

## DA “REVOLUÇÃO FUNCIONALISTA” ÀS NOVAS SÍNTESES ANTROPOLÓGICAS

Maria Amália Pereira BARRETTO\*

---

*RESUMO: O trabalho procura analisar as novas linhas antropológicas surgidas a partir das perspectivas teóricas funcionalistas.*

*UNITERMOS: Funcionalismo: Malinowski e Radcliffe Brown; evolucionismo; difusionismo; estruturalismo: Lévi-Strauss e Victor Turner.*

---

### INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é ir das propostas fundamentais dos iniciadores do funcionalismo a uma das novas sínteses “pós-estruturalistas” ou “pós-lévi-straussianas”, tomando como fio condutor a noção de “centro”, ou como estas abordagens se organizam frente a seu objeto: ou deixando-o falar ou acercando-se dele com discurso preestabelecido.

Toda antropologia é antropologia do conhecimento: é, antes de tudo, tradução para a “nossa” linguagem do discurso ou categorias alheias. Posso partir do princípio que a inteligibilidade total esteja dada e tudo seja transparente a partir de um princípio organizatório buscado “ex-máquina” para justificar o processo (evolucionismo); posso reconhecer no outro discurso metáforas inteligíveis e traduzíveis (funcionalismo), ou posso aceitar a validade da apreensão do real por raciocínios ou operações mentais diferentes daquelas que habitualmente consideramos como científicas. Isto é reconhecer que o pensamento não existe em estado

puro, mas que é sempre colorido pelos matizes de sua civilização, que solicita dele até um certo tipo de processo operativo. Creio que esta via podemos encontrar em V. Turner, além da possibilidade que sua teoria coloca de apreender o processo da mudança nas sociedades humanas.

### DO DIFUSIONISMO E EVOLUCIONISMO AO FUNCIONALISMO

Numa rápida recapitulação da situação no início do século XX, encontramos os etnólogos, difusionistas, em busca da determinação dos traços culturais que se difundem e os sociólogos, evolucionistas, convencidos de que a cultura é dotada de uma dinâmica interior.

O traço comum a estas escolas de pensamento é a proposição de hipóteses históricas conjecturais geralmente não verificáveis e de procurar explicar a vida social em função do passado. Os difusionistas partem do fato, até certo ponto evidente, de que a cultura é freqüentemente emprestada; grande número de invenções, por exemplo, não surgem em sociedades

---

\* Departamento de Sociologia e Antropologia — Faculdade de Educação, Filosofia, Ciências Sociais e da Documentação — UNESP — 17.500 — Marília — SP.

diferentes pelo mesmo processo de geração espontânea. Os centros maiores de desenvolvimento existem em número bastante limitado — o que pode levar a concluir que conceitos e costumes foram difundidos da mesma forma a partir desses centros mais desenvolvidos. As reconstruções dos itinerários seguidos por estes “traços” culturais tornam-se, no entanto, tão abstratas e conjecturais quanto as reconstruções genéticas às quais os difusionistas pretendiam se opor.

O evolucionismo é, antes de mais nada, uma mundivisão, é uma maneira de enfeixar a sociedade mundial e não-la apresentar ordenada através de um princípio transcendente: a própria idéia de evolução. Manifesta-se sob vários aspectos: evolucionismo social, histórico, cultural, psicológico, geográfico etc., que parecem ser expressão direta do evolucionismo biológico de Darwin (note-se que, historicamente, o evolucionismo sociológico é anterior ao biológico). Procura, atualizando uma preocupação tipicamente ocidental (e mais ainda, tipicamente vitoriana), a legitimação através do conhecimento da origem e do que vem depois, numa evolução por etapas sucessivas. Sendo dada a sociedade ideal, torna-se relativamente fácil reencontrar as etapas evolutivas anteriores nos povos “primitivos” que ainda existem em diversos pontos desta escala ascendente e progressista. Estas “sobrevivências” exemplificam, em negativo, a grande síntese ideológica que é o evolucionismo.

A civilização ocidental é tomada como paradigma e modelo ideal; é o término do processo e serve não somente para orientá-lo e organizá-lo, como também para delimitar suas possibilidades. A dinâmica interior impulsiona as sociedades na mesma direção. Há, no entanto, algo que é subtraído ao movimento — há uma imobilidade fundadora que o fundamenta e define: é a própria idéia de evolução que sobrevoa todas as épocas e as organiza num todo coerente. Essa noção, antes de

mais nada, povoa a mente do pesquisador “cuja cabeça opera como um grande sintetizador de todas as crenças e de todos os costumes” (6:329).

