MITO E HISTÓRIA: PERSPECTIVAS DO DEBATE ENTRE ESTRUTURA E EVENTO EM ETNOLOGIA

MYTH AND HISTORY: PERSPECTIVES OF DEBATE AMONG STRUCTURE AND EVENT IN ETHNOLOGY

Marcel Mano[1]

Resumo: Este ensaio tem o objetivo de apresentar uma discussão sobre as relações entre mito e história na etnologia indígena. Desde uma inspiração epistemológica inicial que concedeu pouco valor à temporalidade, a antropologia se esforça para superar uma série de oposições que a marcaram; dentre as quais os debates entre história e mito realocam o diálogo rico e fecundo entre antropologia e história na etnologia indígena.
Palavras-chave: Etnologia Indígena, índios da América do Sul, Estruturalismo, Mito, História.

Abstract: This paper aims at presenting a discussion the relations about myth and history in the indigenous ethnology. Since an epistemological initial inspiration that to confer not much value on the temporality, the anthropology endeavour to overcome a set antagonism, among that discussion about history and myth to put back the rich and fertile dialogue between anthropology and history in the indigenous ethnology.
Key–words: Indigenous Ethnology, south-american Indians, Structuralism, Myth, History.

Introdução

A etnologia indígena das terras baixas sul-americanas sempre foi um campo amplo e fértil para o debate de questões teóricas centrais da antropologia. Num conjunto quase que infindável de questões e problemas que a etnologia da América indígena levanta, uma mais recente tem chamado atenção: as relações entre mito e história; porque há nelas implícitos dois planos confluentes – um ontológico e outro epistemológico.

[1] Doutor em Ciências Sociais – antropologia pela UNICAMP, mestre em antropologia pela USP, bacharel em Ciências Sociais pela UNESP/Araraquara, atualmente é professor adjunto do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia. Áreas de atuação: etnologia e história indígena, com projeto de pesquisa financiado pela FAPEMIG – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais. Email: marcelmano@fafcs.ufu.br

Parece que por sua inspiração inicial (funcionalista e estruturalista) um dos problemas centrais que se colocou na etnologia sul-americana foi a neutralização da dimensão temporal como invariante sócio cosmológico da América indígena (CARNEIRO DA CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1985, p.203). Por isso, durante muito tempo os antropólogos, concedendo privilégio à espacialidade, deram pouca atenção à temporalidade e aos fenômenos de incorporação histórica entre as sociedades estudadas. Entendidas como ahistóricas ou vítimas de uma história cuja origem lhes é exógena e que as arrebata, uma visão estática perpetuou na ciência e no imaginário sobre os povos da floresta.

Porém, nas duas últimas décadas a etnologia indígena das terras baixas sul-americanas (sintonizada com estudos em outras áreas do planeta) tem encenado um movimento de transformação paradigmática que recoloca a história no quadro de sua análise, redefinindo o uso e o conceito de história em antropologia.

É certo que numa história da antropologia, de tempos em tempos ressurge a pertinência ou não da história e de qual história para o estudo das sociedades ágrafas, tradicionais ou de consciência mitológica. Ora perspectivas diacrônicas, ora sincrônicas não têm feito senão proliferar e aproximar o diálogo rico e ambíguo entre história e antropologia. Nesta última retomada, mito e historicidade são vistos de forma revitalizada e é isso que se trabalha neste ensaio.

Não mais a história involutiva que a ecologia cultural fez emergir na Amazônia (do estágio de horticultura ao do forrageio); não mais a história do contato, da aculturação enviesada por uma perspectiva ocidental da história (as minorias como vítimas); e não mais o mito como propriedade meramente intelectual. A antropologia histórica praticada nos últimos vinte anos reforça, primeiro, uma teoria nativa da história e para isso, segundo, enfatiza nas cosmologias e nas tradições orais a exegese nativa. Nasce o perspectivismo histórico e através dele brotam, assim, rupturas ontológicas e epistemológicas.

Ontologicamente, essa questão deverá servir para mostrar que as construções sociais e históricas são próprias a cada povo ou área etnográfica. Por isso nem a história nem os valores a ela associados podem ser considerados absolutos. As realidades são parciais. A história universal e progressiva é um discurso ideológico produzido por uma

determinada história e cultura. Em verdade, o que existem são histórias particulares, pois "A história [...] se passa nos quadros locais, como eventos que o povo recorda e a seu modo explica. É aí, dentro das linhas de crenças co-participadas, de vontades coletivas abruptamente eriçadas que as coisas se dão. [...]" (RIBEIRO, 1995, p. 269).

Todo povo tem uma teoria de si mesmo e um modo particular de temporalizar, marcar e narrar os eventos (NOVAES, 1992). São tempos, ritmos e temporalidades próprias presentes nas culturas populares e tradicionais. Cientes disso, muitos antropólogos, incorporando ou não a historicidade e o discurso histórico, insistiram no fato de que inclusive as percepções do tempo e visões da história são construções sociais e culturais. E isso aparece de diferentes formas em diferentes autores: o tempo estrutural e o tempo ecológico de Evans Pritchard (1978) ou o tempo reiterativo de Lévi – Strauss (1989) e, mais explicitamente, nos estudos atuais sobre contato que estão revelando a infinidade de formas e modalidades que a história e o tempo são vivenciados, apropriados e representados; o que nos remeterá de volta às relações entre mito e história ou estrutura e evento que já são, perceba, questões que se movem no plano epistemológico.

1. A etnologia e o modelo estruturalista

Desde os anos 1930 quando Lévi – Strauss esteve entre os Bororo do rio Vermelho (Lévi – STRAUSS, 1936) o caráter dualista da organização social e do pensamento indígena passou a ser estudado sistematicamente por antropólogos que elegeram os grupos Jê[2] do Brasil central como uma espécie de modelo ideal das organizações dualistas.

Via de regra, nos grupos Jê o formato circular das aldeias e as linhas norte – sul e leste – oeste que cortam o plano circular das mesmas em eixos diametrais (NIMUENDAJU, 1976, p. 46; VIERTLER, 1999, p. 119) têm, em alguns casos, relações com o universo simbólico e social dessas populações. Afora os riscos das generalizações, esses povos são sociedades cuja estrutura social corresponde à divisão dos membros

[2] Termo que em etnologia faz referência a um grupo lingüístico: Macro-Jê, da qual a maioria dos falantes concentra-se nas regiões de campo do Brasil central; tais como Bororo, Kayapó, Xavante entre outros.

do grupo em duas metades exogâmicas representadas totemicamente. Em geral, a disposição das residências dos membros de cada metade obedece ao princípio da divisão diametral da aldeia em dois semi-círculos e, também como via de regra, nessas sociedades as duas metade estabelecem entre si relações de reciprocidade e interdependência, apesar de se apresentarem (o que é uma constatação etnográfica antiga) sob a forma de um certo antagonismo.

