l'âme, personne la voit. (S. Dino).

– Mais tous les deux se complètent, n'est-ce pas ? Et si on s'occupe pas de notre corps, on tombe malade (...). Il faut en prendre soin, n'est-ce pas ? (D. Helena).

Sans pour autant nier la prévalence de l'âme sur le corps, ils insistent aussi sur cette complémentarité, surtout pour mettre l'accent sur l'importance du corps qui permet la vie sur terre, c'est-à-dire, la vie sensible et « naturelle ». De ce fait, il faut aussi s'occuper du corps, car il a son importance et sa valeur dans cette vie, puisque les deux principes sont complémentaires. Par ailleurs, ils mettent en lumière la complémentarité comme fondée sur l'opposition : âme immortelle/corps mortel, et notamment, âme invisible/corps visible. Par conséquent, l'âme a besoin du corps pour être sensible et tangible, car personne ne peut la voir. Il s'en dégage alors que, sur la dimension terrestre, il faut un instrument de la même nature pour rendre la vie possible : celle-ci implique la possibilité de communication passant surtout par le regard, d'où l'importance du corps. Toutefois, c'est là que la « magie » de la complémentarité s'opère : cette vie corporelle/terrestre n'est aussi possible qu'avec et par l'âme, sans elle le corps est « inanimé ».

Si l'on rassemble les discours analysés jusqu'ici, on pourrait prétendre, avec Albert, qu'« on ne saurait mieux signifier la double potentialité du corps, apte au seul péché selon sa nature et élevé par la douleur au statut d'instrument du salut » (1992 : 38), pourvu que l'on nuance le rôle de la

¹⁹ L'intéressant dans cette démarche de S. Carlos, c'est son idée d'un monde n'existant que par paires, dans une perspective très structuraliste, d'où sa conclusion de la complémentarité entre l'âme et le corps, laquelle ne signifie pas pour autant une équivalence des termes.

douleur. Il n'en demeure pas moins que tous les enquêtés soulignent la prépondérance de l'âme sur le corps, étant donné que l'âme est le principe qu'il faut sauver. Cela dit, il faut relativiser cette assertion, car cela ne veut pas dire pour autant une négation du corps. Comme cela ressort très nettement du récit de S. Carlos, l'âme est plus importante parce qu'elle touche à l'éternité, tandis que le corps n'est important que sur terre, autrement dit, dans un temps fini. Par conséquent, c'est la *durée* qui décide le degré d'importance des deux éléments.

Depuis le début de cette discussion, il a été possible de saisir quelques qualités qui sont associées à l'âme : souffle, ciel, sortie, invisibilité, lumière, immortalité, mouvement, vie, immatérialité, énergie et surtout esprit. Mais, selon Schmitt, dans la tradition chrétienne établie dès le Moyen-âge, il y aurait une première opposition : corps et âme ; mais aussi une autre : chair et esprit, « désignant moins les composants de la personne que des valeurs auxquelles celle-ci doit s'attacher ou dont elle doit se détourner. » (1998 : 340). En outre, dans un second moment, il y aurait l'élaboration d'une trilogie où le corps est la matière, l'âme le principe vital et l'esprit la pensée, l'intellect. Cette conception triadique rejoue à peu près les analyses de Rognon, pour qui, dans le langage français, l'esprit est le « siège de la pensée, [et] sa fonction serait intellectuelle », tandis que l'âme a un rapport avec « le fondement moral de la personne ; sa fonction serait donc plutôt religieuse » (1989 : 409). Il y aurait donc une différence relative ou totale entre âme et esprit.

Néanmoins, il est possible d'avancer que, d'une façon générale, nos enquêtés emploient âme et esprit plutôt comme des termes équivalents : « l'âme, c'est l'esprit », c'est quasiment la première définition qu'ils en donnent, et à la suite d'une question sur sa différence par rapport à l'esprit, ils la nient fréquemment. Cependant, cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y ait pas de différences de *conditions* de l'âme, et, partant, de l'esprit. Certains catholiques suggèrent un rapport entre âme et fantôme (*revenant*), établissant une différence par rapport à l'esprit (celui qui est dans le corps et qui part vers l'au-delà). Cela est très net chez certains d'entre eux, tandis que c'est beaucoup plus ambigu chez d'autres : alors qu'il semble y avoir une claire distinction entre âme/revenant et esprit dans le premier groupe, il semblerait que, dans le second, l'âme possède des conditions différentes selon l'espace qu'elle occupe : dans le corps elle est simplement âme ; lorsqu'elle le quitte, elle devient esprit ; mais (si) elle revient sur terre après la mort, elle est

fantôme. À ce titre, en analysant les points de vue de l'ensemble catholique, l'âme peut posséder la condition de revenant, d'esprit ou bien, tout simplement, d'« âme ». En ce sens, le rapport qu'elle établit avec le corps est très important pour définir cette *condition*.

