



LÉVI-STRAUSS E(M) COMPARAÇÃO: 'SELVAGERIA' E TRANSFORMAÇÃO EM UM CONJUNTO NO CHACO PARAGUAIO

Leif Grünewald (PUC-Rio/UEPA)¹

Resumo: Esse ensaio, que rende uma justa homenagem a Peter Gow, tem como objetivo explorar a intuição lévi-straussiana, a partir de uma noção de conjunto, de que o contraste proposto entre mitos e sistemas de parentesco não restringiria a aplicação da fórmula canônica apenas aos mitos. Se poder-se-ia presumir que o mito, por não se restringir a realidade de um acontecimento, daria conta das duplas torções supostas pela fórmula canônica, argumentarei que o mesmo seria possível para outros feixes de relações sociais, objetos restritos, mas não-recíprocos, que são à realidade do acontecimento. Assim, a partir de uma mirada sobre etnografia Ayoreo – um povo falante de uma língua Zamuco que habita a região do Chaco Paraguai, com quem trabalho desde 2012 – buscarei me lançar num exercício de pensamento no qual buscarei testar a fecundidade de tal elaboração a partir de uma certa imagem de 'selvageria' mobilizada no contexto das relações entre os Ayoreo e coletivos vizinhos na região do Chaco Paraguai.

Palavras-Chave: Chaco, Ayoreo, Conjuntos, Lévi-Strauss, Selvageria

LÉVI-STRAUSS I(N) COMPARISON: 'WILDLIFE' AND TRANSFORMATION INTO A SET IN THE PARAGUAYAN CHACO

Abstract: This essay, which pays a fair tribute to Peter Gow, aims to explore the Lévi-Straussian intuition, based on a notion of ensemble, that the contrast proposed between myths and kinship systems would not restrict itself to the application of the canonical formula exclusively to myths. If the myth is not restricted to the reality of an event, it also gives an account of the double twists presumed by the canonical formula, I will argue that the same would be possible for other sets of social relations. Thus, from the examination of Ayoreo ethnography – a Zamucoan-speaking people who inhabit the region of the Paraguayan Chaco, with whom I have worked since 2012 – I aim to engage into a thought exercise in which I will aim to test the fecundity of such elaboration by investigating an idea of 'savagery' mobilized in the context of relations between the Ayoreo and neighboring collectives in the Paraguayan Chaco

Keywords: Chaco, Ayoreo, Ensemble, Lévi-Strauss, Savagery

¹ Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Pesquisador vinculado à PUC/RJ e Docente da Universidade Estadual do Pará (UEPA) – E-mail: leifgrunewald@gmail.com



1. Introdução

Por que alguém se ocupa de escrever algo? Assoma-se, claro, mais uma vez, o batido clichê da angústia perante à folha em branco e, simetricamente, frente ao futuro silêncio que condiciona a prática de enunciação em um dispositivo onde há leitores e autores previamente instituídos. Em contextos como esse, meu recurso predileto é apelar (conforme aprendi há algum tempo durante uma intervenção de Heliane Conde), a ‘São Deleuze’ – o Deleuze inspirado no cineasta francês Jean-Luc Godard: “não carecemos de ideias justas, mas de ter... justo uma ideia”. (Deleuze, 1992, p.53)

Justa ou injusta, ainda não tenho uma ideia, mas tenho algumas lembranças que se insinuam de mansinho. Dentre elas, a de ter recentemente escutado algumas vezes um programa na *Radio France* que adoro e que tem o nome de *Arts et Creations*. Ora, e o que é que um programa de rádio teria a ver com a questão sobre a escrita? Lembro que recentemente, numa transmissão comandada por Elsa Morgues, respondia-se a essa questão com uma resposta aparentemente simples: porque escrever nos faz bem.

Os motivos suplementares elencados por Mourgues eram, por acréscimo, variados. A escrita, como se poderia supor, serviria como um auxiliar à memória de um acontecimento. Mas isso não é tudo. Ainda, ela seria descrita como correspondente a uma espécie de complemento terapêutico para as situações que nos provocam aflição. Além disso, dir-se-ia ali, completamente, que a escritura ainda faria as vezes de verdadeira catarse, na medida em que permitiria, curiosamente, dar nome ao que sentimos. Assim, a escrita, conforme diria Mourgues, operaria em dois regimes simétricos e quase-correspondentes. Em ambos, seja como *aide-mémoire*, seja como mecanismo que permite nomear e endereçar um conjunto de sentimentos, trata-se sempre de um refresco para o que se viveu.

De minha parte, direi que concordo com Morgues e que eu mesmo escrevo esse texto por todos esses motivos. No entanto, soma-se a ele mais um. Escrevo porque estou farto de muita tristeza. Recentemente, um daqueles a quem devo de um tudo (dentre isso quase tudo que sei de etnologia) e que sempre foi uma de minhas maiores inspirações foi o primeiro, dentre aqueles que tiveram um importante papel formativo em minha vida, a nos deixar.



Para mim, a recepção da notícia muito triste sobre a morte de Peter Gow (ou Pete, como sempre foi chamado por seus amigos e estudantes) ressoou de maneiras diferentes. Dentre todas elas, senti por vários dias que perdi, em alguma medida, um grande conspirador - especialmente ao recordar daquilo que Guattari disse, com bom-humor e ironia, ao ser acusado nos anos de 1970 de ‘conspiração’ junto com seus companheiros da Radio Alice, em Bolonha: “Conspirar quer dizer respirar junto, e é disso que somos acusados; eles querem nos impedir de respirar...” (Guattari, 1981, p.59).

Essa mesma sensação estranha de perder o ‘fôlego’ por ver partir um intercessor ‘conspiratório’, ainda que há muita distância, passou a dividir meu espaço interno com a recordação de que o trabalho de Pete sempre me fez sentir que não era necessário, nem possível, e nem sequer desejável, partir do zero, sem dar sequer uma olhada no que Pete escreveu antes de mim. Em outras palavras, senti que definitivamente nunca mais ia poder apagar completamente o quadro, a página e o campo de enunciação. Pete e seu trabalho sempre serão para mim um tipo de ritornelo: o ponto onde a todo instante pode se encontrar algo virulento, ativo, processual, ao invés de exaustivamente mecânico e repetitivo.