Tal qual se fez emergir na etnografia praticada entre os Jê do Brasil central nos anos 60 e 70, entre as organizações sociais dualistas estava colocada a clássica formulação dialética de pares de opostos (MAYBURY LEWIS, 1979). Metades que se julgam e se representam diferentes, mas que trocam mulheres, serviços produtivos, serviços rituais etc. fazendo circular entre elas e no circuito fechado da aldéia bens, pessoas, serviços e símbolos, foram vistas à imagem de pares carregados de antagonismos complementares. Seja no parentesco ou na mitologia, as organizações dualistas coincidiram assim com o pensamento estruturalista.

No parentesco, a etnografia de sistemas sociais compostos por trocas entre duas metades cria em antropologia o modelo de troca restrita. Como sabemos, desde Mauss (1988) as trocas nas sociedades primitivas são prescritas como recíprocas – se fundamentam na tríade: dar – receber – restituir. A uma mulher dada em casamento à metade oposta exige-se a compensação nesta ou na próxima geração. Uma mulher doada é sempre vista como uma perda que deve ser compensada por um ganho igual e de mesmo valor: uma mulher recebida da mesma metade para a qual se doou.

Foco de atenção estruturalista desde os anos 40, a reciprocidade, em especial a troca de mulheres, é alçada à condição de fundamento ontológico da sociedade (o tabu do incesto que gera a exogamia - Lévi – STRAUSS, 1976b). Nas estruturas elementares de parentesco, presentes nas sociedades de organização dualista, a troca restrita de mulheres, estabelecida na célebre fórmula do casamento preferencial com primo cruzado, é a expressão mesma da permuta como condição da vida social (Lévi – STRAUSS, 1976b). Num grupo composto de duas metades que trocam esposas, os colaterais nascidos de irmãos do mesmo sexo são membros da mesma metade (primos paralelos) e os colaterais nascidos de irmãos de sexo oposto nunca são membros da mesma metade (primos

cruzados). Por isso, pela regra de exogamia entre as metades, os primos cruzados são os consangüíneos mais próximos com quem é permito casar e é esta mesma, segundo Lévi – Strauss (idem), a expressão da troca como dons recíprocos, pois os primos cruzados descendem de irmãos de sexo oposto que trocaram suas filhas(os).

Além desses temas, a idéia de oposição e reciprocidade nas organizações de tipo dualistas, levou, como se expressou Zerries (1976, p.117), a antinomias não só na organização social, mas também na imagem de mundo das sociedades ameríndias. Esse fato se torna claramente evidente – e isso é uma constatação etnográfica clássica (DURKHEIM; MAUSS, 1978; LÉVI STRAUSS, 1975; RADCLIFFE BROWN, 1978) – no fato das espécies naturais associadas como totens às metades sempre se apresentarem sob a forma de pares portadores de características antitéticas. Entre os povos indígenas pertencentes ao tronco lingüístico Macro-Jê, a parelha mais comum de opostos é a de gêmeos míticos fundadores das metades, às vezes acompanhada de uma associação à parelha Sol - Lua às quais se associam uma série de outras oposições que, no extremo, dividem e classificam todo o mundo natural-social-sobrenatural de acordo com uma lógica de associação.

Essa série de pares binários associados à forma de perceber, entender e classificar o mundo das sociedades dualistas não é nenhuma novidade. Desde o difusionismo de fins do século XIX se discutia a natureza das organizações duais. A novidade nesse período é outra. Radcliffe-Brown no início dos anos 50 do século passado já havia proposto a associação por contrariedade como uma característica universal do pensamento humano (RADCLIFFE BROWN, 1978, p. 50). Após isso, as idéias de Levy-Bruhl sobre a natureza pré-lógica da mentalidade primitiva e a redução desta por parte de Malinowski a uma racionalidade exclusivamente prática, já vinham sendo superadas. Depois de Radcliffe-Brown, Lévi – Strauss retoma ao longo de seus trabalhos, mas sobretudo em *Totemismo hoje* (1975) e *Pensamento Selvagem* (1964), o princípio de que o pensamento "primitivo"opera a partir de uma lógica elementar de distinções e oposições que é o próprio denominador comum de todo o pensamento. Nesse sentido, ele salienta que, embora trabalhando com analogias tiradas do campo da percepção (a ciência do concreto), essa lógica do sensível é, como a científica, desinteressada e intelectual. Tal como se fez propor, a oposição binária é, por assim

dizer, o fundamento do pensamento em estado selvagem. Nas palavras do próprio Lévi – Strauss (1975, p.94-5):

> O pensamento primitivo corresponde a uma lógica associacionista, expressão direta da estrutura do espírito [....] o associacionismo teve o grande mérito de delinear os contornos dessa lógica elementar que é o próprio denominador de todo o pensamento, e faltou apenas conhecer que se tratava aí de uma lógica original, expressão direta da estrutura do espírito (e atrás do espírito e talvez do cérebro).

As associações metafóricas e classificatórias do pensamento em estado selvagem – a estrutura – correspondem, como no modelo lingüístico de Saussure, tomado de empréstimo por Lévi – Strauss, a um conjunto estático de correlações simbólicas.

Por estas vias abertas pelo estruturalismo, os povos Jê do Brasil central foram quase sempre pensados na espacialidade em detrimento à temporalidade. O espaço circunscrito pelo círculo da aldeia foi entendido (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, pp. 23, 24, 35 e ss) como um lugar imutável onde o tempo parecia não atuar. No campo da sociabilidade interna, entre esses povos os nomes e as posições cerimoniais se transmitem ao longo das gerações, as metades se posicionam e se relacionam ontem como hoje e perpetuam dessa forma o passado no presente. Na sociabilidade externa, relações com amigos ou inimigos são pensadas como trocas iniciadas e terminadas no momento. São transações dadas no espaço sem nenhuma referência necessária ao tempo. A guerra Jê, por exemplo, foi interpretada não sob o prisma da vingança como entre os Tupinambá (CARNEIRO DA CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1985) porque a vingança tem associação com o passado e o futuro; mas como troca (Lévi – STRAUSS, 1976a), terminada no encerramento da batalha e na apropriação de cantos, nomes e rituais dos inimigos. Portanto uma guerra dada no presente, iniciada e terminada no espaço.

O círculo da aldeia e o campo da sociabilidade parecem querer então encerrar o mundo em si e no agora. Procedem por assim dizer a uma miniaturização do cosmos. A aldeia e suas relações são vistas como um espaço no qual se encontra introjetada a totalidade do mundo exterior, uma cápsula resistente ao tempo. Sociedades que por isso foram chamadas de centrípetas, substanciadas no espaço e não materializadas no tempo (CARNEIRO DA CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1985, p.203).

