

O dom e a teoria ameríndia

Marcos Lanna

Este texto é fruto de um dom, um convite que recebi do Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba para ministrar palestra no campus de Rio Tinto em 07/11/2011. Gostaria de agradecê-lo citando a professora Alícia Ferreira Gonçalves, graças a quem estive na posição de ter como anfitrião o PPGA da UFPb, e assim lembrar a importância das trocas entre universidades.

O pedido inicial foi que eu falasse sobre Marcel Mauss, sobre quem já publiquei vários textos (cf. por exemplo Lanna 2000 e Graeber & Lanna 2005). Entretanto, resolvi preparar algo diferente, até para fazer jus ao amplo título da mesa redonda em que participava, “Antropologia francesa ontem e hoje”. Correndo certos riscos, ampliei ainda mais o panorama, tratando da relação entre certa antropologia francesa de ontem e de hoje com a antropologia feita hoje sobre e a partir da Amazônia de modo geral, no Brasil, na França e no mundo anglófono.

Vou pressupor aqui uma certa interpretação da antropologia francesa de ontem, interpretação conhecida, a de C. Lévi-Strauss, a de haver uma ruptura entre a obra deste e a de Emile Durkheim. O projeto de elaborar uma teoria sociológica do simbolismo daria lugar a uma investigação sobre a origem simbólica da sociedade. Mauss, como se sabe, ainda estaria preso à primeira proposta, mas teria sido fundamental para a construção da segunda. Penso assim a obra de C. Lévi-Strauss como uma transformação radical do projeto de Durkheim a partir de Mauss.

Um tema que poderia ser abordado aqui, sobre o qual publiquei pequeno artigo (Lanna 2008) seria o da posição da teoria do dom na obra de Lévi-Strauss, entendida como um prolongamento e relativização da teoria maussiana do dom. Lévi-Strauss nunca abandonou a ideia de que a sociedade é a circulação de signos, bens pessoas e palavras. Suas *Mitológicas*, entretanto, parecem relativizar o “eixo” ou o “código”

sociológico (por sua vez equivalente à dimensão morfológica na obra de Durkheim), expandindo-o na direção de uma determinada noção de cultura, definida como “afastamentos diferenciais” (cf., entre tantos outros títulos possíveis, Lévi-Strauss 1984). Ao modo de intervalos musicais, os afastamentos sociais entre as classes ou castas, por exemplo, seriam apenas um entre outros modos de afastamentos, como aqueles entre espécies, astros, constelações, etc.. O sociológico seria um, entre outros códigos (ou linguagens) possíveis, organizados a partir de uma lógica das qualidades segundas, ou lógica do sensível, construídos a partir da combinação de intervalos maiores ou menores, diatônicos ou cromáticos. Exemplos destes códigos seriam o astronômico, o culinário, o anatômico, a partir dos quais se constroem as mitológicas e as linguagens do mito, ou o mito como linguagem. Não é o caso de discutir aqui a relação entre código e linguagem, termos que são usados com imenso rigor por Lévi-Strauss. Basta dizer que ambos comporiam, além de uma sociologia, uma sócio-lógica.

Mas não é desta sócio-lógica, das culturas entendidas enquanto afastamentos diferenciais, que tratarei aqui e sim do velho tema maussiano do dom. Todo o desenvolvimento feito por Lévi-Strauss da teoria do dom – e além - não significa que as questões relativas a este tema tenham sido superadas. Não significa ainda que elas devam ser abandonadas, muito pelo contrário. Se não, tomemos a questão, básica no mundo ameríndio, do serviço da noiva, que são as prestações de trabalho devidas pelos genros aos seus sogros logo após os casamentos, prestações estas extremamente frequentes tanto na Amazônia quanto no Brasil central.

Em um célebre artigo, Collier e Rosaldo (1981) contrastam as sociedades com serviço da noiva (conhecido na literatura como *brideservice*) àquelas com a chamada riqueza da noiva (*bridewealth*, onde a esposa circula no sentido contrário ou “em troca” de uma prestação material – na forma de gado, por exemplo -, da família ou linhagem do noivo para a sua). A meu ver, trata-se não de uma teoria, mas de uma tipologia que, erroneamente (sempre a meu ver) supõe que haveria dom não nas sociedades com serviço da noiva, mas apenas nas sociedades com riqueza da noiva, na medida em que nestas a circulação de bens e pessoas define algum tipo de correspondência ou valor em que objeto e pessoa se confundiriam. Collier e Rosaldo atentam assim para um aspecto essencial da teoria maussiana, este da superposição entre pessoa e coisa. Entretanto, elas supõem ainda, e ainda erroneamente, a meu ver, ser a *brideservice* uma forma menos desigual de relação, como se o trabalho devido ao sogro pelo genro tivesse alguma

essência ocasional e temporária. Pois bem, Stephen Hugh-Jones (n.d.) redigiu recentemente um artigo formidável retomando esta questão, que muito orientará minhas reflexões aqui.