Quem sabe, porém, essa paixão-do-excesso-de-algo (estar farto) seja melhor que o niilismo da tristeza? Quem sabe, com tal ponto de partida, algo se possa dizer sobre a lembrança de Pete e seu trabalho? Quem sabe é justamente por estar farto que poderei nessa ocasião me lançar num exercício de pensamento absolutamente conspiratório *com* minhas próprias lembranças de Pete? Sorrio ao recordar e redigir isso e nesse processo contarei na seção seguintes desse texto uma breve história. Por meio de diferentes intensidades, é ela que deverá dar o tom e o teor daquilo que tenho para oferecer a leitora e ao leitor nessa ocasião. Por meio dela - que consiste, basicamente, numa contextualização de meu primeiro encontro com Pete e com uma formulação muito original acerca do trabalho de Lévi-Strauss trazido à baila nas *Mitológicas* e das possíveis aplicações da fórmula canônica dos mitos apresentada pelo autor num ensaio dedicado ao estudo estrutural dos mitos - irei ao encontro do que pretendo elaborar nessa intervenção.

À luz dela, discutirei aqui, portanto, em favor da ideia que o contraste proposto por Lévi-Strauss entre mitos e sistemas de parentesco não restringiria a aplicação da



fórmula canônica apenas aos mitos. Se poder-se-ia presumir que o mito, por não se restringir a realidade de um acontecimento, daria conta das duplas torções supostas pela fórmula canônica, argumentarei que o mesmo seria possível para outros feixes de relações sociais, objetos restritos, mas não-recíprocos, que são à realidade do acontecimento.

Assim sendo, voltarei à percepção de Pete de que não haveria nada de controverso em sugerir, por exemplo, que os sistemas de parentesco dos Piro, Yanesha e Ashaninka (povos vizinhos que habitam o curso do baixo rio Urubamba, na Amazônia Peruana) seriam não só unidades discretas estrutural e funcionalmente comparáveis, como também transformações daquilo que Viveiros de Castro nomeou de Dravidianato Amazônico, apreensíveis à luz da fórmula canônica dos mitos. São a partir delas que olharei outra vez à etnografia Ayoreo – um povo falante de uma língua Zamuco que habita a região do Chaco Paraguai, com quem trabalho desde 2012 – para então buscar lançar-me num exercício de pensamento no qual buscarei testar a fecundidade de tal elaboração a partir de uma certa imagem de ‘selvageria’ mobilizada no contexto das relações entre os Ayoreo e coletivos vizinhos na região do Chaco Paraguai.

2. Uma breve história

A história que tenho para contar começa, portanto, com o comentário sobre a primeira vez que estive com Pete, em 2009, na Universidade Federal Fluminense, por ocasião de sua vinda ao Brasil para ministrar uma série de 5 conferências (*Five Talks in the Land Called Brazil*) dedicada a explorar durante 5 sessões tanto as possibilidades soerguidas no entorno das noções lévi-straussianas de conjunto e de transformação, quanto as elaborações possíveis perante essas noções a partir da etnografia Piro e de outros povos da região do sudoeste amazônico.

Eu, que naquele ano recém-iniciara o curso de mestrado sob supervisão de Tania Stolze Lima, lembro-me bem do fascínio que Pete exercia sobre todos nós que o ouvíamos. Enquanto, sentado à mesa, costumava enrolar cigarros e os reunir em uma mão para fumá-los nos intervalos das sessões, ele se ocupava de nos contar, sempre em tom muito alegre, sobre como o trabalho daquele a quem Pete chamava naquele tempo de ‘finado mestre’ (Lévi-Strauss, que recém-falecera naquele mesmo ano...) continha



dois aspectos que, sob sua percepção, apontavam para novas possibilidades para antropologia. O primeiro deles, trazido à baila no último capítulo de *O Homem Nu*, era o conceito de conjunto – o qual Pete não se ocupava necessariamente de defini-lo ao longo dos seminários, mas de tentar prova-lo empiricamente. O outro, era a fórmula canônica dos mitos e o modelo de dupla-torção que a caracterizava, apresentada pela primeira vez em 1955, e usada esporadicamente pelo autor a partir de então, e que tinha a seguinte feição: $fx(a) : fy(b) :: fx(b) : fa-1(y)$

Sabidamente para todos, tratava-se ali da expressão matemática da transformação de uma transformação (donde uma ‘dupla torção’) que era empregada por Lévi-Strauss, em sua formulação inicial, para estudar as variações transformacionais de algum grupo de variantes míticas, bem como para examinar, ainda que apenas de relance, tanto alguns aspectos dos regimes de troca generalizada de sua teoria do parentesco, quanto da gênese das neuroses na teoria freudiana. No entanto, ao longo dos volumes que integram as *Mitológicas* (os 4 grandes e os 3 pequenos), Lévi-Strauss aumentaria a frequência do emprego da fórmula canônica a fim de explorar um tipo bastante específico de transformação mítica causada pela presença de limiares, fossem eles culturais ou linguísticos. Em suma, quando um mito específico cruzasse um determinado limiar cultural ou específico, ele se encontraria sujeito ao tipo de transformação explorada por meio da fórmula canônica.

Pete, por sua parte, acrescentava durante as sessões a sugestão de que a fórmula canônica de Lévi-Strauss seria uma espécie de resposta para um problema que teria se originado na antropologia cultural americana. Sob a perspectiva do culturalismo norte-americano, qualquer estudo etnográfico de uma comunidade local, fosse ela os Bella Coola, na costa noroeste do pacífico, ou os Tapirapé, nas terras baixas da América do Sul, nunca seria um fim em si mesmo, pois cada comunidade local se fundiria em unidades maiores. Assim, os culturalistas não se ocupariam particularmente nem dos limiares – a não ser, claro, pela questão relativa a em quais limiares se encontrariam as fronteiras através dos quais um determinado traço cultural difunde-se ou não – nem da acumulação progressiva de dados etnográficos, uma vez que cada novo estudo apenas acrescentaria mais dados ao conhecimento tanto das comunidades locais, quanto de unidade mais abrangentes.



Por outro lado, toda a questão tal como posta pelos funcionalistas britânicos era, como se poderia supor, de outra ordem inteiramente diferente. O funcionalismo Malinowskiano oferecia aos antropólogos uma técnica poderosa para o estudo de comunidades locais e as maneiras como seus modos de vida corresponderiam a sistemas funcionais perfeitamente integrados. Não se poderia dizer que é por acaso, então, que alguém ao se debruçar sobre *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* tenha a sensação curiosa de se depararem com um tipo discernido de retratação pelo interesse de outros antropólogos britânicos em unidades culturais mais abrangentes, como o de Rivers, por exemplo, ao escrever em termos de ‘uma história da sociedade melanésia’, associada a ‘pesquisa’ etnográfica superficial – muito diferente, portanto, da forma monumental que Malinowski apresentou ‘os Trobriandeses’, como um objeto vastamente intrincado revelado por meio da etnografia aprofundada por meio da observação participante. No caso do funcionalismo britânico, então, como se poderia supor, os limiares linguísticos e culturais quase deixavam de despertar o interesse dos etnógrafos, uma vez que um limiar operaria tal como um tipo de condição fronteira para se apreender o ‘objeto real’: uma determinada sociedade.