Por conseguinte, no campo das representações simbólicas, a leitura que se fez deu pouca ou quase nenhuma atenção aos fenômenos de incorporação histórica (representações do contato). A preferência dos estudos semióticos pela análise sincronia fez disparar uma leitura do mito e do rito desprendida de seu contexto temporal. Foram analisados como signos e, portanto, pertencentes ao plano da linguagem. Estão na ordem do discurso e da memória e por isso se desenvolvem independentemente das realidades. Os mitos, por exemplo, se transformam uns nos outros, são variações em volta de certo número de temas. Os mitos são isomórficos como Lévi – Strauss mostrou nas *Mitológicas* por meio da recomposição de mitos pan-americanos a partir de um *locus originalis* Bororo. Remetido à via de uma linguagem metafórica, o mito no estruturalismo é produto de um pensamento que, obedecendo às suas próprias regras, impõe a descontinuidade no mundo em pares binários de oposição cuja estrutura é recorrente em vários mitos de vários lugares e de diferentes sociedades, tais como as oposições natureza – cultura, endogamia – exogamia, cru – cozido, permitido – proibido, parentes – inimigos etc.

Essa descontinuidade que o pensamento metafórico estabelece é compensada pela continuidade metonímica oferecida pela análise estrutural do ritual. Ritos, pelo caráter de obsessão pela repetição, procuram reatar a unidade dividida pelo pensamento. São, do ponto de vista da historicidade, tentativas de manter um laço metonímico com a ancestralidade e, como os mitos, são máquinas de supressão do tempo. Nestes casos, a memória é retorno, reiteração, retrospecção. O intuito é apagar o hiato temporal entre o presente e a origem. Aqui, como nos mitos gregos, Mnemósine está contra Khronos[3]. É a memória contra o devir. São por isso, e de acordo com essa análise, sociedades que produzem pouca ou quase nenhuma desordem. "Sociedades frias" nas quais se viram atuando as três fontes de resistência ao desenvolvimento propostas por Lévi – Strauss (1989b, p. 322 e ss): pequena abertura para o exterior, trama social interna elaborada, recusa de um devir histórico.

Dessa forma, perceba, a controvérsia entre antropologia e história está dada desde sempre e também no estruturalismo.

[3] Divindades gregas que representam respectivamente a memória e o tempo.

2. A história no estruturalismo

Chegado a este ponto, creio ser oportuno se deter um pouco mais objetiva e claramente no uso e no sentido que Lévi – Strauss faz do conceito de história. Explico: a controvérsia por ele suscitada está servindo de diálogo a uma antropologia e etnografia contemporâneas que procuram reincorporar a história e as modalidades em que ela é vivenciada no quadro de sua análise. Por essa razão, para melhor compreender o movimento interno à antropologia enquanto disciplina que está revendo o papel da história, é preciso antes entender mais claramente como esse problema se coloca no estruturalismo.

Em princípio, pode-se dizer que as posições de Lévi-Strauss, assim como fecharam muitas questões, abriram e suscitaram uma enorme controvérsia; uma vez que seu modelo teórico foi particularmente montado sobre a oposição estrutura/evento ou sincronia/diacronia.

Porém, apesar de assim expresso, cabe salientar que para ele não há propriamente uma oposição entre diacronia e sincronia, mas uma subordinação da primeira à segunda (SAZBÓN, 1975, p.27); ou seja, uma preeminência da estrutura em detrimento ao acontecimento. Segundo suas próprias palavras "o etnólogo respeita a história mas não lhe concede um valor privilegiado" (Lévi – STRAUSS, 1964, p. 371), ou se preferirmos, Lévi-Strauss aceita a história mas rechaça a historicidade. Assim ele se expressa: "Se nossa concepção for adotada, a ordem de sucessão cronológica se reabsorve numa estrutura matriz atemporal" (LÉVI-STRAUSS, 1989b, p.144).

Neste campo de opções o objeto da antropologia é, portanto, a estrutura, que por sua vez só se manifesta no nível da sincronia, enquanto o estudo da diacronia e do evento é objeto da história.

Nesse ponto é oportuno se deter um pouco para fazer uma distinção entre dois usos que esse autor faz do conceito de história. De um lado ele se refere à história enquanto disciplina e a distingue da antropologia (Lévi – STRAUSS, 1989a, p. 34) que é o estudo das condições inconscientes da vida social, enquanto a primeira o seria de suas expressões conscientes. De outro lado, a história dos homens; e sob essa condição seu raciocínio aponta para a existência de diferentes histórias, dependentes de tipos diferentes de formação social.

Enquanto disciplina, Lévi – Strauss afirma que a história é apenas um método, um conjunto de procedimentos de seleção, classificação e análise. Sob este emblema, o historiador nada mais faz do que eleger, cortar e recortar, pois uma história verdadeiramente total lhe seria impossível. Tal procedimento foi denominado por ele de "caráter descontínuo e classificatório do conhecimento histórico" (Lévi – STRAUSS, 1964, p. 377).

Enquanto realização de uma dada formação social, o estruturalismo traz à luz a condição de se realizarem dois tipos diferentes de histórias, uma linear e progressiva e outra cíclica e reiterativa. Sobre essa primeira concepção ele encaixa as *sociedades quentes* cuja história seria aquisitiva e na qual "o acúmulo de achados e invenções colaboraria para a construção de grandes civilizações" (Lévi – STRAUSS, 1989b, p. 340). Nessas sociedades, o reconhecimento da existência da história e a interiorização de seu devir é, por assim dizer, a força motriz de seu desenvolvimento.

Por outro lado, a concepção de uma história cíclica e estacionária estaria ligada às chamadas *sociedades frias* que, graças às suas instituições, "anulam de maneira quase que automática o efeito negativo que os fatos históricos podem ter sobre elas" (Lévi – STRAUSS, 1964, p. 332). Nesse ponto, seria um erro imaginá-las como sociedades sem história, o que também foi tantas vezes advertido pelo próprio Lévi – Strauss. Como qualquer outro tipo de sociedade humana elas estão na história e igualmente fazem sua história. Mas o que lhes é próprio é se recusarem a ela. Através de uma atitude subjetiva que adotam perante a história, seu objetivo é esterilizar no interior da sociedade tudo o que poderia se constituir como devir histórico. Em uma palavra, "foram concebidas por seus membros para durar" (Lévi – STRAUSS, 1989b, p.326) e por isso simplesmente procuram justificar uma ordem que desejam imutável. Isto é, "[...] concebem a própria sociedade como imutável e o tempo presente como uma perpetuação contínua do tempo passado [...]" (LEACH, 1977, p.54).

Sob essas condições, para melhor estipular a diferença entre análise antropológica e histórica, Lévi – Strauss (1989a, p.324) adota duas categorias de tempo. De acordo com ele, a etnologia apela para um tempo mecânico, reversível e não cumulativo que corresponde à própria filosofia histórica das sociedades primitivas; ao passo que na

história o tempo é estatístico, não reversível e comporta uma orientação determinada. Essa posição, como o próprio autor indica, precisa da distinção proposta por Firth (1974, pp. 52-57) para o qual na estrutura social o tempo não desempenha nenhum papel, ao passo que na organização social ele é solicitado a intervir.

À guisa de conclusão pode-se dizer que Lévi-Strauss nunca pensou em fazer da história um lugar privilegiado no qual o homem pudesse encontrar sua verdade (sob este aspecto, basta lembrar por exemplo a controvérsia com Sartre nos anos 60). Antes de tudo a história não explica, sendo uma seqüência de fatos acidentais (Lévi – STRAUSS, 1964, p.408) que nos confronta com o caos, a história deve, pois, ser explicada. Segundo suas próprias palavras: "curvo-me perante a história que nos põe diante de uma contingência irredutível" (LÉVI STRAUSS; ERIBOM, 1990, p. 133).