Quando Malinowski diz:

“O que me interessa realmente no estudo do nativo é sua visão das coisas, sua *Weltanschauung*, o sopro de vida e realidade que ele respira e pelo qual vive.” (5:370),

notamos que a postura do investigador mudou. Isso não constitui um movimento isolado, mas tornou-se possível graças a um tipo de produção intelectual pertinente à nossa época, cujos precursores foram Marx, Freud e Nietzsche; sem alongar-me em suas descobertas e avanços, digo apenas que a própria etnografia só pode tornar-se ciência a partir do momento em que, deslocado o Homem como centro absoluto e consciente das decisões, a própria crítica do etnocentrismo tornou-se possível. Como conseqüência, a cultura européia perdeu seus privilégios e deixou de ser considerada como cultura de referência, abrindo campo à etnografia como ciência.

Ao procurar

“apreender o ponto de vista do nativo, seu relacionamento com a vida, *sua visão do seu mundo*” (5:33-4),

temos o foco da análise, ou o centro colocado na própria cultura nativa.

O funcionalismo parece realmente firmar-se com o trabalho de campo etnográfico, pois como proposta teórica já existia com H. Spencer:

“Uma sociedade é um organismo (sistema).” (cit. L. White (9:143).

A tese central de Malinowski é que as culturas formam unidades funcionais. Os costumes ou instituições existem para preencher determinados propósitos e são, nessa medida, meios para satisfazer necessidades.

Malinowski, no entanto, não fez uma descrição completa e coerente da cultura trobriandesa, único foco de sua atenção: pelo contrário, descreve-a parceladamente em sete monografias sobre as Ilhas Trobriand (1922 a 1935).

Se abordarmos uma dessas monografias, cujo foco institucional descrito é o comércio (*Argonautas do Pacífico Ocidental*), vemos delinear-se as proposições funcionalistas já em suas propostas metodológicas, que ele agrupa em três unidades. Resumindo, temos em suas próprias palavras, na Introdução:

1.º) O pesquisador deve possuir objetivos genuinamente científicos e conhecer os valores e critérios da etnografia moderna. Isso não significa estar sobrecarregado de idéias pré-concebidas; o trabalho será inútil se o pesquisador parte decidido apenas a provar certas hipóteses. A importância do conhecimento da teoria reside no fato de que ela permite que o pesquisador leve consigo um maior número de problemas. O investigador de campo depende inteiramente da inspiração que lhe oferecem os estudos teóricos. As idéias pré-concebidas são perniciosas a qualquer estudo científico; a capacidade de levantar problemas, no entanto, constitui uma das maiores virtudes do cientista. Em resumo: os fatos é que são importantes em relação à teoria, embora sem ela não haja ciência. Essa proposição valeu a Malinowski muitas críticas.

2.º) Em segundo lugar, deve o pesquisador assegurar boas condições de trabalho, o que significa viver mesmo entre os nativos, sem depender de outros brancos. Isso sugere o contato direto com os nativos, sem intermediários.

A vida real jamais adere rigidamente a uma regra, a uma fórmula. São preciosos dados sobre o comportamento real, que dão a “carne e o sangue” ao esqueleto de uma constituição tribal. Vivendo na aldeia, então, “a carne e o sangue” da vida real preenchem o esqueleto vazio das

construções abstratas. Há fatos, portanto, que não podem ser captados com questionários ou documentos estatísticos, mas devem ser observados em plena realidade — são os *imponderáveis* da vida real (rotina de trabalho diário do nativo, detalhes dos seus cuidados corporais, tom das conversas, hostilidades, ou fortes laços de amizade, reações emocionais frente a um acontecimento etc.). Creio que esta proposta permanece hoje com muita atualidade.