Pois bem. Conforme Pete chamava a atenção, o método empregado por Malinowski nos colocava diante de um problema: qual o propósito, então, de se elaborar *novos* estudos etnográficos? Qual o ponto em se estudar os Tikopia ou os Malekula se os Trobriandeses já teriam se revelado, em toda sua glória, a sociedade primitiva? Por que motivo alguém se dedicaria a elaboração de novas descrições etnográficas das chamadas ‘sociedades primitivas’, como todos amplamente integrados/sistemas funcionais? Foi Radcliffe-Brown quem teria oferecido uma solução para esse problema ao propor que o ponto em se estudar diferentes *sociedades* (como Radcliffe-Brown as nomeava) era a possibilidade de se realizar aquilo que Radcliffe-Brown denominava de *comparação controlada*. Ao se multiplicar o número de sociedades estudadas em profundidade, fazia-se proliferar as possibilidades de comparação entre elas, porém, ainda que novas etnografias tenham se tornado intelectualmente interessantes e novas possibilidades comparativas tenham surgido, a possibilidade de *comparação controlada* ainda deixava a antropologia com o problema dos limiares, fossem eles linguísticos ou culturais. Se eles



eram condições fronteiriças dos objetos estudados pela antropologia, eles próprios não eram passíveis de análise pelos métodos da antropologia.

Um bom exemplo que parecia ilustrar bem o ponto trazido à baila por Pete é o caso do projeto Harvard Brasil Central e, em particular, a edição do volume *Dialectical Societies* (1979) por David Maybury Lewis. Ali, como a leitora e o leitor se recordarão, os povos Gê-Bororo do Brasil Central (os Xavante, Xerente, Apinajé, e assim por diante...), foram estudados como unidades discretas passíveis de vários modos concorrentes de comparação controlada. Contudo, o que não era abordado naquele volume era o fato óbvio de que esses diversos povos Gê-Bororo também são vizinhos e mantem relações sociais complexas entre si, como o caso das relações entre os Bororo e os Xavante Ocidentais, por exemplo. Onde Pete destacava que essas relações sociais através dos limiares linguísticos e culturais foram amplamente ignoradas pelos membros do projeto Harvard Brasil Central justamente porque eles não sabiam exatamente o que fazer com elas, mesmo que todo o objetivo do projeto fosse baseado na ideia de que os povos Gê-Bororo formariam uma comunidade superior que ordenaria as unidades cultural e histórica².

Pois bem. Considerando-se que os integrantes do projeto Harvard Brasil Central estariam supostamente em diálogo com o trabalho de Lévi-Strauss, parecia admirável que nenhum deles tenha abordado esse problema – especialmente diante do fato de que *Le Cru et le Cuit* (1964) principia-se justamente com a mitologia desses mesmos povos Gê-Bororo, tratados ali como uma espécie de unidade de nível superior - linguística, histórica e culturalmente. Logo, não era exatamente de se espantar que Pete insistisse durante aquelas sessões que *Dialectical Societies* fosse uma versão notavelmente empobrecida do que Lévi-Strauss havia alcançado nas *Mitológicas*.

É claro que se poderia objetar que enquanto *Dialectical Societies* se ocupava, na prática, de outra coisa – principalmente com a estrutura social e especialmente com o parentesco (o ‘arroz com feijão’ da antropologia social britânica...) -, as *Mitológicas* lidavam com o tema intrincado da mitologia – um tema razoavelmente alienígena à

² Foram apenas etnógrafos que os sucederam que foram capazes de lidar com essas relações através dos limiares, como Caiuby (1993) entre os Bororo e Xavante Ocidental, ou Ewart (2013) entre os Panará e suas relações com seus inimigos, particularmente com os Kayapó.



antropologia social e terreno fértil da antropologia cultural americana). Penso que a objeção provenha do fato de ser verdadeiro que a antropologia social britânica tenha tendido a enxergar e a dar vistas a uma mudança fundamental no trabalho de Lévi-Strauss, expressa pela passagem dos estudos anteriores de parentesco (que tendiam a ser vistos como ‘bons’), para os estudos posteriores, que eram vistos, sobretudo, com maus olhos.

Não me é nem um pouco difícil recordar que naquela ocasião Pete acrescentava, aos risos, o seguinte, mais ou menos com essas palavras: “esses julgamentos obviamente não são feitos em termos de um declínio objetivo na qualidade do trabalho, mas muito mais em termos de um ressentido sentimento de abandono...”, o que me pareceu desde então tão cômico quanto profundo. Especialmente ao se levar em consideração o fato de que para a antropologia social britânica o estudo do parentesco sempre foi visto como mais real e fundamentado que o estudo do mito – sem dúvidas devido ao isomorfismo percebido entre sistemas de parentesco e sistemas sociais. Desde Morgan, os antropólogos sabiam bem que “sistemas de consanguinidade e afinidade” eram sistemas, no sentido de conjuntos de partes conectadas como um todo ordenado. A partir daí, não foi muito difícil para os estruturais-funcionalistas enxergarem um isomorfismo entre uma visão durkheimiana de sociedade e a mirada sobre os sistemas de parentesco como o ‘verdadeiro caminho’ pra a compreensão das sociedades que estudaram.

Isso por um lado. Por outro, a vista sobre a ‘realidade’ dos sistemas de parentesco contrastava agudamente com a mitologia de qualquer sociedade, reputada ser desprovida de natureza sistemática - o que, na prática, era mais ou menos justificável, uma vez que parecia razoavelmente difícil imaginar que algum etnógrafo realmente pudesse ter a total certeza de ter coletado todos os mitos contados numa determinada comunidade. Assim sendo, ainda que houvesse a possibilidade real de que algum informante surgisse com um mito que não conhecêssemos até então, era muito pouco crível (e certamente surpreendente e até mesmo quase inadmissível) que algum informante surgisse repentinamente com uma terminologia de parentesco completamente idiossincrática e não empregada pelas outras pessoas de um determinado coletivo.

Fato é que o próprio Lévi-Strauss viria a confirmar o ‘preconceito’ do estrutural funcionalismo britânico a esse respeito, ao apontar, na abertura de *Le Cru et le Cuit*, para



a diferença fundamental que enxergava entre seus principais projetos sobre parentesco e mitologia. Enquanto o parentesco se restringiria aos objetos reais no mundo, a mitologia seria restrita apenas a ela mesma (e, portanto, a natureza da mente humana). Teria sido justamente esse contraste que teria inspirado o ‘finado mestre’ a privilegiar o último sobre o primeiro – o que certamente ajuda ainda a explicar tanto a consideração que o estrutural-funcionalistas britânicos tinham pelo primeiro, e o desprezo e aversão que tinham pelo segundo.