Como desdobramento dessas suas posições, para Lévi – Strauss as sociedades primitivas e tradicionais ressentem-se de formas de percepção de seu devir histórico justamente porque, anulando-o, representam a si mesmas somente em termos míticos. Este, enquanto forma narrativa, é analisado pelo estruturalismo como expressão de um pensamento que funciona obedecendo às suas próprias leis (de relações e correspondências binárias entre elementos simbólicos), até certo ponto impermeáveis às condições do mundo objetivo. Dessa forma todos os mitos, nas suas formas abstratas, manifestam a presença de caracteres e propriedades formais (invariantes) independentes das realidades históricas.

Sobre esses fundamentos, na perspectiva do problema das relações entre pensamento e história, ou da possível investigação de elementos históricos nos mitos, tantas vezes dispostas por etnólogos como Egon Schaden (SCHADEN, 1959, p. 98) para quem "na memória do grupo as recordações históricas se teriam confundido com a mitologia", a posição de Lévi – Strauss é a de que a análise da história no discurso mítico deve ser vista como uma modalidade da contingência (LÉVI – STRAUSS, 1967, p. 407-8). "Tudo pode acontecer no mito, parece que a sucessão dos acontecimentos não está aí sujeita a nenhuma regra lógica de continuidade" (LÉVI – STRAUSS, 1989a, p. 239).

Essa postura tem sua base no fato de que para o estruturalismo a análise mítica é comparável à ciência dos raios refratários, raios sem foco real no qual a virtualidade das leituras é múltipla. Assim sendo,

pode-se dizer que para Lévi – Strauss os mitos não dizem nada que nos instrua acerca da ordem do mundo, a natureza do real (LÉVI STRAUSS, 1983, p. 577). A originalidade do pensamento selvagem é a de que uma vez confrontado com um problema particular ele o coloca em paralelo com outros, operando por meio de vários códigos simultaneamente (LÉVI STRAUSS; ERIBOM, 1990, p. 179). Frente a um problema qualquer o pensamento selvagem esforça-se por mostrar que ele é formalmente análogo a outros, operando uma espécie de operações simbólicas que não precisam do tempo.

Observe então, finalmente, que a etnologia Jê pensada na espacialidade e na reiteração e o seu decalque ao modelo estruturalista não é mero acaso. De certo, as organizações dualistas influenciaram o modelo estruturalista, mas também é igualmente certo que o pensamento estruturalista influenciou a visão sobre as sociedades Jê e seu problema mais geral: o da historicidade. Isto é lícito não só porque o modelo teórico está sendo superado justamente por uma incorporação da perspectiva diacrônica, como também e em conseqüência, a leitura etnográfica alterada.

3. O retorno da história

Nos últimos vinte anos, uma reaproximação fecunda entre história e antropologia fez surgir uma nova forma de abordagem que combina a perspectiva diacrônica e simbólica. Surgia na antropologia um diálogo simbólico da história ou, nas expressões de Sahlins (1990, p 181) "um diálogo entre as categorias recebidas e os contextos percebidos" Os estudos semióticos e estruturalistas descontextualizados comuns até fins dos anos 1970 começaram a ser transpostos por uma série de pesquisas que procuraram superar essas análises sincrônicas que, embora desvendando uma lógica formal, esterilizavam a compreensão das transformações. "Não mais a especulação sobre as categorias do espírito humano, mas a observação direta de suas produções concretas "(LAPLANTINE, 1996, p.159).

Essa mudança de interesse não só reverte a antropologia para a análise da diacronia e da mudança, mas também perverte os cânones da história e das ciências sociais clássicas. Já há algum tempo se faz sentir na história dos *Annales* essa mudança. A história da vida privada, das

sensibilidades e das mentalidades se encontra aí com a antropologia (história antropológica). Ao invés das atividades instituídas e das práticas formalizadas, ou da história dos grandes homens e heróis, opta-se por uma história dos fenômenos não escritos, dos símbolos, dos ícones e índices (GINZBURG, 1989).

Nesse diálogo, e no contexto do particular, as análises antropológicas reativaram então a história. Mas já cientes de que o tempo e a história são então próprios a cada povo, pois já estava óbvio que os aspectos históricos e materiais deveriam ser entendidos sob o olhar das concepções simbólicas locais como aparecia desde Boas. Hoje, sabe-se perfeitamente, um mesmo evento não é apropriado de uma mesma maneira por culturas diferentes. O impacto e os efeitos dos bens de comércio e forças materiais no seio de uma sociedade dependem dos diversos modos como são mediados pelos esquemas culturais pré-existentes[4]. Por isso, culturas próprias têm historicidades próprias.

Retomaram a história, mas, diferentemente das análises diacrônicas de cunho materialista, fizeram pelo prisma de um enfoque simbólico. Seu foco de atenção primordial são as representações que os povos tradicionais têm de seu contato com a civilização ocidental. Ágrafas, essas representações se fixam na memória e na tradição oral. Trata-se, pois, de procurar uma historicidade do mito e de considerar a temporalidade própria embutida em seus relatos. Por isso, essa antropologia histórica explora a historicidade dos povos tradicionais a partir de suas percepções e reações ao contato e à inserção na economia de mercado e às formas dos Estados Nacionais.

Essa retomada fecunda do diálogo entre antropologia e história se faz, portanto, dentro de um contexto histórico e político determinado. O redirecionamento nas análises antropológicas (no sentido da incorporação da diacronia e de seus efeitos na estruturação do universo sócio cultural dos povos tradicionais) encontra respaldo justamente a partir do momento em que se proliferam estudos de aculturação e movimentos políticos anti-coloniais; através dos quais se processou uma

[4] Ë exatamente isso que mostra Sahlins (1988) num estudo comparativo entre o Hawaí e os Kwakiult: como um mesmo evento, a aquisição de bens de mercado, pode suscitar diferentes modalidades de comportamento. No Hawaí, o acúmulo de riquezas adquiridas na economia de mercado funciona como inflamador dos poderes cósmicos pessoais; enquanto para os Kwakiutl os bens eram generosamente doados

exaltação do passado e da cultura tradicional dos povos dominados (MONIOT, 1988, p. 108). A descolonização implica numa valorização do modo de ser tradicional e na criação de uma consciência de si que passou a ser então extensamente estudada.

Sob esta linha de investigação a antropologia passou a reconhecer o valor fundamental da história enquanto possibilidade de ampliar o conhecimento de seu objeto de estudo. A leitura dos acontecimentos históricos sobre as estruturas, ou seja, o estudo da modalidade de inserção do evento e da história na estrutura sócio cultural tornou-se, por assim dizer, o modo da análise antropológica. Entre as mais diferentes orientações teóricas a preocupação quanto a esses aspectos tornou-se evidente, e a procura de informações sobre essas mudanças passaram a serem investigadas na ordem do concebido, no sentido da concepção que cada povo tem de sua história.