3.º) Finalmente, o pesquisador deve aplicar certos métodos especiais de coleta, manipulação e registro da evidência. Na pesquisa de campo, o etnógrafo tem o dever e a responsabilidade de estabelecer todas as leis e regulamentos que regem a vida tribal, tudo o que é permanente e fixo; apresentar a anatomia da cultura e descrever a constituição tribal. Mas estes elementos não se encontram formulados; não há códigos nem leis escritas. Para superar a dificuldade de ausência de leis escritas, o etnógrafo deve coletar dados concretos sobre todos os fatos observáveis e através disso formular leis gerais. A coleta de dados referentes a um grande número de fatos é, pois, uma das fases principais da pesquisa de campo. Nas buscas destes fatos, terá mais êxito o pesquisador cujo “esquema mental” for mais lúcido e completo. Sempre que o material da pesquisa o permitir, esse “esquema mental” deve transformar-se em “esquema real”, ou seja, materializar-se na forma de diagramas, planos de estudo e pesquisa e quadros sinóticos completos.

O etnógrafo, para merecer confiança, deve distinguir de maneira clara e concisa, sob a forma de um quadro sinótico, entre os resultados de suas observações diretas e de informações que recebeu indiretamente — pois seu relato inclui ambas. Esse método pode ser chamado de método de *documentação estatística por evidência concreta*.

Assim, para alcançar os objetivos da pesquisa, que se resumem em “aprender o

ponto de vista do nativo”, existem três caminhos diferentes:

1.º) A organização da tribo e a anatomicidade de sua cultura devem ser delineadas de modo claro e preciso. O método da documentação concreta e estatística fornece os meios com que podemos obtê-las.

2.º) Este quadro precisa ser completado pelos “imponderáveis” da vida real, bem como pelos tipos de comportamento, coletados através do contato íntimo com a vida nativa e que devem ser registrados em algum tipo de diário etnográfico.

3.º) *O corpus inscriptionum* — que é uma coleção de asserções, narrativas típicas, palavras características, elementos folclóricos e fórmulas mágicas — deve ser apresentado como documento da mentalidade nativa.

Em resumo, Malinowski propõe uma descrição minuciosa da cultura nativa estudada (o que exige demorada permanência do pesquisador entre os nativos), que deve ser acompanhada de uma teoria das necessidades universais que se torna, em última instância, o instrumento básico da organização do material empírico considerado.

Mas, como observa Lévi-Strauss (3:26):

“Quando nos limitamos ao estudo de uma única sociedade, podemos fazer uma obra preciosa; a experiência prova que, geralmente, se deve às melhores monografias a investigadores que viveram e trabalharam numa única região. Mas nos proibimos qualquer conclusão para as outras”.

O problema é que a análise funcional, como Malinowski a concebe, permite a passagem do particular ao geral, tomado como universal. Aparece constantemente a noção de que, a partir da observação empírica de uma sociedade qualquer é possível atingir motivações universais. É este um dos flancos das monogra-

fias de Malinowski que oferecem maior ensejo a críticas. Como assinala E.R. Durham:

“Os ataques (a Malinowski) concentram-se geralmente na dificuldade de generalização que resulta da metodologia proposta por Malinowski.” (2:7).

Quando Malinowski diz:

“A cultura não deve ser tratada como um aglomerado solto de costumes, como um amontoado de curiosidades antropológicas, e sim como um todo vivo e interligado... O método funcional insiste em reconhecer o processo cultural como um processo *sui generis*... A cultura é viva, é dinâmica, todos os seus elementos são interligados e cada um preenche uma função específica no esquema integral”. (1929:864a, cit. L. White 9:145),

abre novamente o flanco a uma outra bateria de críticas. Se nos limitarmos à noção de função, como a concebe Malinowski, temos que, segundo Lévi-Strauss, ela reintroduz noções de pouco valor científico, anulando progressos anteriores. E ajunta o crítico:

“Mas ele (Mauss) não lhe teria dado (à noção de função), seguramente, a forma regressiva que deveria receber de Malinowski, para quem a noção de função, concebida por Mauss com o exemplo de álgebra, isto é, implicando que os valores sociais são passíveis de conhecimento em função uns dos outros, transforma-se no sentido de um empirismo ingênuo, para só designar o serviço prático prestado à sociedade por seus costumes e suas instituições. Onde Mauss encarava uma relação constante entre fenômenos, onde se encontra sua explicação, Malinowski apenas se pergunta *para que eles servem*, a fim de dar-lhes uma justificação” (4:23).

Apesar de todas as críticas a Malinowski (e não se pode deixar de citar a que se refere ao seu “reduccionismo”: a cultura existe para satisfazer necessidades biológicas do homem), sua maior grandeza, reconhecida até por seus mais ferrenhos opositores, parece ser a qualidade do seu trabalho etnográfico e por ter procurado atingir o Homem real, sempre dotado de “razão”.