À vista do contraste proposto pelo próprio Lévi-Strauss entre parentesco e mitologia, não se deveria esperar inicialmente que a fórmula canônica se prestasse ao estudo nem das estruturas, nem das terminologias de parentesco. No entanto, sempre me parece ser justo fazer recordar aquilo que Scubla (2001, p.132) destacou há alguns anos acerca das variações e efetuações dessa fórmula, ao lançar luz sobre um tipo de fechamento que o pensamento mítico é capaz de atingir, expresso na conexão imprevista entre a análise estrutural dos mitos e o estudos de parentesco – que teria esboçado que por trás da diversidade de objetos estudados, haveria tanto uma continuidade na produção teórica de Lévi-Strauss quanto uma potência implícita em alguns modelos importantes que teriam, pelo menos aparentemente, norteado seu esforço teórico.

Que se olhasse, por exemplo, para a análise que Lévi-Strauss empreendeu sobre um grupo de mitos Pueblo, na qual encontrou um tipo de ordenamento paradoxal da mesma ordem que aquele que encontrou nos sistemas de troca generalizada e que denominou de *pecking order*³³ para fazer referência, tanto num caso quanto no outro, ao tipo de relação anti-simétrica que, por não ser transitiva, teria potencial para ser cíclica. A este respeito então é certamente notável que Lévi-Strauss, a fim de representar essas estruturas de tipo *pecking order*, não tenha recorrido para tal ordenamento ao simbolismo, mas à analogia. Nesse sentido, se se esperaria que se formulasse essa relação da seguinte forma, $A < B < C < A$, Lévi-Strauss nos surpreende ao escrevê-la $A : B :: C : A$, associando a noção de ordenamento à noção de analogia, configurando uma correspondência entre conjuntos cujos elementos não poderiam ser comparados.

³³ Tomado de empréstimo da ornitologia, o termo *pecking order* faz referência a estrutura em que A domina B e B domina C, mas C domina A em vez de ser dominado por ele.



Pois eis um exemplo que penso ser bastante esclarecedor, que tomo de empréstimo de Scubla (*idem*, p. 134): pode-se certamente dizer que ‘a velhice é o crepúsculo da vida’, porém não que o ‘crepúsculo’ seja a ‘velhice do dia’ ou, o que dá no mesmo, que a ‘velhice’ é para a ‘vida’ como o ‘crepúsculo’ está para o ‘dia’, mas não que o ‘crepúsculo’ esteja para o ‘dia’ como a ‘velhice’ é para a ‘vida’. Assim sendo, quando a analogia estabelece uma correspondência entre conjuntos cujos elementos não podem ser comparados, qualquer relação entre ordenação e analogia parece desaparecer completamente. Mas, na verdade, não é esse o caso. Pelo contrário, é geralmente em tais situações que a analogia define uma ordenação. Diante disso, devemos supor que é uma analogia desse tipo - ordenada e orientada, por assim dizer - que está por trás da fórmula canônica.

Estou seguro que Pete estava realmente ciente de tal fato. Tão seguro que imagino que por conta disso mesmo tenha indagado, num determinado momento durante esses encontros: “se fossemos descobrir a fórmula canônica em ação nos sistemas de parentesco, onde deveríamos esperar encontrá-la?”

A sugestão de Pete é que poderíamos encontrá-la no mesmo lugar onde a encontrávamos nos mitos, isto é, nos limiares linguísticos e culturais - donde pôde-se sugerir igualmente que se o emprego feito por Lévi-Strauss da fórmula canônica fomentava uma releitura da noção de comparação controlada, então não deveria ser nada controverso sugerir, por exemplo, que os sistemas de parentesco Piro, Yanésia e Ashaninka seriam variantes da estrutura que Viveiros de Castro (1993) nomeou de “dravidiano amazônico” e poderiam, portanto, tanto ser comparadas, à maneira dos estruturalistas-funcionalistas britânicos, como objetos discretos, quanto, ao excederem a condição de unidade discreta, seriam tipos de transformação passíveis de ser apreendidas pela fórmula canônica dos mitos.

Tudo isso acompanhava-se, como talvez não se pudesse antever, da lembrança de uma passagem do *finale* de *L’Homme Nu* (1981, p.609), à qual Pete fazia-nos recordar na versão traduzida para o inglês:

“It is high time anthropology freed itself from the illusion gratuitously invented by the functionalists, who mistake the practical limitations imposed upon them by the studies they advocate for the absolute properties of the objects with which they are dealing. An anthropologist may confine himself for a one or more years within a small social unit, group or village, and endeavour to grasp it as a totality, but this is no reason for imagining



that the unit, at levels other than the one at which convenience or necessity has placed him, does not merge in varying degrees into larger entities, the existence of which remains, more often than not, unsuspected.”

É digno de se recordar ainda de duas outras coisas. Que o original francês daquilo que Weightmans traduziu para o inglês como “larger entities” consiste em *ensembles* -e que foi traduzido, por sinal, por Beatriz Perrone-Moisés para o português como *conjuntos* -, bem como que o próprio Lévi-Strauss explorou tais conjuntos em dois lugares: nos capítulos de suas pesquisas etnográficas em *Tristes Trópicos* (1996) e em sua análise de máscaras e mitos da costa noroeste do Pacífico em *A Via das Máscaras* (1979).

Aparentemente então Lévi-Strauss estaria apontando, por meio da junção da noção de conjuntos com a fórmula canônica dos mitos, para uma saída interessante para o impasse posto pela noção Radcliffe-Browniana de *comparação controlada* tomada enquanto razão de ser do trabalho de campo. Pois se os antropólogos pudessem largar mão da ideia de que um limiar (linguístico ou cultural) operaria meramente como a condição fronteira entre objetos distintos em favor de sua apreensão como o lócus privilegiado de tipos bastante específicos de relações sociais, então a multiplicação de estudos de casos etnográficos não precisaria culminar num modelo comparativo razoavelmente estéril, mas sim revelar as propriedades sociais ainda desconhecidas desses conjuntos.

Há uma implicação importante desse argumento: as sociedades (ou culturas) que os antropólogos costumam identificar não corresponderiam a entidades limitadas. Se como antropólogos aceitaríamos até bem a afirmação de que nossos objetos de estudo – qualquer sociedade -, consistem em abstrações bastante arbitrárias de conjuntos complexos de relações sociais, a afirmação de Lévi-Strauss relativa à ausência de condições de limite leva-nos ao encontro de uma dimensão mais profunda. Em sua acepção mais simples, a sugestão de Lévi-Strauss assumiria a forma da afirmação de que não há sociedades isoladas menos por razão de processos historicamente novos que pelo fato de que o próprio interior de qualquer sociedade é modelado (ou é pelo menos isomórfico⁴) com suas condições exteriores de existência.