Nessa nova perspectiva, os estudos de identidade, caracterizados pelo confronto entre lógicas culturais distintas, trouxeram aportes sobremodo importantes ao debate. Os argumentos que emergiram desses estudos colocaram em pauta o alcance do modelo teórico da antropologia estrutural, particularmente em dois aspectos. O primeiro deles diz respeito à própria noção de estrutura, concebida pelo estruturalismo, com base no modelo saussuriano, como um conjunto estático de oposições e correspondências simbólicas. O segundo aspecto é justamente aquele que estipula a existência de dois diferentes tipos de história (mítica e reversível e histórica e irreversível) como inerentes à diferenciação entre sociedades frias e sociedades quentes e por isso mesmo como modos incompatíveis de representação.

À medida que se avolumam os dados sobre as respostas e estratégias que as sociedades tradicionais imprimem à situação de contato, esses pontos da análise estrutural tornam-se frágeis e por assim dizer inadequados aos estudos de dinâmica cultural.

4. estrutura e história

Quanto ao primeiro desses pontos, a noção de estrutura como modelo estático, são sobretudo os estudos de Sahlins (1979 e 1990) que permitem uma nova interpretação. Em *Ilhas de história* (1990), verdadeira dosagem de estruturalismo e marxismo, ele lança as bases de uma

antropologia estrutural e histórica[5] pondo em foco a estrutura como processo, vista então como um desenvolvimento dinâmico de suas categorias e relações (SAHLINS, 1990, p. 110); tema que já havia sido esboçado em *Cultura e razão prática* (1979).

Ao procurar essa síntese, Sahlins estabelece uma teoria estrutural da história. Seu objetivo é o exame da história heróica dos polinésios, portanto uma história formulada em uma cosmologia peculiar e em uma sociedade particular: de estrutura e de prática social hierárquicas.

Sua primeira proposição é a de que a história é culturalmente ordenada. No confronto entre lógicas culturais distintas, tal como ocorre em uma situação de contato – o que o caso havaiano analisado pelo autor ilustra particularmente bem-, um primeiro momento seria o da reprodução da estrutura, ou seja, a interpretação do acontecimento segundo as categorias culturais pré-existentes. Como vemos, não estamos aqui distantes do modelo teórico de Lévi – Strauss, pois, como acima aludido, neste horizonte a história também seria a realização de uma dada estrutura. Aqui, Sahlins procura salientar o sentido cultural imputado ao fato – a chegada do capitão Cook no Hawaí em 1779 durante o festival de Makahiki. Apropriado pela cosmologia polinésia, Cook é considerado o retorno do deus Lono.

Na continuidade da interpretação de Sahlins, o evento (chegada de Cook ao Hawaí e os acontecimentos subseqüentes) passou a abalar a ordem hierárquica peculiar às sociedades polinésias. As condições específicas de referência prática nas quais se deram o contato e o comércio com os europeus, deram origem a formas de oposição entre chefias – sacerdotes e pessoas comuns, e entre homens e mulheres, não prescritas no código cultural pré-existente. Este é o ponto importante na argumentação de Sahlins: o momento de interpretação do acontecimento, isto é, de *prática da estrutura*, permite constituir-se numa *estrutura da prática*, na qual intervêm projetos e interesses – muitas vezes

[5] A bem da verdade, já em 1960 Sartre, ao perceber duas concepções de homem no interior das ciências sociais _ uma vinda da antropologia estrutural e outra do marxismo histórico – propõe uma síntese, denominando-a de Antropologia Estrutural e Histórica e proclama: "deveríamos fundar uma antropologia estrutural e histórica – e, na verdade, é a época, a situação atual que reclama – na qual os dois condicionamentos, ao invés de justapostos seriam integrados, de maneira que se pudesse compreender o que é uma estrutura e o que é a história" (Sartre, conferência pronunciada em 1960, publicada em 1986. Citação extraída da p.57).

conflitantes – dos agentes e categorias sociais envolvidas, e tal intervenção pode representar não mais a reprodução da estrutura, mas a sua transformação.

> [...]. Em sua representação mais poderosa e global a estrutura é processual, um desenvolvimento dinâmico de suas categorias e relações resultando em um sistema mundial de geração e regeneração. Enquanto programa de vida cultural, o sistema tem uma diacronia interna que é, por si mesma, temporal e mutante. [...] (SAHLINS, 1990, p.109,10).

Essa noção de estrutura como algo necessariamente temporal e dinâmico coloca, pois, para a antropologia uma teoria da história que é ao mesmo tempo uma teoria da relação entre estrutura e evento. Nas situações de contato, o evento, elemento histórico inovador e revolucionário (NORA, 1988, p. 187), ao ser apropriado pela estrutura pré-existente numa espécie de ordenação cultural da história (SAHLINS, 1990), instala ao mesmo tempo novos elementos de significação que possibilitam, no momento da prática social, a alteração de alguns sentidos e consequentemente a mudança de relação de posição entre as categorias simbólicas e por isso, em sua definição, a transformação da estrutura através da ação da/na história.

Nesse sentido pode-se dizer enfim que o evento produz as suas próprias estruturas (TURNER, 1988a e 1988b; SAHLINS 1990), já que a interpretação do acontecimento, enquanto componente ativo do processo social, conduz a uma representação e a uma ação que por serem dependentes de interesses individuais e coletivos constitui o que Turner (1988a, p.279) denominou de "síntese pragmática de formas sociais de ação e formas culturais de consciência".

Portanto, a avaliação dos povos tradicionais da situação de contato é, segundo essa tendência antropológica, um processo dinâmico que inclui representação, consciência e ação.

5. Consciência mítica e consciência histórica

Neste ponto, já estamos nos movendo no âmbito do segundo aspecto da crítica que essa antropologia histórica faz da antropologia estrutural. Como já mencionado, mito e história em Lévi - Strauss são modos incompatíveis de representação que caracterizam tipos diferentes

de formação social. Porém, uma etnografia do discurso, na qual a importância da performance e do momento em que ele se realiza são pontos relevantes para a análise (solução bakhtiniana e não sausseriana), traz à luz o fato de "mito e história não serem mutuamente incompatíveis mas coexistirem como modos de expressão em diferentes gêneros narrativos, segundo o contexto e a circunstância" (HUGH-JONES, 1988, p.141).

Por sua vez, a distinção entre estilos mítico e histórico das narrativas é esclarecida pela relação direta que muitos autores estabelecem entre conteúdo e formas de expressão. No intuito de elucidar essa distinção, Ireland (1988, p. 160 e ss), por exemplo, afirma que os mitos são grandes estórias que aconteceram num passado indeterminado, enquanto a narrativa histórica é caracterizada por uma descrição factual dos eventos atuais fixados em um ponto específico do tempo. Por outro lado, Hugh – Jones (1988, p. 140,1), interessado em responder como o homem branco figura nas representações dos índios Barasana, mostra que a modalidade mítica é usada quando expressam suas impressões acerca do homem branco em geral (origens, características), ao passo que a narrativa histórica é requerida quando se expressam sobre a especificidade do homem branco (atividade, identidade).