Tout mène à croire, alors, que l'esprit est l'âme délivrée du corps. De ce fait, l'âme peut atteindre sa plénitude et, du coup, se muer en esprit – complètement immatériel, car l'âme unie à la chair posséderait, possiblement, une quasi-matérialité donnée par le corps. Ainsi, l'âme serait plus lourde, à cause du corps, tandis que l'esprit serait « léger ». D'emblée, le rôle important du corps et du péché apparaît fortement. Car l'esprit peut émaner de la délivrance du péché, même dans cette vie, à condition que l'homme ne soit que bonté, ce qui se rapproche beaucoup du processus de « fabrication » des saints (Albert 1992). Il s'ensuit que seuls les individus saints peuvent atteindre la condition d'esprit sur terre, mais tous y parviendront lors de la séparation du corps et de l'âme. On pourrait ainsi suggérer que la « différence » ne repose pas sur le contenu de l'âme et de l'esprit, mais sur leur *condition d'être* et leur *rappor au corps*.

Conclusion

Si l'on prend au sérieux les discussions théoriques et les données de terrain présentées ici, il me semble qu'une nouvelle compréhension peut être établie : l'exceptionnalité de l'individualisme occidental et/ou chrétien est plus un désir élaboré pour expliquer/justifier la soi-disant évolution de cette société qu'un fait démontré par des recherches empiriques. Il ressort donc des critiques esquissée ici que loin d'être une unité, la personne moderne (et/ou chrétienne) garde une énorme pluralité en elle-même et que, en outre, elle est toujours en train de se faire, comme l'avait déjà remarqué Mauss (1968). Par ailleurs, je pousserai la réflexion encore plus loin en signalant que cette personne moderne (et/ou chrétienne) s'inscrit au pluriel, et qu'il n'y a donc pas une conception de personne moderne ou chrétienne, mais plusieurs, ce qui est d'autant plus vrai que cela se vérifie au sein d'une même société ou nation. Il faudrait, de ce fait, remettre en cause également cette habitude de penser l'Occident et la modernité comme un bloc homogène, où toutes les différences sont soumises à une seule « idéologie », au sens de Dumont (1985). Cela reviendrait à accepter *ethnographiquement*, j'ose le dire, toutes les complexités

et multiplicités existant dans ces sociétés, dont celles des conceptions de la personne, et particulièrement, celles des catholiques dévoilées ici.

Selon leur notion de personne, donc, les catholiques de Casa Amarela s’appréhendent profondément comme êtres individuels, mais, aussi, comme êtres « individuels », multiples et extensifs. Tous sont partis d’un même principe essentiel et fondamental de la conception de la personne humaine chrétienne, soit la divinité catholique (Dieu), corps et âme, à partir de laquelle ils ont engendré leurs propres interprétations et variations de ce qu’est l’être humain. Ainsi, ce que j’ai essayé de décrire et de comprendre, et ce que ces catholiques m’ont révélé et montré durant nos rapports, c’est que malgré leur propre individualité, ils ne sont pas finis en eux-mêmes, ils sont – en corps et en âme – *complétés par et extensifs à* la divinité catholique et aux autres. Donc, l’homme catholique est en rapport avec les autres et avec/dans la divinité catholique : la personne humaine chrétienne est à la fois une (individuelle) et multiple (dividuelle). À partir de ce que j’ai déjà dit, il est possible d’inférer que ces catholiques se construisent comme « attachés à et détachés » en même temps de la divinité catholique, des autres et de la nature, en une démarche franchement cosmologique.

Reçu le 25 aout de 2013, accepté le 19 juillet, 2014

Bibliographie

- ALBERT, Jean-Pierre. 1992. “Le corps défait : de quelques manières pieuses de couper en morceaux”. *Terrain*, 18: 33-45.
- AUGÉ, Marc. 1982. *Génie du paganisme*. Paris: Gallimard.
- BATTAGLIA, Debora. 1990. *On the bones of the serpent: person, memory and mortality in Sabaré island society*. Chicago: Chicago University Press.
- BLOCH, Maurice. 1993. “La mort et la conception de la personne”». *Terrain*, 20: 7-20.
- CABRAL, João de Pina. 2007. “A pessoa e o dilema brasileiro: uma perspectiva anticesurista”. *Novos Estudos CEBRAP*, 78: 95-111.
- CARRITHERS, Michael; COLLINS, Steven; LUKES, Steven. 1996. *The category of the person : anthropology, philosophy, history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CARRITHERS, Michael; BRACKEN, Louise J.; EMERY, Steven. 2011. “Can a species be a person ? A trope and its entanglements in the Anthropocene