⁴Vale recordar que o tema do isomorfismo entre o interior e o exterior do social nas sociedades amazônicas foi explorado por Eduardo Viveiros de Castro numa série de trabalhos. Naqueles encontros, Pete fazia-nos lembrar que ao se comparar o dravidiano amazônico com sua contraparte indiana, há de se notar como

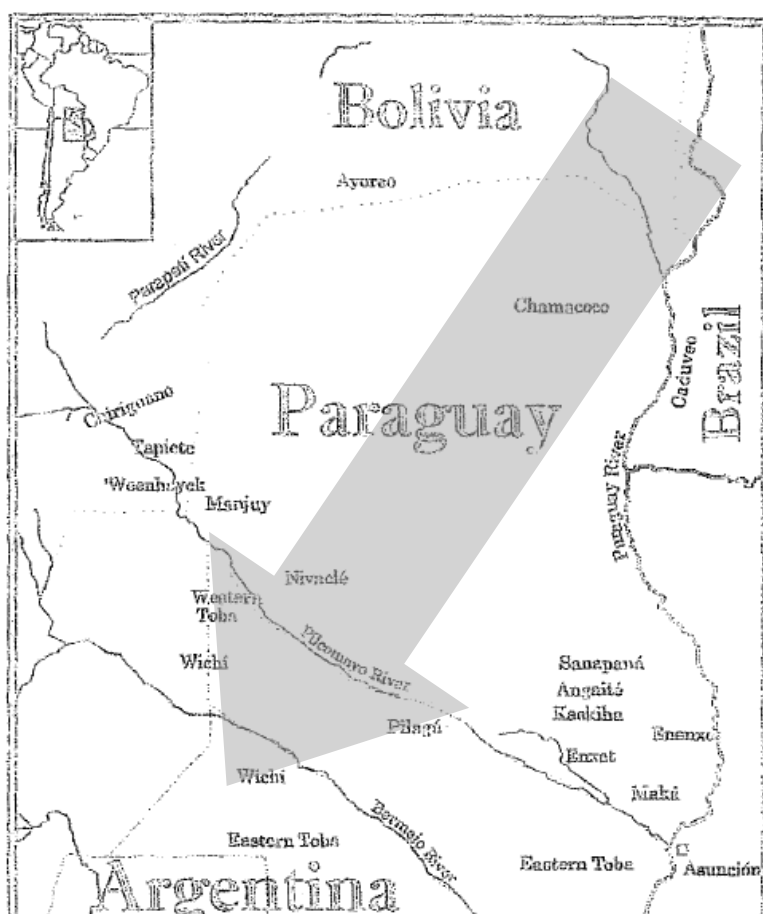


Assim sendo, não me pareceu exagerada a sugestão de Pete ao afirmar que a proposição lévi-straussiana de que um conjunto tomado enquanto um nível analítico dirige-se contra a ilusão de ótica gerada pela metodologia convencional do funcionalismo britânico: a do "grupo isolado" como uma realidade empírica. Isso porque era mesmo de se supor que o mero ato de escolher estudar um grupo X ou Y, estabelece a expectativa analítica de que as relações entre o povo X, digamos, tenham uma prioridade analítica necessária sobre as relações entre o povo X e, digamos, seus vizinhos Y. Ao invés de simplesmente mostrar que os coletivos não estão nem isolados nem socialmente limitados, havia outras questões importantes, tais como: que tipos de modelagens da vida social produzem e são produzidas pelas pessoas desses coletivos e em que consiste a natureza interna e externa do conjunto de relações que as constituem?

3. Explorando (em) conjuntos

A memória desse primeiro encontro com Pete por felicidade se ramificou muitos outros nos anos que o sucederam. O que gostaria de fazer a partir de agora é apresentar um efeito desses encontros e suas ressonâncias por meio da exploração de um exemplo empírico de um conjunto lévi-straussiano na forma de um gradiente de transformações entre um ponto e outro ao longo de um eixo, que nesse caso é tanto histórico, quanto geográfico e sociológico e que se move da região nordeste do Chaco Central em direção ao sudoeste dessa mesma região.

o primeiro não é caracterizado pela oposição de parentes e afins como categorias hereditárias que caracterizam os últimos. Em vez disso, o dravidiano amazônico é caracterizado pela iteração de relações concêntricas próximas / distantes, de modo que a relação de "inimigos" e "nós, nosso povo" replica, de forma mais forte, as relações entre "parentes distantes" e "parentes próximos" dentro do grupo "nosso povo". Além disso, esta última relação concêntrica replica, em uma forma mais forte novamente, a relação entre "irmãos do mesmo sexo" e "irmãos do mesmo sexo" dentro do grupo de "parentes próximos". O que faz o dravidiano amazônico parecer apenas superficialmente com seu epônimo indiano é a importância da diferença "irmão do mesmo sexo" versus "irmão do mesmo sexo", pois em ambos os sistemas o filho de um "irmão do pai ou da mãe do mesmo sexo" torna-se o possível parceiro de casamento "mais próximo" (com a exceção mais rara do casamento ZD / MB), embora raramente seja o parceiro de casamento ideal. O "irmão do sexo oposto", por assim dizer, é a intimação doméstica do "inimigo". Viveiros de Castro prossegue, ademais, argumentando que, nessas sociedades amazônicas, a afinidade engloba hierarquicamente a consanguinidade, para usar a linguagem de Dumont sobre as sociedades indianas, mas que tal abrangência hierárquica deve ser entendida em termos amazônicos, como conjuntos contrastantes de termos que se propagam tanto para 'cima' quanto para 'baixo'.



I - Mapa de Coletivos Ameríndios do Chaco Paraguai

Para começar então a explorá-lo, proponho começar por olhar para a questão etnográfica da qual posso me orgulhar de conhecer melhor - aquela relativa aos modelos que os Ayoreo - que ocupariam uma posição intermediária nesse gradiente, junto com os Nivaclé - elaboram e que ocupam ali um dos lugares do social.

Pois bem. Ainda que, seguindo tanto essa lembrança de Pete, quanto Lévi-Strauss, eu esteja em busca de uma entidade mais abrangente que a unidade concebida a partir da ilusão funcionalista, imagino que o começo em si seja de apenas um dado, o mais concreto possível – nesse caso, uma série de elaborações das pessoas desse povo acerca da ideia de ‘selvageria’ cujos traços pude recompor durante as reuniões promovidas pela UNAP (União dos Povos Ayoreo do Paraguai) realizadas em diferentes momentos durante o segundo semestre de 2012 na colônia menonita de Filadelfia.