Sabe-se que a etnologia ameríndia vem se desenvolvendo com grande qualidade e intensidade nas últimas décadas. Parece incrível como a maior parte dos autores que promovem este desenvolvimento não só não explicitam a questão do dom -, como se ele não estivesse seja em relações de *brideservice*, seja em outras formas de circulação - como por vezes explicitamente afirmam não ser um entendimento do dom relevante para uma compreensão do mundo ameríndio. Este é o caso de Cecilia McCallum e mesmo de Peter Gow, autores com contribuição e etnografias importantes (cf. Hugh-Jones, n.d.). Talvez interpretem o dom à inglesa, num estilo menos distante do que se imaginaria do funcional-estruturalismo de Radcliffe-Brown: como fato institucional e não princípio abstrato, como se uma “contraparte no pensamento nativo” (McCallum, citada por Hugh-Jones) devesse necessariamente aparecer na forma de instituição (à *lá kula* ou *potlatch*). Em todo caso, a questão seria a de como traduzir a concretude que teria o dom entre nós.

Já outra importante americanista, Joanna Overing, também toma a reciprocidade e a troca como princípios reducionistas sintomáticos de uma antropologia colonialista (cf. Hugh-Jones n.d.). Uma interpretação, usual, encontrada nos autores citados, assim como em tantos outros, e a meu ver excessivamente materialista, é a de supostamente haver certa pobreza material ameríndia, cuja cultura material seria baseada em arte plumária e outros objetos mais degradáveis, fisicamente frágeis. O erro dessa interpretação é não relevar o fato de que bens imateriais também circulam como dons. No caso ameríndio, são festas, visitas, músicas, danças, direitos, entre outros, alguns dos quais mais inalienáveis, como direitos a pontos de pesca ou caça, nomes, títulos, etc.. Há ainda que se incluir na lista dos dons ameríndios bens rapidamente consumidos como alimentos. Estes dons, inclusive, teriam o poder de criar redes amplas, verdadeiros sistemas regionais, exemplarmente no Alto Xingu e no noroeste amazônico (cf. Hugh-Jones n.d.).

Ora, o dom, ainda que com certa unilateralidade que me parece tipificá-lo (cf. Lanna 1996) parece-me evidente também no serviço da noiva e nos casamentos em geral. Quando falo em unilateralidade penso que uma “prestação” (para usar o termo de Mauss) não é necessariamente nem geralmente retribuída com outra idêntica, mas significa uma dívida. Isto é, a uma circulação, um movimento de A para B corresponde

um “sentimento moral” ou uma categoria em A e B, um reconhecimento de que esse movimento, este “dar” e este “receber” (de novo para usar termos de Mauss) existiram. Um dom prototípico, que muito interessava Mauss, era a da retribuição material (por vezes sacrificial) do serviço religioso do sacerdote, isto é, um dom em que fica clara a assimetria do que se era “trocado”, ou melhor, do que se passa em um sentido em relação ao que se passa no sentido contrário.

O dom permite ainda comparações entre diferentes grupos ameríndios, comparações estas que seriam um pouco ao modo das de Mauss, tentativas, menos rigorosas e mais particulares, históricas, factuais e sociológicas do que as transformações entre mitos propostas nas *Mitológicas*, mas não incompatíveis com estas, muito pelo contrário. A meu ver as transformações propostas por Lévi-Strauss nas *Mitológicas* iluminam comparações de cunho mais sociológico e vice versa. Por exemplo, as *Mitológicas* estão longe de reificar a oposição etno-linguística entre Gê-Bororo, de um lado, e tupi-amazônicos, de outro, à qual se sobrepõe evidente contraste sociológico (o primeiro grupo tendo uma morfologia, ou uma “armadura sociológica”, se preferirmos a expressão de Viveiros de Castro, muito mais desenvolvida). As comparações que permitem são de um tipo “sócio-lógico”, mais do que “sociológico”, usando expressões (ou melhor, relação de oposição entre termos) de Lévi-Strauss naqueles volumes. Temos assim dois tipos possíveis de comparações, as sociológicas mais próximas das tipológicas, de um lado, e as propostas nas *Mitológicas* de outro. O contraste entre Brasil central e Amazônia, por exemplo, não corresponde aos contrastes lógicos feitos por Lévi-Strauss nas *Mitológicas* que podem aproximar um grupo tupi de um grupo Gê, por exemplo, quanto a uma determinada mensagem ou utilização de códigos. Ambos os modos de comparação, entretanto, permitem análises das variações intra e inter grupos.