Embora sendo também um dos fundadores da escola funcionalista inglesa, a posição que Radcliffe-Brown nela ocupa difere muito da posição de Malinowski.

Radcliffe-Brown propõe, como objeto de estudo, o sistema social ou o processo social. A estrutura social é constituída pelo sistema de “relações reais de encaixamentos entre indivíduos” ou melhor, entre indivíduos que ocupam papéis sociais, entre “pessoas” (7:20). A forma estrutural está implícita nos usos ou normas sociais — pode ser extraída por observação. A base do procedimento científico propriamente dito reside na comparação e classificação entre formas sociais (7:13).

Creio que é exatamente este procedimento metodológico que consiste em tomar uma relação social, fazer dela um problema teórico e a partir daí estabelecer comparações com outras sociedades, como teste demonstrativo para hipóteses abstratamente propostas, que faz do funcionalismo de Radcliffe-Brown a vertente que influiu mais significativamente no estruturalismo de Lévi-Strauss (Matta, 6:330). Não há mais a proposta de uma descrição minuciosa de uma cultura, mas estamos frente a uma nova perspectiva teórica, que leva novamente a uma descentralização, na medida em que não há mais um sujeito, tomado como objeto de investigação, mas há um problema teórico, levantado previamente e depois este problema é levado, de modo comparativo a várias culturas; não há mais um sistema fixo de referência, onde as relações são interligadas num todo coerente, com as analogias buscadas no sistema orgânico (Ma-

linowski), mas, a partir de Radcliffe-Brown, a conceituação é baseada na lógica, na lingüística, na matemática, etc.

## DE LÉVI-STRAUSS A TURNER

Uma estrutura sem centro é impensável (1:102). O grande debate do pensamento contemporâneo é determinar onde se localiza este centro. As duas vertentes da discussão podem ser encontradas sob as égides de Platão e Nietzsche, respectivamente. Os que se colocam sob a linha platônica, se propõem à exploração do que diz a linguagem. Sob a égide de Nietzsche, se discute aquilo que rege a palavra e ordena seu funcionamento.

Se a primeira posição leva à consideração da estrutura com o centro em seu próprio interior, a segunda, levada às últimas conseqüências, deveria conduzir ao total descentramento interno. O que deve subsistir é o jogo dos elementos no interior da estrutura, sem qualquer significação transcendental. No entanto, aparentemente, os próprios conceitos não podem ser nunca abandonados: por exemplo, a metafísica da presença é abalada através do conceito de “signo” já de antemão definido com signo de significante remetendo para um significado. O que parece importar, portanto, é a maneira de utilização desses conceitos, como um instrumental para a nova ciência, sem conservar, necessariamente, seu valor de verdade. Nenhuma ciência existe fora de linguagem e nenhuma cria a totalidade de seus conceitos, mas reutiliza o discurso pré-existente. Há uma necessidade irreduzível de ceder a esta evidência - mas o que é realmente significativo é a maneira de como ceder a esta irreduzibilidade — o vigor e a novidade de qualquer nova abordagem está no modo da utilização dos conceitos tradicionais. Os conceitos de natureza/cultura, utilizados por Lévi-Strauss, têm no mínimo, a idade da sofística. Lévi-Strauss não procura, no entanto, fazer filologia e assim buscar a destituição desses conceitos;

sua opção consiste em utilizar estes conceitos como um instrumental prático, sem procurar atribuir-lhes significação precisa; são explorados em sua

“eficácia relativa e utilizam-se para destruir a antiga máquina a que eles pertencem”. (1:110)

Apesar de reconhecer a fecundidade do estruturalismo de Lévi-Strauss no tocante à utilização de conceitos tradicionais, Derrida, no entanto, parece acusá-lo de colocar o “centro” tanto fora, como dentro da estrutura. Primeiramente, ele o acusa de *logocentrismo*, isto é, apelar a uma razão como uma legalidade mantida fora do jogo. Em segundo lugar, há em Lévi-Strauss como que uma *nostalgia da presença*; percebe-se nele como que

“uma espécie de ética da presença, da nostalgia da origem, da inocência arcaica e natural, de uma pureza da presença e da presença a si na palavra; ética, nostalgia e mesmo remorso que ele apresenta muitas vezes como a motivação do projeto etnológico quando se debruça sobre sociedades arcaicas, isto é, exemplares a seus olhos”. (1:121)

E não é precisamente esta mesma “nostalgia da presença” que encontramos em R. da Matta, no final de *Poe* e Lévi-Strauss no *Campanário*: ou *A obra literária como etnografia*?