Numa ocasião em 27 de novembro de 2012 um grupo de homens e mulheres Ayoreo discutia nos fundos de uma casa sobre o que recém ocorrera numa aldeia nomeada de Cuyabia, localizada a 85 quilômetros ao norte da localidade de Mariscal Estigarribia e habitada tradicionalmente por um subgrupo ayoreo nomeado de Atetadiegosode.

Naquele tempo durante meu trabalho de campo, eu tinha apenas um conhecimento bastante precário e elementar da língua Ayoreo, de maneira que realmente não tinha entendimento de tudo que se discutia ali, num tom alto e monocórdico de vozes masculinas e femininas entrecruzadas, e muitas vezes sequer do que realmente se tratava. No entanto, eu podia entender o suficiente para reconhecer que tratava-se tanto do fato de haver em Cuyabia 19 famílias que foram viver ali durante os anos de 2010 por ocasião de um projeto de regularização de terras indígenas realizado com fundos do Banco Mundial sob respaldo do INDI e do governo da província de Boquerón, quanto do fato de ainda haver na região de Cuyabia muitas famílias ayoreo em situação de isolamento voluntário.

Sob a perspectiva de Aquino, Carlos e Domingo, a existência de um grupo de ayoreo isolados na região de Cuyabia – descritos por eles como “gente silvícola e sem contato” -, fazia com que valesse a pena a consideração sobre a possibilidade de um eventual encontro entre isolados e contatados em Cuyabia, uma vez que ambas as partes compartilhavam o mesmo território e os recursos naturais dispostos nele. No entanto, ao se reconhecer que isso poderia implicar na possível dizimação do grupo isolado, o outro cenário possível era a consolidação de um sistema permanente de comunicação por meio de rádio UHF entre as lideranças de Cuyabia e os chefes de outras aldeias, cujo propósito seria o de acolher e analisar as observações dos habitantes de Cuyabia sobre a movimentação do grupo isolado na área e chegar a um acordo sobre os posicionamentos e ações necessárias à sua proteção.

Não era a primeira vez que via emergir durante alguma reunião da UNAP o tema da situação de algum subgrupo ayoreo em situação de isolamento voluntário. Discutiuse muitas vezes, em reuniões diferentes, sobre a situação dos Totobiegosode, contatados e reduzidos por missionários evangélicos da New Tribes Mission em momentos diferentes durante o fim dos anos de 1970 e o mês de março de 2014, quanto um grupo



de 16 Totobiegosode foi contactado pela primeira vez naquela região e reunido com outras pessoas desse povo nas aldeias Arocojnadi e Chaidí. Ademais, queixava-se ainda que os Totobiegosode teriam optado por não integrar a UNAP e decidiram compor sua própria organização – a *Organización Payipie Ichadie Totobiegosode* (OPIT) dedicada tanto a proteção de seu território contra as investidas de grupos de pecuaristas brasileiros, quanto a dos Totobiegosode que, sob sua percepção, ainda se encontravam isolados.

O que não era menos curioso era o fato de que o idioma do ‘isolamento’ empregado para descrever a situação do subgrupo Totobiegosode se acompanhava novamente do idioma da ‘floresta’, tal como no caso do comentário acerca dos Atetadiegosode. De acordo com o que Mateo colocava, o possível contato entre o pessoal da UNAP e os Totobiegosode demandava que se mantivesse distância a fim de evitar que ‘os silvícolas’ os atacassem inadvertidamente. Assim, para Mateo, era preciso que os representantes de Chaidi se comprometessem a não ir ao encontro dos Totobiegosode, nem mesmo se, eventualmente, ‘encontrassem as pegadas deixadas por eles’. Também buscava-se chegar a um acordo entre os dirigentes da UNAP que caso os Totobiegosode decidissem em algum momento fazer contato, eles não deveriam ser aceitos nas aldeias de qualquer um dos líderes da UNAP, pois, segundo Mateo: “eles são gente do mato e tem os seus líderes e são eles que tem que mandar”.

Destacava-se, ademais, que, ao final, caso os Totobiegosode optassem por continuar a viver voluntariamente em isolamento, o pessoal da UNAP deveria falar com eles e cuidar para que nada acontecesse, caso quisessem ir e decidissem, em qualquer momento, retornar para visita-los em suas aldeias. Melhor seria, ao final, de acordo com o que concluía Mateo, que os Totobiegosode continuassem isolados. Isso porque era consensual entre todos que estavam ali reunidos que nas aldeias faltava água, dinheiro, trabalho, recursos como hospitais e escolas, e o acesso a maior parte dos espaços exteriores à aldeia encontrava-se interdito. Sabia-se que o contato implicava na tristeza, na morte e no desamparo e dizia-se, de muitas vozes diferentes, ‘ninguém quer nos ajudar. No começo os Brancos até se interessam, depois se esquecem e nos abandonam, para que continuemos a seguir sem terra e sem comida”.

Claro, selvageria, isolamento, escassez e abandono tinham sua lógica muito particular, diferente, como se poderia supor, dessas imagens, tal como figuram em nosso



repertório conceitual. Não só nele, claro, mas também, de maneiras distintas, no de outros coletivos que habitam a mesma região dos Totobiegosode e os grupos de boa parte dos líderes da UNAP. Ao sudoeste de Filadelfia, na região de Campo Loa⁵ - território habitado majoritariamente por populações Nivacle e Manjuí, localiza-se a aldeia Nivacle de Jotoicha, onde Suzanne Grant (2006, p.102) registrou o seguinte, durante seu período de trabalho de campo (negritos e grifos meus):

“Ao invés do emprego de terminologias relacionais, a escolha das categorias territoriais pelas pessoas varia de acordo com a natureza do relacionamento que desejam enfatizar num momento específico. Em alguns casos, as pessoas riam quando eu lhes perguntava se eram *Jotoi Lhavos*, dizendo em vez disso que eram Campo Loa *Lhavos* ("o povo de Campo Loa"). Em outro caso, quando perguntei a um homem de meia-idade quem eram os *Yitac Lhavos* ("o povo da floresta"), ele respondeu que os *Yitac Lhavos* não existiam mais, pois o Nivacle não vivia mais na floresta. **"São os Ayoreo (*japi Matqu'jyiJno*) que são o povo da floresta. Agora temos roupas, não somos como eles"**”

Obviamente, pode-se notar que a descrição trazida à baila na etnografia de Grant, ainda que bastante abreviada, elencava temas afins daqueles que foram narrados em diferentes momentos durante as reuniões da UNAP. Retornava nela os temas da distância espacial e da oposição floresta: aldeia, no entanto, com uma diferença importante: a versão Nivacle não fazia menção nem a figura da ausência de objetos materiais (naquele caso, fazia-se menção apenas as ‘roupas’) tomada enquanto uma condição ‘desejável’, nem a imagem de uma vida fora da floresta enquanto um tipo de polo marcado pela ausência e pela carência.