Já “o modelo de serviço da noiva de Collier e Rosaldo não pretende dar conta de variações entre sociedades do mesmo tipo”, como nota Hugh-Jones. Mas podemos, com a teoria do dom aliada a das transformações estruturais, chegar a uma síntese comparativa muito mais refinada do que com tipologias - afinal de contas, meramente sociológicas! -, como as de Collier e Rosaldo. O dom explicaria ainda algo sobre sociedades a casas, do tipo Tucano, tão numerosas no noroeste amazônico, com seus ciclos de nomeação e posições hierarquizadas e casas ligadas a patrimônios inalienáveis materiais e imateriais.

Pois bem, se o serviço da noiva é importantíssimo por todo o mundo ameríndio, o mesmo não pode ser dito da riqueza da noiva. Esta é muito mais importante em lugares como África, Ásia, Oceania, Melanésia em particular. Se partimos da definição de dom de Chris Gregory (1982:19), fiel à perspectiva de Mauss, segundo a qual a troca de dons é uma troca de coisas inalienáveis entre pessoas que estão em um estado de dependência recíproca, podemos concluir que o serviço da noiva seria troca de dons. Afinal, ao dar seu trabalho, o genro dá algo de si mesmo. Mesmo se os indígenas desta ou aquela região não tenham exatamente uma categoria correspondente à nossa de “trabalho”, trata-se de dar metonimicamente parte de si mesmo, uma prestação com um aspecto sacrificial típico do dom. Trata-se de uma prestação relativamente inalienável. Até que ponto o genro se aliena ou não para o sogro seria questão a se pesquisar, mas pouco foi feito sobre isso, apesar da qualidade da etnologia brasileira hoje. Eduardo Viveiros de Castro (2009) comenta a definição de Gregory servir para o dom e para o parentesco pois “toda troca de dons seria uma troca de pessoas”, e por isso o casamento seria troca de dons prototípica.

Viveiros de Castro lembra ainda outra definição do dom de Gregory: “coisas e pessoas assumem a forma social de objetos numa economia mercantil [*a commodity economy*] e a forma de pessoas numa economia do dom” (Gregory 1982: 41). Se a primeira “definição de Gregory do dom o faria sinônimo do parentesco” esta segunda faria “o conceito de economia do dom virtualmente indistinguível da noção de animismo” segundo a qual espécies animais ou vegetais, coisas e pessoas assumem a forma social de pessoas. Viveiros de Castro (2009) conclui que “talvez, assim a troca de dom, o parentesco e o animismo sejam apenas nomes diferentes para o mesmo processo de personificação: o econômico, o político e o religioso faces de uma mesma economia simbólica generalizada ... assim como a produção mercantil, o Estado e a ‘revolução científica’ formam os pilares da nossa própria economia simbólica modernista”.

Pois bem, deste ponto de vista, o casamento e o serviço de noiva seriam dons. Lembremos, como tentei argumentar acima, dons não exigem necessariamente troca, e sim dívida. Mas a antropologia em geral, seguindo Marilyn Strathern, e a ameríndia em particular, como vimos, tem preferido não pensar o serviço da noiva como tal, reservando à riqueza da noiva melanesiana o estatuto de dom prototípico, no qual pessoa e coisa se confundem. No serviço da noiva, o genro ficaria supostamente “livre” após alguma prestação de trabalho, maior ou menor em cada caso. Isso permitiria a suposição de certa precariedade do dom. Mas prefiro ver nisso não algum tipo de liberdade após a

prestação do serviço e sim a momentânea (e não necessariamente precária) obrigação do genro ao sogro. Ela significa a meu ver alienação, entrega pelo genro de parte de seu ser, de submissão mais ou menos momentânea a seu sogro. Por isso mesmo algumas pessoas mais poderosas, ou fortes, em certos grupos, como veremos, ficam desobrigadas do serviço da noiva, jamais podem se submeter, mesmo temporariamente. Como em todo dom, há inalienabilidade e alienabilidade no serviço da noiva.