“Talvez o que nos deixe perplexos seja precisamente constatar, na visita aos índios, a possibilidade de realizar a mais utópica das Utopias: viver numa sociedade onde o homem e o grupo estão equilibrados entre si e com a natureza, como uma *pensée sauvage*, uma flor, com suas pétalas, suas cores e seu chão.” (p. 124)

Assim, a etnografia estruturalista de inspiração lévi-straussiana estaria nostalgicamente virada para a presença, que é, de certa maneira, uma forma de “centrar”.

Com V. Turner encontramos uma nova maneira de “centrar”, talvez mais explícita. Senão vejamos: no *Processo Ritual*, propõe, à p. 24 o objetivo do capítulo: *Planos de Classificação em um ritual da vida e da morte*:

“explorar a semântica dos símbolos rituais no I soma... e construir, a partir de dados exegeticos e de observação, um modelo de estrutura semântica desse simbolismo”.

Seu empenho é descobrir a “visão interior ndembo” (p. 25), isto é, como eles sentem e pensam.

Para alcançar este objetivo, ele propõe o método indutivo:

“meu procedimento consistirá em começar pelos aspectos particulares e chegar à generalização”. (8:24)

Os passos deste método seriam os seguintes: (8:23)

1.º obtenção de informações dignas de confiança dos símbolos empregados nos rituais;

2.º estas informações, reciprocamente consistentes, constituem a hermenêutica padronizada da cultura ndembo e não associações livres ou opiniões excêntricas;

3.º daí a construção de um corpo de dados de observação e de comentários interpretativos;

4.º e, finalmente, este corpo de dados, submetidos à análise, começa a mostrar certas regularidades, das quais foi possível extrair uma cultura, expressa num conjunto de padrões.

Desse resumo, rapidamente exposto, podemos considerar:

1.º V. Turner se preocupa com a estrutura semântica e não com a estrutura enquanto feixe de relações lógicas formais;

2.º seu ponto de partida são os “blocos básicos da construção”, as “mo-

lúcidas” do ritual, que ele chama de símbolos. Procura entender a estrutura interna das idéias contidas no ritual, isto é, como é que os ndembo interpretam seus símbolos; isto significa buscar fazer a exegese nativa;

3.º) seus informantes não são quaisquer, mas são aqueles que podem fornecer informações dignas de confiança dos símbolos empregados nos rituais.

Pode-se lembrar ainda que, para V. Turner, o social não se identifica com o sócio-estrutural exclusivamente; há outras modalidades de relações sociais. O universal cultural é a dialética (relacionamento dinâmico e contínuo) estrutura/antiestrutura, que tem por palco a cultura. Considera, portanto, a sociedade como um processo vital em que episódios sócio-estruturados são seguidos de fases caracterizadas por antiestrutura social. A “comunista” é um tipo de relacionamento não-estruturado; é o relacionamento entre indivíduos em passagem, indivíduos limiares, portanto indivíduos concretos, totais, que não se escondem atrás de *status* socialmente definidos. Este tipo de relacionamento não é produto de impulsos biologicamente herdados, mas é o produto de faculdades tipicamente humanas, tais como a racionalidade, volição, memória, etc., que são desenvolvidas pela experiência da vida em sociedade. Assim, a mente humana não é a capacidade estática e sempre idêntica de classificar, mas os diferentes grupos humanos, embora tenham uma idêntica estrutura cognoscitiva, articulam experiências culturais diversas.

Desses pontos levantados, podemos, sem alongar muito a análise, verificar inicialmente que V. Turner penetra na interpretação nativa dos símbolos, através de um ponto referencial ou informantes definidos (não busca opiniões excêntricas de indivíduos quaisquer, mas busca “informações dignas de confiança”). Isso já é “centrar” a análise. V. Turner não procede como Lévi-Strauss nas *Mitológicas*,

por exemplo, onde, na Introdução ao *Cru e o Cozido*, considera a busca do mito de referência como uma prática abusiva; para Lévi-Strauss, tudo começa pela estrutura ou pela relação interna dos elementos, com abandono declarado de qualquer referencial privilegiado (origem, versão mais significativa, etc.). V. Turner, pelo contrário, procura, deliberadamente localizar e fixar um referencial que lhe dará maiores condições de alcançar seus objetivos, segundo sua ótica.