Isso para o caso da outra posição intermediária mais a sudoeste dos Ayoreo. Para o caso dos Chamacoco, por exemplo – que são os outros falantes de uma língua da família Zamuco -, que habitam a posição inicial nesse conjunto e se encontram a nordeste dos Ayoreo que habitam a região de Filadelfia, tudo pareceria se passar como se a experiência de primeiro contato com os Paraguaiois na região da área militar de Fortín Galpón tivesse ocasionado inicialmente uma baixa populacional e a transformação num determinado regime de relações, modo de existência e estado de coisas, sucedida de uma segunda transformação sob esses mesmos termos.

A melhor descrição etnográfica desse acontecimento entre os Chamacoco que conheço é aquela encontrada em Escobar (2007, p.265-267), num excerto de uma longa

⁵ A área de Campo Loa localiza-se a aproximadamente 110km de Filadelfia e ocupa 11,198 hectares, sendo uma das 24 áreas indígenas situadas nos entornos das colônias menonitas, no norte do Paraguai.



conversa com Emilio Aquino, registrada em 14 de abril de 1986 em San Carlos por Guillermo Sequera. Naquela ocasião, um homem Chamacoco nomeado Clemente López teria pedido a Emilio Aquino que explicasse um pouco a situação atual dos Tomáraho, diante do que que Emilio respondera o seguinte:

“Nosso povo, até então numeroso, vivia sem contato com os paraguaios. Mas eles invadiram cada vez mais as terras de Ishir. Nossos mais velhos sabiam que precisariam conversar com os brancos eventualmente para negociar a garantia da terra. O cacique da aldeia de Ohuytá, local próximo a Olimpo, chamava-se Tucusía. Por muito tempo ele havia participado de discussões sobre a necessidade de estabelecer um diálogo com os brancos e decidiu que um dia deixaria a serra e se aproximaria de uma vila paraguaia. Assim que o fez, sentiu vários tiros ecoando ao seu redor. Ele correu de volta para a floresta e para sua aldeia e contou aos outros o que havia acontecido. Os Chamacoco não conheciam armas de fogo e ficaram muito assustados. Depois de muitos meses, Tucusía, ainda obcecado com o incidente, disse: “Vou ver do que se trata este trovão”. Seu pai decidiu segui-lo - assim como seu avô, e também seu *ágalo* [companheiro] e o pai de seu *ágalo* - e assim um grupo se formou para ir descobrir a origem daqueles sons incompreensíveis. Eles encontraram, pela primeira vez, um grupo de paraguaios. Esses, por sua vez, ficaram surpresos porque pensaram que os Ishir - nus e cobertos de penas - eram animais ou pássaros desconhecidos, ou talvez seres híbridos. Eles prepararam suas armas para atirar, mas quando perceberam que os Chamacoco estavam levantando os braços em sinal de paz, fizeram um sinal para que os Chamacoco os seguissem até um assentamento militar chamado Fortín Galpón. *Os índios ficaram por lá por algum tempo, aprendendo alguns dos costumes paraguaios: comer carne, beber mate, usar armas de fogo e roupas ocidentais. Os paraguaios disseram: “Se vocês vierem trabalhar conosco, ensinaremos muito mais coisas. Garantiremos o uso das florestas e forneceremos alimentos e roupas. (...) Depois de um tempo foram trabalhar para os paraguaios. Eles não estavam interessados em dinheiro, pois nada sabiam de seu valor; tampouco estavam interessados na comida paraguaia, pois preferiam o mel e as carnes das colinas. Eles não estavam interessados em roupas, uma vez que podiam se mover mais livremente nas colinas com suas próprias; nem em casas, pois se sentiam melhor em suas próprias malocas. Assim, eles trabalharam de graça. Em troca, eles apenas esperavam que os paraguaios não os proibissem de ter acesso a seus meios de subsistência: a floresta que já foi inteiramente Chamacoco.”* (negritos e itálicos meus)

Ainda escopo dessa mesma descrição, Emilio acrescentava que desde o primeiro contato os Chamacoco teriam feito um acordo com os Paraguaios: os Chamacoco trabalhariam gratuitamente em troca do possível cuidado oferecido pelos Brancos. No entanto, como o próprio Emílio acrescentava: - “mas não foi o caso: estamos piores do que antes”. Com o passar do tempo os Chamacoco teriam perdido boa parte de seu território e o engajamento num regime de relações com os paraguaios tornou-se inevitável – diante do que Emílio, ao fim, concluiria: “Pensamos que, como havíamos lutado ao lado deles, seríamos aceitos como seus aliados. Nós estávamos errados. **Assim que a guerra acabou, éramos índios mais uma vez**” (negritos e itálicos meus)



Pois bem. Se continuarmos a seguir esse gradiente em direção ao sudoeste do Chaco Central, já na porção argentina dessa região, encontraremos os Wichí-Mataco. Villafuerte, numa publicação de Tovar (1981, p. 47-50 **negritos e itálicos meus**), registra o seguinte:

*Al principio aún no conocía la gente criolla y a nosotros no mucho nos querían. Y nosotros metidos en el monte hacíamos chozas con varillas: las rompemos, las arqueamos y ponemos encima paja colorada o camalotes. Cuando nosotros éramos chicos nuestros abuelos y padres nos enseñaban las costumbres y nos mostraban el medio de buscar manutención. Ellos (los criollos) se buscan otra forma y se hacen sus cercados y siembran maíz, sandía, zapallo, anco y porotos. **Contentos ellos (los indígenas) no conocían costumbres criollas, nada, y nosotros así andábamos cuando éramos chicos y no conocíamos el arroz, no conocíamos otra comida. (...) Y mis parientes andan y se rebuscan con los criollos que están en el monte y llaman chaqueños. Y al fin así apenas hasta el día que el tren anda por la tierra y pasa lo que llaman ferrocarril. Y después nosotros aún no nos acostumbremos y nosotros no conocíamos azúcar, sólo miel de abeja.** Usamos vasijas de cueros de animales, cuero de chanco majano, pillamos al agutí, le sacamos el cuero y hacemos bolsa para miel. No conocíamos las latas, no conocíamos nada sino sólo botijas de barra, que hacíamos y usábamos de vasijas de agua. **Al final nuestra gente de verdad recién se conoce con ellos y recién conoce a los criollos y ya recién entran a esta tierra (...) Y así nosotros estábamos completamente perdidos y nuestra costumbre en verdad se arreglaba como salía de nosotros. Y por fin así he llegado recién a mayor y recién conozco a la gente criolla y ellos recién nos han mostrado el azúcar, recién nos han mostrado otras cosas, recién nos han mostrado a nosotros comida rica. Y nuestras costumbres de hace tiempo primero en la tierra no las conocemos, ¡nada!** Y después mis parientes van invitando y conociendo a los criollos. Y luego han tomado el camino de la tierra (la tumba Los últimos hijos somos hasta hoy y esto somos nosotros.*

Essa descrição aparenta conservar apenas uma semelhança parcial com as outras que foram apresentadas até agora: traz-se a baila o tema da ‘selvageria’ apenas tangencialmente, que encontra-se expresso numa espécie de desconhecimento de um estado de coisas e um regime de relações cuja duração se estendeu até o momento do encontro com um sujeito que se auto-denominavam ‘chaquenhos’, quando diz-se que a sensação de se estar completamente desterritorializado somava-se a imagem curiosa de se ver ‘os costumes saírem do corpo’ – idioma ‘corporal’ este que se encontra, pelo menos em alguma medida, em contraste com o resto das descrições consideradas até aqui.