Vê-se haver certa generalização de uma interpretação reducionista do dom ameríndio, muito influenciada pelo pensamento anglófono, que reserva a teoria da aliança de Lévi-Strauss aos casos onde há troca direta de irmãs ou casamento com primas. Mas nestes casos, como mostrou Viveiros de Castro (1993), o parentesco não implica o mesmo que em outros ambientes, como o australiano, onde ele pode ser verdadeiro algoritmo, chave de compreensão do social, com uma significação global que não tem na América. O serviço da noiva não teria maior implicação na medida que as próprias relações de parentesco fossem englobadas pela afinidade potencial entendida como operador cosmológico, englobada apenas localmente mas englobante globalmente (Viveiros de Castro 1993). Este operador seria uma afinidade sem afins, o que não deixa de ser uma compreensão do dom à moda de Mauss e Lévi-Strauss por tomá-lo como princípio abstrato, além da sua manifestação enquanto instituição concreta. A relação amazônica importante não é a de troca de mulheres mas a de mortes, ritos, nomes, bens, almas e cabeças, todas operantes em um nível além do local, inter-aldeias mais do que intra-aldeia. A predação não é necessariamente antissocial.

Além do serviço da noiva, sugeri que muitos outros ciclos das chamadas “trocas” ameríndias, de festas, visitas, danças, músicas, alimentos, poderiam se beneficiar de análises em termos do dom. Isto para não falar em objetos inalienáveis, que pouco ou nada circulam, aos quais se associam poderes variados, como as flautas sagradas, mas também alguns cocares, cerâmicas, etc.. Mais ainda, há uma teoria da chefia ameríndia a partir da circulação de bens, mulheres e palavras que Lévi-Strauss desenvolveu para os nhambiquara e bororo, esboçada nos *Tristes trópicos*, mas não desenvolvida no pós guerra. Infelizmente a crítica a esta teoria feita por Pierre Clastres, discutível como possa ser (cf. Lanna 2005), ganhou foros de dogma definitivo, crítica esta que justamente interpreta como “não troca” a dívida incorrida pela chefia em relação à “sociedade”.

Uma interpretação do dom muito distinta da de Mauss, mas corrente até pouco tempo, dissocia-o dos interesses e associa-o a cooperação, harmonia, confiança, respeito, beleza, autonomia, comensalidade, a uma economia moral da intimidade, uma

idealização do primitivo enfim. Em alguns autores, como Overing, esta idealização a leva a excluir a noção de dom, reproduzindo uma dicotomia entre público e privado típica da moderna antropologia britânica (cf. Viveiros de Castro 2002). Para Overing, como para McCallum, a esfera pública ameríndia seria associada ao antissocial, à afinidade, ao perigo, violência, ciúmes, raiva, coerção, entesouramento, canibalismo. Ora o dom é por Overing aí localizado, ora tomado como mera categoria ocidental a ser descartada.

Estas autoras acabam dando substrato, a meu ver indevido, à oposição entre sociedades de serviço da noiva e sociedade de riqueza da noiva, feita por Collier e Rosaldo em 1981, mas muito pouco criticada até aqui. A noção de dom caberia assim apenas às sociedades com riqueza da noiva, onde objetos se equivaleriam a pessoas, ou a parte delas. Mas vale lembrar as instâncias cada vez mais conhecidas pela etnografia em que pessoa e coisa se confundem no mundo ameríndio, a ponto de Viveiros de Castro associar animismo, dom e parentesco como um mesmo processo de personificação.

O que parece acontecer é que, ao obscurecer o dom, o americanismo está hoje obscurecendo uma compreensão da chefia; mesmo grupos pequenos e igualitários como Piaroa, Araweté ou Achuar podem ter se ligado a centros que os englobam em condição subordinada (cf. Hugh-Jones n.d.), o que poderia explicar ao menos em parte seu modo de ser atual, ou até mesmo terem líderes capazes de tributar frutos de caçadas coletivas, por exemplo, que serão posteriormente redistribuídos em festas. Estes líderes controlam ainda objetos materiais como instrumentos musicais, assim como conhecimentos secretos ligados a eles. Ora, Hugh-Jones propõe que cultos como estes dos Piaroa, estudados por Overing, podem ser transformações de cultos secretos masculinos e trocas cerimoniais de povos aruaques ou tucanos que vivem logo ao sul e ao oeste. Propõe ainda que xamãs podem ganhar influência e mesmo riqueza material através de suas práticas, obter serviços de outros homens e mulheres sem o pagamento de serviço da noiva.