Porém, e não obstante às diferenças existentes entre as modalidades discursivas, mito e história, agora reencontrados e considerados não excludentes entre si, são modos de consciência do presente social, expresso em termos da relação deste presente com seu passado (e futuro) (TURNER, 1988a, p. 279) e, enquanto consciências que se canalizam em ações, tornam-se componentes integrais do processo social concreto (idem, p.280). Da mesma forma se expressava Rosaldo (1980, p. 17) em seu estudo sobre a sociedade e a história dos Ilongot das Filipinas: "As estórias Ilongot não somente continha mas também organizavam percepções do passado e projetos para o futuro. […]"

Para Turner (1988b, p. 197) as características mítica ou histórica do discurso envolvem níveis diferentes de consciência que ele denomina de *mito* ou *anti mito*, ou *maior ou menor modo histórico*. E, de um ponto de vista totalmente diferente do estruturalismo, esse mesmo autor mostra como os índios Kayapó possuem ambas avaliações histórica e mítica de si mesmos, dos outros povos nativos, e de seu contato com brasileiros. "[...] consciência histórica e mítica não são mutuamente exclusivas mas

são caminhos complementares para estruturar os mesmos eventos, as quais podem [...] coexistir numa mesma cultura [...] (TURNER, 1988b, p. 212,13).

Sem pretender entrar em exemplificações práticas, o que se quis até aqui foi colocar em evidência, com base nessa antropologia diacrônica e simbólica, a teorização de um ponto de vista segundo o qual as representações presentes nos estilos narrativos funcionam como consciência (mítica e/ou histórica) que dão sentido à prática social e que interagem no processo de resistência das sociedades tradicionais contemporâneas à situação pós contato.

Na maioria dos casos conhecidos, os efeitos das relações inter-étnicas desiguais quando não levou ao aniquilamento completo das sociedades contatadas, levou-as inevitavelmente à inserção na sociedade regional envolvente e à entrada compulsória na economia de mercado. Como um todo, as implicações dessa situação para a (re)estruturação econômica, social, política e simbólica dessas sociedades é um dos temas centrais da antropologia mas só nesses últimos vinte anos parece estar sendo desenvolvimento de forma satisfatória. Além disso, é necessário pensar que a compreensão da lógica (da prática e do pensamento) da interação dessas sociedades como o meio ambiente não apenas físico, mas também econômico, social e político é extremamente importante e tem uma finalidade social em si mesmo. Os resultados das pesquisas podem, devem e estão servindo aos povos em questão como instrumento para a reafirmação de suas identidades étnicas e o conseqüente estabelecimento de relações mais justas com a sociedade envolvente.

Na avaliação das situações de contato os estudos de identidade vêm demonstrando o desenvolvimento de uma auto consciência cultural e étnica entre as sociedades tradicionais atuais, cuja habilidade que apresentam em adquirir e dominar aspectos da cultura "nacional" sem, no entanto, perder suas culturas (TURNER, 1992), faz da manutenção de seus aspectos culturais e sociais tradicionais, isto é, de sua identidade étnica, uma consciência que é parte integrante e crucial de sua resistência política. Nesse sentido, ao longo do processo de construção de suas identidades com relação ao branco, "mitos são conceptualizações de uma situação de desigualdade, o reconhecimento e a interpretação do fato colonial" (CARNEIRO DA CUNHA, 1973, p.5) que implica, além disso, numa valorização do modo de ser original, "pois a decisão de

permanecerem índios é estrutural: é a sociedade indígena que não quer ser mudada" (MENÉNDEZ, 1987, p.79).

Além disso, a produção de variações na cosmologia ao longo do tempo traz à luz a possibilidade do mito não ser um modelo estático porque consome a história e é consumido por ela (CHERNELA, 1988, p.35). Em linhas gerais, pode-se dizer que a história, incitando o mito, possibilita a esse se apropriar dela incorporando-a a seu corpus e explicando-a. A incorporação da situação de contato à lógica da sociedade é aqui ponto de estudo. Chernela (1988), por exemplo, mostra, através do mito do herói cultural Arapaço, a transformação de um simbolismo tradicional em um moderno; o que ilustra particularmente bem a plasticidade do sistema mítico que, quando aplicado a novas experiências, se transforma trocando o valor de seus elementos (HUGH – JONES, 1988, p.152). Além disso, diante da situação de colonização o discurso mítico, conforme revela Chernela (1988), constitui um importante exemplo de consciência cultural com impacto político rico em reflexão histórica e reação, pois a nova ordem que surge no plano real é negada ou amenizada no plano mítico. "[...]. A formulação ideológica expressa não reforça o controle do branco; na verdade, ela faz um movimento simbólico para usurpar-lhe. [...]." (CHERNELA, 1988, p. 48).

Estudo sobre fenômenos de incorporação histórica e de representações do contato que conduziram à mesma posição: o domínio simbólico da situação de contato, foi o de Albert (1992) sobre os Yanomam, subgrupo Yanomami do região do rio Catrimani na Amazônia.

As relações mito – história são analisadas por esse autor a partir do modelo epidemiológico criado pelos Yanomam ao longo do seu contato com a sociedade nacional. Originalmente, sua cosmologia associa as doenças e mortes às feitiçarias e espíritos maléficos que perambulam pela floresta, prontos para devorarem os humanos. Inicialmente, as epidemias vindas do contato foram assim explicadas. No entanto, esse modelo cosmológico se transformou à medida que foram se transformando as relações dos Yanomam com a sociedade não – índia. Entre 1850 e aproximadamente meados da década de 1970, Albert (1992) identifica quatro momentos precisos de transformações paralelas entre relações históricas de contato e cosmologias associadas à interpretação

das doenças. Ao período do contato indireto (1850 – 1910) quando ainda não se conhecia o branco diretamente, mas indiretamente, através de fragmentos de ferramentas de metal e doenças, associaram essas últimas à feitiçaria guerreira. Durante os primeiros contatos (1910 – 1920) os brancos foram interpretados como espíritos maléficos da floresta e o contágio das doenças era explicado pela aquisição de bens manufaturados. No período de contato intermitente (1920 – 1965) quando ocorreram conflitos econômicos e matrimoniais entre os indígenas e os estrangeiros, os brancos eram vistos como feiticeiros visitantes e xamãs citadinos e as epidemias haviam sido lançadas como vingança dos brancos aos conflitos com os Yanomam. Finalmente, durante o contato permanente (pós 1965), os brancos são classificados como duplos sobrenaturais dos espíritos maléficos, e encarnam ou personificam doenças epidêmicas letais para esse povo; a saber: *espíritos do sarampo, espíritos da malária, espíritos da diarréia e espíritos da tosse* (ALBERT, 1992, p. 179,80).