4. Um gradiente selvagem

Talvez cumpra agora perguntar: o que é que se pode exatamente fazer com esses dados? Se começarmos com os Chamacoco em meados dos anos de 1980 e rumarmos em direção aos Wichí-Mataco na mesma década, passando por duas posições intermediárias descritas diante da realidade etnográfica da primeira década (e o início da segunda) dos anos 2000, vemos os traços do desenho de um gradiente sociológico mobilizado em torno de imagens de ‘selvageria’ que parte de uma explicação sobre a ignorância de um estado de coisas e o retiro voluntário de um regime de relações em direção a ignorância de um regime de relações e a transformação num estado de coisas, exceto pelo fato de que, na última posição, haveria uma ‘inversão’ de uma imagem de ‘tradicional’. Entre elas, encontramos uma gradação completa de formas intermediárias.

É de se reconhecer desde o princípio que as distâncias em questão são enormes – e talvez fosse isso mesmo que Lévi-Strauss quisesse dizer com a ideia de ‘entidades abrangentes’ -. Ainda assim, o que é que esse gradiente sociológico pode representar em termos práticos na vida das pessoas desses povos?

Há algum tempo, quando comecei a rascunhar alguma análise que pudesse dar conta desse fenômeno, eu quis esboçar o início de uma hipótese que pudesse explicá-lo que se alicerçava na História. No entanto, jamais me foi possível deixar de recordar daquilo que Pete dizia ter ouvido, certa vez, de Margaret Wilson, sobre a natureza da antropologia em um contexto completamente diferente. Pete dizia, aos risos e aos gestos, como lhe era peculiar: “o primeiro pensamento é sempre parte do problema, e nunca parte da solução. Você sempre tem que esperar pelo seu segundo pensamento”.

Portanto, direi, diante dessa lembrança, que meu segundo pensamento é o seguinte: não tenho absolutamente nenhuma explicação para este fenômeno que acabo de descrever, mas tenho hipóteses. Diante de tal fenômeno que parece tanto se assemelhar ao que Stephen Jay Gould chamou de “traço estranho” para referir-se a algo que é claramente existente, mas teoricamente inesperado, minha hipótese remete a uma implicação importante do conceito lévi-straussiano de conjunto, bem como à possibilidade de leva-lo a outras direções.



Ela parte do apontamento que trata-se de um fenômeno revelador de mecanismos sociais dos quais simplesmente nada sabemos. Nenhuma de nossas explicações normais sobre tais coordenações estranhas podem explicá-los. Reconheço que idealmente o que se desejaria aqui é a História, mas como quase sempre acontece com esse tipo de questão, como Lévi-Strauss sempre reiterou, a História não encontra-se disponível. Por outro lado, esse fenômeno levanta a questão-chave que se quis abordar aqui: a variabilidade das relações objetificadas sob a ideia de selvageria e sua explicação em termos estruturalistas.

Lévi-Strauss, em seu trabalho sobre o mito, estabeleceu três pontos importantes. O primeiro é que não existe um mito original e qualquer busca por ele é inútil, pois um mito existe em todas as suas versões. Em segundo lugar, os mitos, como todos os fenômenos culturais, são objetos históricos, mas pela própria natureza dos dados disponíveis sobre as sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul, a história real de qualquer mito é provavelmente desconhecida. Em terceiro lugar, e mais importante, Lévi-Strauss chamou nossa atenção para o fato-chave dos mitos, sua própria variabilidade.

Esse problema levanta a questão-chave daquilo que tentei abordar aqui: Apesar da tentação de tentar reduzir essa variabilidade a algum tipo de ordem histórica especulativa e sem dados, é sempre melhor aceitar a variabilidade desses regimes relacionais como sua característica principal e ver aonde isso nos leva. A variabilidade também tem sua própria variabilidade. A variabilidade tem um ‘muro’, do lado esquerdo, para usar a linguagem do estatístico, e isso é, como pode-se deduzir, a identidade. Embora pareça não haver uma barreira óbvia à direita para a variabilidade mítica, a lição mais valiosa que posso tirar do que aprendi com Pete é que um regime relacional nunca pode ser menos variáveis do que idênticos.

5. Bibliografia

CAIUBY, Sylvia. 1993. *Jogos de Espelhos*. São Paulo: Edusp

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1992. *O que é a filosofia?*. Rio de Janeiro: Editora 34

ESCOBAR, Ticio. 2007. *The Curse of Nemur: In Search of the Art, Myth and Ritual of the Ishir*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press



- EWART, Elizabeth. 2013. *Space and Society in Central Brazil: A Panará Ethnography*. Londres: Routledge
- GRANT, Suzanne. 2006. *Becoming similar: knowledge, sociality and the aesthetics of relatedness amongst the Nivacle of the Paraguayan Chaco*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. University of Saint Andrews.
- GUATTARI, Félix. 1981. “Entrevista”, in Guattari, F. et alli - *La intervención institucional*, Mexico: Folios
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1964. *Le Cru et le Cuit*. Paris: Plon
- _____. 1979. *A via das máscaras*. Lisboa: Ed. Presença: Martins Fontes
- _____. 1981. *L'Homme Nu*. Paris: Plon
- _____. 1996. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras
- MAYBURY-LEWIS, David. 1979. *Dialectical Societies*. Cambridge: Harvard University Press
- SCUBLA, Lucien. 2001. “Hesiod, the three functions, and the canonical formula of myth”. In: Pierre Maranda (org). *The double twist : from ethnography to morphodynamics*. Toronto; Buffalo : University of Toronto Press
- TOVAR, Antonio. 1981. *Relatos y diálogos de los matacos: seguidos de una gramática de su lengua*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1993. “Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico”. In: Viveiros de Castro, Eduardo & Cunha, Manuela Carneiro da (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Edusp/Fapesp, p. 150-210.