Note-se que entender essas relações intra e inter aldeias através do dom oferece ainda a vantagem de superar a compreensão de alguns repertórios comuns do mundo ameríndio em termos étnicos. E superar a dicotomia entre serviço e riqueza da noiva é fundamental ainda por a ela Collier e Rosaldo associarem vários outros tipos sociais de várias outras esferas da vida. E o argumento de não haver sociedades de riqueza da noiva na Amazônia levou ao de que, não havendo substitutibilidade entre pessoas e bens, não haveria dons na Amazônia. Mas a troca maussiana tem um aspecto metonímico pouco

notado; já falamos que ela remete ao sacrifício, ao dar de si; ela não pressupõe ainda substituição metafórica de pessoas inteiras por objetos mas sim de partes, especialmente subjetivas, delas. Mais ainda, a riqueza da noiva pode ser interpretada como um circuito de dívidas de pessoas oferecidas em um sentido, complementada ou superposta a outro circuito de dívidas de bens no outro. Não se trata assim exatamente de uma “troca” de bens por pessoas; a troca talvez deva ser entendida como fenômeno aparente, da ordem da ideologia, criando uma imagem de completude e simetria lá onde há pura assimetria (cf. Lanna 1996).

O fato é que, ao menos em contextos do noroeste amazônico, “contrariamente às predições do modelo do serviço da noiva, as pessoas falam frequentemente em termos de *waha* ou ‘dívida’ no contexto das negociações de casamento ” em que “apenas certos aspectos das mulheres” são transmitidos e “elas permanecem parte de seu grupo original (Hugh-Jones n.d.). Quando não há a perspectiva de uma mulher ser retribuída, o serviço da noiva é mais obrigatório, intenso e imediato (ib.) , especialmente se o homem for de clã inferior. Além disso, “dons de bens, especialmente de manufaturas ocidentais, tipicamente acompanham as trocas matrimoniais e podem ser usados como substituto parcial para o serviço da noiva” (ib.). Este é feito então apenas pelos inferiores, ou por outra, apenas os inferiores fazem o serviço da noiva oferecendo parte do seu ser, sacrificando-se para um sogro ou para o grupo do sogro. Os Tucano de alto prestígio dariam então bens ocidentais como metáforas de si.

Isso não significa que devêssemos tomar esse ramo superior dessa sociedade, que inclusive casa muito entre si, como “de riqueza da noiva, enquanto os poucos homens, geralmente de baixo status que vivem uxori-localmente e trabalham para seus sogros fazem-na uma sociedade de serviço da noiva” (Hugh-Jones, n.d.). Hugh-Jones demonstra merecer revisão o conceito de serviço da noiva, não o de riqueza da noiva.

Autores como Marilyn Strathern mostraram que são inúmeros os contextos em que devemos deixar de supor que as mulheres sejam oferecidas como se fossem objetos. Mesmo assim, a ausência de riqueza da noiva na Amazônia estimula Viveiros de Castro a não explorar como dons uma modalidade de circulação cuja relevância seu trabalho esclarece, a de violência, mortes, canibalismo e partes do corpo humano. Quanto a isto, Hugh-Jones nota a importância do dom de bebidas fermentadas como caxiri ou cauim, especialmente em ocasiões festivas, intra e inter aldeias, ligadas ao local doméstico e ao estrangeiro.

A conclusão me parece ser a de que há muito a ser feito a partir do estudo do dom na etnografia ameríndia. Hugh-Jones cita as bebidas fermentadas. Descola tem mostrado que objetos como instrumentos musicais sagrados e arte plumária são substitutos metafóricos de corpos e espíritos ancestrais (a palavra “ancestral”, comum nas análises de Florestan Fernandes de grupos tupi da costa, passou, após a crítica de Viveiros de Castro, a ser quase tabu).

Outra conclusão é a de que se ornamentos circulam muito mais do que os instrumentos, isso não significa que estes estejam fora dos circuitos de reciprocidade, como quer Descola, mas estão presentes como signos da máxima inalienabilidade e assim podem ter papel fundamental na organização dos circuitos. Poderia haver ainda continuidades lógicas dos instrumentos à arte plumária, o que mereceria investigação. O que parece urgente é não reproduzirmos a concepção de Overing segundo a qual, de modo geral, no mundo ameríndio não há conexão entre posse e prestígio e os bens não seriam base de diferenciação social. Tão ou mais importantes do que os bens materiais, resta muito a conhecer do valor, a energia imaterial que -, como o mana, o *hau*, o axé em outras partes, - circula em vastas regiões brasileiras. Resta ainda investigarmos como sua circulação e redistribuição podem estar a cargo de pessoas que também são desigualmente valoradas.