Outro ponto a considerar é que V. Turner se interessa, neste texto, pela própria interpretação nativa (como eles sentem e pensam); neste sentido, ele me parece mais distante de Durkheim do que Mary Douglas, por exemplo, que procura ver nos símbolos apenas metáforas da organização social. O que o nativo sente ou pensa não é absurdo ou idiota, mas tem um sentido (não necessariamente para nós), mas no contexto social e cultural em que o ritual se realiza. Esta é uma posição em parte devedora da grande conquista do funcionalismo, que é a valorização do contexto, mas em parte o supera, pois o funcionalismo, *grosso modo*, procura “razoabilizar” o pensamento selvagem em termos da razão ocidental. Explicando melhor: o funcionalismo teve, sem dúvida, uma importância fundamental na Antropologia pela ênfase que dá ao contexto (V. Turner, em certas afirmações suas, neste texto, pode ser aproximado a Malinowski). No entanto, para o funcionalismo, tudo é tomado como razoável (nos nossos termos), pois o que aparece como absurdo deve ter uma “função” - basta procurar no contexto - isto, em outros termos, é legitimar o pensamento selvagem através da razão ocidental.

V. Turner se preocupa menos com as regras inconscientes ou relações lógicas, que constituem estruturas vazias do que com as estruturas semânticas. O símbolo é, para ele, a unidade de significação dentro do contexto ritual. O que ele busca é estabelecer a estrutura interna das idéias

contidas no ritual, a partir das “moléculas” do ritual, que ele chama de símbolos. Para V. Turner, os ndembo têm noção da função simbólica ou expressiva dos elementos rituais daí ser possível a exegese nativa (crítica dessa posição em Dan Sperber - *Le symbolisme en général*, especialmente p. 124 e ss.).

Mas, em resumo, sua preocupação é mais com a semântica do que com a sintaxe. Preocupa-se mais com problemas do homem enquanto ser concreto, com emoções e sentimentos (na fase antiestrutural), do que com o homem enquanto sob o domínio da ordem e da regra (fase estru-

tural), na medida em que são os momentos antiestruturais os que possibilitam a mudança sob uma nova ordem (a “comunistas” espontânea em pouco tempo tende a organizar-se e a transformar-se em sistema social duradouro).

Em conclusão, a contribuição mais significativa de V. Turner parece ser, a meu ver, a reintrodução da noção da possibilidade de estudar as sociedades humanas, antes de mais nada, como servindo aos interesses dos homens e não apenas como um feixe de relações lógicas e formais.

---

BARRETTO, M.A.P. — From the “functionalist revolution” up to new anthropological synthesis. *Perspectivas*, São Paulo, 6:11-18, 1983.

*ABSTRACT: This paper tries to analyse the new anthropological currents that have appeared from the theoretical functionalistic perspectives.*

*KEY-WORDS: Funcionalism: Malinowski and Radcliffe - Brown; evolutionism; difusionism; structuralism: Lévi-Strauss and Victor Turner.*

---

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. DERRIDA, J. — A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: \_\_\_\_\_. *Estruturalismo*. São Paulo, Martins Fontes, 1967. p. 101-23.
2. DURHAM, E. R. — *A reconstituição da realidade*. São Paulo, Ática, 1978.
3. LÉVI-STRAUSS, C. — *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975.
4. LÉVI-STRAUSS, C. - *Sociologia e antropologia*. São Paulo, E.P.U./EDUSP, 1974.
5. MALINOWSKI, B. — *Argonautas do Pacífico Ocidental*. 2.ed. São Paulo, Abril Cultural, 1978.
6. MATTA, R. da — Centralização, estruturas e o processo ritual. In: ANUÁRIO antropológico. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1976. p. 327-335.
7. RADCLIFFE-BROWN, A.R. — *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis, Vozes, 1973.
8. TURNER, V. — *Processo ritual*. Petrópolis, Vozes, 1974.
9. WHITE, L.A. — *O conceito de sistemas culturais*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.