Pelos vários exemplos arrolados pode-se então dizer que, a despeito dos diferentes estilos narrativos e dos níveis de consciências inerentes aos mesmos, a experiência histórica é, de uma maneira ou de outra, apropriada e transformada de forma ativa pela cultura; transformação essa que depende, ela mesma, dos níveis e processos de interação com a sociedade nacional. Nesse contexto, o conceito de auto-imagem desenvolvido por Caiuby Novaes (1990, p. 12 e ss) é realmente mais fecundo que o conceito de identidade para pensar o contato; uma vez que a auto-imagem, implicando em características não fixas que se transformam dependendo do contexto e dos agentes, tem uma relação direta com a situação de contato, já que esta também se transforma continuamente em função mesmo das relações históricas entre os agentes envolvidos.

Por meio dessas colocações espera-se ter deixado claro um dos pontos principais desenvolvidos por esta antropologia; a saber, que com o desenvolvimento das relações com a sociedade ocidental os povos tradicionais desenvolveram formas de expressão e ação nas quais se interpenetram consciência mítica e consciência histórica. No plano prático, isso representa uma luta pela autodeterminação de seus caminhos e de sua história, e em cujo processo a transformação das categorias cognitivas é na verdade um resultado de sua aplicação a novas circunstâncias e um modo de sua própria sobrevivência.

Sobre este aspecto pode então dizer, tomando de empréstimo as palavras de Sahlins (1990, p. 197) que "uma teoria da história na antropologia se inicia com a proposição de que a transformação da cultura é um modo de sua reprodução".

Reflexões Finais

Isto posto, está claro que essa antropologia histórica procede a algumas tentativas de sínteses entre dicotomias, fazendo cessar momentaneamente o movimento pendular, como tantas vezes se viu no pensamento científico e filosófico ocidental.

Se em primeiro lugar há uma tentativa de superar análises sincrônicas que paralisam a compreensão das transformações; há também a de questionar uma compreensão das transformações que se baseia única e exclusivamente num ponto de vista materialista, determinista e às vezes mecanicista; pois se bem entendida a realidade é tanto histórica e material quanto simbólica. Não se trata de entender apenas os processos de contato desestruturadores da ordem sócio cultural, mas também as estruturas conceituais e cognitivas que intervém nos processos materiais sob a forma de fluxo de símbolos embutidos de informações estruturadoras das estratégias sociais e políticas das sociedades tradicionais. É refazer as relações entre mudança e permanência como aparecia de forma similar nos pré-socráticos.

Se, por outro lado, em termos da filosofia moderna e das ciências sociais e história clássicas, a etnografia é dispensável, ou então sincrônica e ahistórica, trata-se agora de unir os métodos do etnógrafo e do historiador, ver o tempo e os eventos a partir da lógica do outro.

E se, por fim, mas não por encerrado, o ponto central dessa antropologia é a maneira pela qual a experiência histórica é incorporada e manifesta por uma visão de mundo particular a cada povo, coloca-se em xeque não só qualquer materialismo determinista e reducionista, como também a demonstração lévi-straussiana do mito ser apenas um objeto mental a qual não corresponde nenhum foco real (LÉVI STRAUSS, 1964 e 1968). Trata-se aqui de "recuperar a dimensão dinâmica e pragmática do pensamento selvagem" (ALBERT, 1992, p. 152), de integrar mito e história e, em alguns casos, como os Piaora da Venezuela analisados por Overing (1995), entender o tempo mítico como

um tempo onipresente: "Na historicidade Piaroa, o processo histórico sempre incorpora eventos míticos" (OVERING, 1995, p.133).

Já deve estar devidamente claro que o tempo linear e causal é uma construção da mentalidade ocidental. Nós sim, quando olhamos o passado, enxergamos aqui e ali fatos, datas (BOSI, 1992) julgadas relevantes e nas quais cristalizamos nossa experiência do tempo em uma série seriada; um subterfúgio explicativo onde o contínuo é recortado. A construção da história é para nós, portanto, uma interpretação, fragmentos de momentos que enunciam uma cadeia de acontecimentos de nexos causais explicativos das transformações ocorridas na vida humana coletiva e individual. Em sua temporalidade seriada e causal a história, como conceito, é nessa visão um fenômeno necessariamente linear, causal, seqüencial, progressivo e sem retorno. A história, enquanto percepção diacrônica e acumulativa, paga tributo ao deus Kronos, divindade grega personificadora do tempo que a tudo corrói, imagem apresentada, também, na leitura metafórica de W. Benjamim do quadro *Angelus Novus* (BENJAMIM,1987, p. 226).

Mas existem também as modalidades de tempo e história não ocidentais. Essa última reaproximação entre antropologia e história colabora para afirmar a idéia de que o tempo não é necessariamente linear, progressivo e universal. Antes, a construção do tempo, por ser um processo social, contextual, implica na existência de visões históricas não evolucionárias, mas às vezes míticas ou nas quais mito e história se interagem. Essa posição pressupõe a aceitação da visão histórica do outro, da interpretação mítica do mundo como válida porque entendida não com um sonho petrificado, mas "como memória que vive no tempo presente" (OVERING, 1995, p.130) e que a etnografia descobre. Nessas sociedades, ao invés de se reproduzir ou se render a Kronos, recorrem-se à Mnemósine, divindade grega que representa a memória e única a desafiar Kronos.

Para as comunidades ágrafas e tradicionais que fizeram das tradições orais o baluarte e o mecanismo através das quais o arsenal cultural é guardado, recriado e transmitido, a memória é importante. Porque isso parece óbvio: para narrar é preciso memorizar, e memorizar implica perceber. Elaboraram por isso suas experiências em termos da tríade percepção, palavra e memória como algo vivo.

> Existem milhões de toneladas de livros, arquivos, acervos, museus, guardando uma chamada memória da humanidade. E que sociedade é essa que precisa depositar sua memória nos museus, nos caixotes? Ela não sabe sonhar mais. Então ela precisa guardar depressa as anotações dessa memória. […] (KRENAK, 1992, p.204).

Neste caminho, do ponto de vista ontológico as sociedades indígenas, como se expressou Turner (1993, p. 48) a respeito dos Kayapó, procuram "colonizar os colonizadores". Isto é, são sujeitos ativos na construção de seu devir e o constroem de acordo não só com constrangimentos externos, mas também internos. Mostram-se capazes de desenvolver uma consciência e uma práxis histórica e com isso põe em cena a historicidade de suas estruturas. Assim, do ponto de vista epistemológico, essa questão reacende as discussões entre morfologia e história levando à construção do que se anunciou neste ensaio como uma antropologia estrutural e histórica.

Referências

ALBERT, Bruce. A fumaça do metal: história e representação do contato entre os Yanomami. In: **Anuário antropológico/89.** Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1992. p. 151 – 189.

BENJAMIM, Walter. **Obras escolhidas,** vol I. São Paulo: Brasiliense, 3ª ed, 1987.