Como exemplo de hipótese a se investigar a partir de uma teoria do dom, penso que o casamento com a sobrinha uterina, tão comum nos tupinambá da costa assim como em vários outros grupos tupi hoje existentes, poderia ser entendido como cancelamento ou evitação do serviço da noiva. Aqui, do ponto de vista do tomador da sobrinha, é como se as figuras de cunhado (tomador da irmã) e sogro (doador da filha) coincidissem. O prisioneiro de guerra abduzido, como um cativo, antes de produzir um sobrinho ou uma sobrinha, é um sogro potencial. Com o nascimento de uma sobrinha uterina, a ser tomada como esposa, seguida da morte do sogro, evita-se o serviço da noiva. Se o trabalho do genro é apropriado no serviço da noiva, no casamento com a sobrinha uterina, é todo o ser desse sogro-cunhado (que frequentemente é um estrangeiro) que seria apropriado.

Marcos Lanna

Departamento de Ciências Sociais e
PPGAS/UFSCar

RESUMO: Este texto elabora uma concepção ampla do dom, presente em M. Mauss, que inclui tanto objetos materiais como visitas, festas, danças, canções, nomes, direitos inalienáveis sobre territórios e objetos, assim como relações de violência, vingança, roubo e predação. Seu propósito é sugerir a pertinência desta concepção de dom para uma antropologia ameríndia, enfatizando os fenômenos da chefia e do serviço da noiva. Conclui com a hipótese de que a surpreendente generalidade do serviço da noiva pode nos conduzir a investigar de modo fecundo fenômenos aparentemente não relacionados a ele diretamente, como o cativo do guerreiro tupinambá

PALAVRAS- CHAVE: dom – ameríndios – serviço da noiva - chefia

ABSTRACT: This text delves on a notion of the gift already presented by M.Mauss which encompasses such diverse phenomena as visits, festivals, dances, music, names, inalienable rights over territory and objects as well as violence, vengeance, theft and predation. It aims to suggest the pertinence of this notion for Amerindian anthropology, emphasizing chieftainship and brideservice. It concludes with the hypothesis that the surprisingly general presence of brideservice may lead us to investigate in a new light phenomena supposedly unrelated such as the captivity of the Tupinambá warrior.

KEY WORDS: gift - amerindians - brideservice - chieftainship

Referências bibliográficas

COLLIER, J & ROSALDO, M. 1981. "Politics and gender in simple societies". In *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality* (ed.) S. Ortner & H. Whitehead, 275-329. Cambridge: University Press.

GRAEBER, D. & M. LANNA. 2005 "Comunismo ou comunalismo: apolítica e o Ensaio sobre o dom". *Revista de Antropologia*, vol.48(2), p.501-23., USP.

GREGORY, C. 1982. *Gifts and commodities*. Academic Press.

HUGH-JONES, S. *a sair* [citado com permissão do autor] "Brideservice and the absent gift". *Journal of the Royal Anthropological Institute*.

LANNA, M. 1996. "Reciprocidade e hierarquia". *Revista de Antropologia*, 39(1). USP.

_____. 2000. "Nota sobre Marcel Mause e o Ensaio sobre a dádiva". *Revista de Sociologia e política*, 14. P.173-94. UFPr.

_____. 2005. "As sociedades contra o Estado existem?". *Mana*, 11(2). UFRJ.

_____. 2008. "A imaginação sociológica inaudita de C. Lévi-Strauss", *Cadernos de Campo*, USP.

LEVI-STRAUSS, C. 1984. "L'avenir de l'ethnologie [1959-1960]", *Paroles données*. Paris: Plon.



- VIVEIROS DE CASTRO, E. 1993. “Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico”. In *Amazônia: etnologia e história indígena* (ed.) E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha, 149-210. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP/FAPESP.
- _____. 2002. “O conceito de sociedade em antropologia” In *A inconstância da alma selvagem*. Cosac e Naify.
- _____. 2009. “The gift and the given; three nano essays on kinship and magic”. In: *Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered*, Sandra C. Bamford & James Leach (eds)., Berghahn Books.

Recebido em: 30/06/2012

Aceito para publicação em: 15/08/2012