- Era". *Current Anthropology*, 52(5): 661-685.
- DÉCHAUX, Jean-Hugues. 1997. *Le souvenir des morts: essai sur le lien de filiation*. Paris: PUF.
- DUMIT, Joseph. 2010 [1997]. "A digital image of the category of the person". In: B. J. Good; M. M. J. Fischer; S. S. Willen; M.-J. DelVecchio Good (éds.), *A reader in medical anthropology: theoretical trajectories, emergent realities*. Malden, MA: Wiley-Blackwell. pp. 367-376.
- DUARTE, Luiz; GIUMBELLI, Emerson. 1995. "As concepções cristã e moderna da pessoa : paradoxos de uma continuidade". *Anuário Antropológico*, 93: 77-109.
- DUMONT, Louis. 1985. *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Seuil.
- FERNANDEZ, James. 1991. *Beyond metaphor: the theory of tropes in anthropology*. Stanford: Stanford University Press.
- GISEL, Pierre. 1993. "Nature et création selon la perspective chrétienne". In: Hervieu-Léger D. (éd.), *Religion et écologie*. Paris: Cerf. pp. 36-45.
- GODELIER, Maurice; PANOFF, Michel. 1998. *La production du corps*. Amsterdam: Éditions des Archives Contemporaines.
- GOLDMAN, Marcio. 1996. "Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa". *Revista de Antropologia*, 39(1): 83-109.
- GOLDMAN, Marcio. 1987. "A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé". In: C. E. M. de Moura (org.), *Candomblé: desvendando identidades*. São Paulo: EMW Editores. pp. 87-119.
- INGOLD, Tim. 1995. "Humanidade e animalidade". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28: 39-52.
- JACOBSON, David. 1991. *Reading ethnography*. New York: New York Press.
- LA SAINTE BIBLE. 2001. *Société biblique française*. Paris: Alliance Biblique Universelle.
- LE GOFF, Jacques. 1981. *La naissance du purgatoire*. Paris: Gallimard.
- LUNA, Naara. 2004. *Provetas e clones: teorias da concepção, pessoa e parentesco nas novas tecnologias reprodutivas*. Tese de doutoramento, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, MN/UFRJ.
- LUNA, Naara. 2005. "Natureza humana criada em laboratório: biologização e genetização do parentesco nas novas tecnologias reprodutivas". *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, 12(2): 395-417.
- MAUSS, Marcel. 1968. "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de

- personne et celle de ‘moi’”. In: *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF. pp. 333-364.
- MCCALLUM, Cecília. 1996. “Morte e pessoa entre os Kaxinawá”. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 2(2): 49-84.
- MORIN, Edgard. 1970. *L'homme et la mort*. Paris: Seuil.
- MOSKO, Mark. 2010. “Portable penitents: individual personhood and Christian practice in Melanesia and the West”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16(NS): 215-240.
- MUCHEMBLED, Robert. 2000. *Une histoire du diable: XII^e – XX^e siècle*. Paris: Seuil.
- PEIRANO, Mariza. 1995. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- REESINK, Mísia Lins. 2003. *Les passages obligatoires: cosmologie catholique et mort dans le quartier de Casa Amarela, à Recife (Pernambuco-Brésil)*, Thèse de Doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales – Paris.
- REESINK, Mísia Lins. “A antropologia, os católicos e a noção de Deus”. *Religião & Sociedade*, 25(1): 1-20.
- REESINK, Mísia Lins. “Quando lembrar é amar: tempo, espaço, memória e saudade nos ritos fúnebres católicos”. *Etnográfica*, 16(2): 365-386.
- ROGNON, Frédéric. 1989. “Quand des bonnes âmes ont l'esprit de corps”. In: M.L. Beffa; R. Hamayon (éds.), *Les figures du corps*. Nanterre: Société d'Ethnologie, Université de Paris-X. pp. 405-419.
- ST AUGUSTIN. 1964. *Les confessions*. Paris: Flammarion.
- SALEM, Tania. 1997. “As novas tecnologias reprodutivas: o estatuto do embrião e a noção de pessoa”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 3(1): 75-94.
- SCHMITT, Jean-Claude. 1998. “Le corps en Chrétienté”. In: M. Godelier; M. Panoff (éds.), *La production du corps*. Amsterdam: Éditions des Archives Contemporaines. pp. 339-355.
- SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. *Boletim do Museu Nacional*, 32(1/2): 2-19.
- STRATHERN, Andrew. 1998. “Garder le corps à l'esprit “. In: M. Godelier; M. Panoff (éds.), *La production du corps*. Amsterdam: Éditions des Archives Contemporaines. pp. 63-79.
- STRATHERN, Marilyn. 1992. *Reproducing the future: essais on anthropology, kinship and the new reproductive technologies*. Manchester: Manchester

University Press.

- STRATHERN, Marilyn. 1999. *Property, substance, and effect :anthropological essais on persons and things*. London: The Athlone Press.
- VELHO, Otávio. 1995. *Besta-fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- STRATHERN, Marilyn. 1997. “Utopias contemporâneas : ausência do mal ?“. In: P. Birman; R. Novaes; S. Crespo (éds.), *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: Eduerj. pp. 214-221.
- VIEGAS, Susana de Matos. 2008. “Pessoa e individuação: o poder dos nomes entre os Tupinambá de Olivença (sul da Bahia, Brasil) “. *Etnográfica*, 12(1): 71-94.