BOSI, Alfredo. O tempo e os tempos. In: NOVAES, Adauto (org). **Tempo e história.** São Paulo: Cia das letras, 1992. p. 19 - 32

CAIUBY NOVAES, Sylvia. **Jogo de espelhos** – imagens da representação de si através dos outros. Tese de doutorado – FFLCH – USP, 1990. 257 p.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. ***Antropologia do Brasil:*** mito história e etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1973.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os mortos e os outros.** SP: Hucitec, 1978.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Études Gê, **L'Homme**, Paris, p. 126 – 128, 1993.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidasde: os Tupinambá. **Journal de la société des américanistes.** LXXI, Musée L'Homme, 1985. p:191 - 208

CHERNELA, Janeth M. Righthing history in the northwest amazon: Myh, struture and history in an Ararpaço narrative. In: HILL, Jonathan (org). **Rethinking history and myth** – indigenous south american perspective on the past. Chicago: Univesrsity of Illinois press, 1988. p. 35 – 49.

DURKHEIM, Emile e MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. In: **Durkheim** - coleção Grandes Cientistas Sociais. SP: Àtica, 1978. p. 183-203.

EVANS – PRITCHARD, E. E. **Os Nuer.** São Paulo: Perspectivas, 1978.

FIRTH, Raymond. **Elementos de organização social.** Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

GINZBURG, C. **Mitos, emblemas, sinais:** morfologia e história. São Paulo: Cia das letras, 1989.

HUGH – JONES, Stephen. The gun and the bow. Myths of withe men and indians. In: **L'Homme** – revue françoise d'anthropologie, vols 106 – 107. p: 138 – 155. avril/september 1988.

IRELAND, Emilienne. Cerebral savaje: the withemam as synbol of cleverness and savagery in Waurá mith. In: HILL, Jonathan (org). **Rethinking history and myth** – indigenous south american perspective on the past. Chicago: Univesrsity of Illinois press, 1988. p: 157 – 173.

KRENAK, Aílton Antes o mundo não existia. In: NOVAES, Adauto. **Tempo e história.** São Paulo: Cia das letras, 1992, p. 201 – 204.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia.** São Paulo: brasiliense, 9ª reimpressão, 1996.

LEACH, Edmund. **As idéias de Lévi Strauss.** São Paulo: Cultrix, 2ª ed, 1977.

LÉVI STRAUSS, Claude. Contribuição para o estudo da organização social dos índios Bororo. **Revista do arquivo municipal** XXVII, p: 5 – 80, 1936.

LÉVI STRAUSS, Claude. **El pensamiento salvaje**. México: Fondo de cultura económica, 1964.

LÉVI STRAUSS, Claude. **Du miel aux cendres.** Paris: Plon, 1967.

LÉVI STRAUSS, Claude. **Lo cru y lo cocido.** México: Fondo de cultura económica, 1968.

LÉVI STRAUSS, Claude. **Totemismo hoje.** Petrópolis: Vozes, 1975.

LÉVI STRAUSS, Claude. Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. In: SCAHDEN, Egon. **Leituras de etnologia brasileira.** SP: Cia Nacional, 1976a. p.325 - 339

LÉVI STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco.** Petrópolis: Vozes, 1976b.

LÉVI STRAUSS, Claude. **A oleira ciumenta.** São Paulo: Brasiliense, 1983.

LÉVI STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural.** Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989a.

LÉVI STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois.** Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989b.

LÉVI – STRAUSS, Claude; ERIBÓN, Didier. **De perto e de longe.** Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1990.

MAUSS, Marcel. **O ensaio sobre a dádiva.** Lisboa: ed. 70, 1988.

MAYBURY-LEWIS, David (ed). **Dialectical societies.** The Gê and Bororo of Central Brazil. Cambridge: Havard Univ. Press, 1979.

MENÉNDEZ, Miguel. A presença do branco na mitologia Kawahiwa: história e identidade de um povo Tupi. In: **Studi e materialli di storia delle religioni,** vol. 53, p: 5 – 80– Universidade di Roma, 1987.

MONIOT, Henry. A história dos povos sem história. In: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre (orgs). **História: novos problemas.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 3ª ed, 1988, p. 99 – 112.

NIMUENDAJU, Curt. A habitação dos Timbira. In: SCAHDEN, Egon. **Leituras de etnologia brasileira.** SP: Cia Nacional, 1976, p. 44-60.

NOVAES, Adauto (org). **Tempo e história.** São Paulo: Cia das letras, 1992.

NORA, Pierre. O retorno do fato. In: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre (orgs). **História: novos problemas.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 3ª ed, 1988, p. 120 – 137.

OVERING, Joanna. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. In: **Mana** – estudos de antropologia social vol. 1, no. 1, p: 107 – 140. – revista do Programa de pós graduação em antropologia social do Museu Nacional UFRJ. Rio de Janeiro: Relume dumará. Out. 1995.

RADCLIFFE-BROWN, A R. O método comparativo em Antropologia social. In: **Antropologia** - Grandes cientistas sociais vol. 3. Org: Júlio C. Melatti. São Paulo: Ática, 1978.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro** – a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Cia das letras, 1995.

ROSALDO, Renato. **Ilongot headhunting 1883 – 1974.** A study in society and history. Standford university press, 1980.

SAHLINS, Marshal. **Cultura e razão prática.** Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SAHLINS, Marshal. Cosmologia do capitalismo: o setor trans pacífico do "sistema mundial". In: **Anais da XVI reunião anual da Associação Brasileira de Antropologia.** Campinas: ed. da UNICAMP, 1988. p. 47 – 105.

SAHLINS, Marshal. **Ilhas de história.** Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SARTRE, Jean P. **Sartre no Brasil** – a conferência de Araraquara. São Paulo: UNESP/ Paz e terra, 1986.

SAZBÓN, José. **Mito y historia en la antropologia estructural.** Buenos Aires: Nueva visión, 1975.

SCHADEN, Egon. **A mitologia heróica das tribos indígenas do Brasil.** Rio de Janeiro: MEC, 1959.

TURNER, Terence. Ethno – ethnohistory: mith and history in native south american representations of conatct with western society. In: HILL, Jonathan (org). **Rethinking history and myth** – indigenous south american perspective on the past. Chicago: Universsity of Illinois press, 1988a. p. 235-281.

TURNER, Terence. History, myth and conciounsness among Kayapó of central Brazil. In: HILL, Jonathan (org). **Rethinking history and myth** – indigenous south american perspective on the past. Chicago: Univesrsity of Illinois press, 1988b. p. 195 – 213.

TURNER, Terence. Da cosmologia à ideologia: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.). **Amazônia: etnologia e história indígena.** Núcleo de História Indígena e do Indigenismo. SP, 1993.p. 43-66.

VIERTLER, Renate B. Implicações adaptativas do funeral ao processo de mudança social entre os Bororo de Mato Grosso. In: CARVALHO, Silvia M. et alii. **Rituais indígenas brasileiros,** São Paulo: CPA, 1999, p. 118 -129.

ZERRIES, Otto. Organização dual e imagem do mundo entre índios brasileiros. In: SCAHDEN, Egon. **Leituras de etnologia brasileira.** SP: Cia Nacional, 1976, p.87-126.

Artigo recebido em 03/12/2009 e aceito para publicação em 28/12/2009.