

## Do parentesco à intersemiotividade: as mil folhas dos objetos estruturais<sup>1</sup>

Erick Nascimento Vidal (Universidade de East Anglia)

Palavras-chave: parentesco; tradução intersemiótica; estruturalismo

Gostaria de começar agradecendo a oportunidade de compartilhar algumas ideias não só neste Grupo de Trabalho, mas especificamente nesta sessão sobre “Conceitos e genealogias na História da Antropologia”. Ao situar minha proposta neste contexto, os organizadores do GT mostraram ter bem compreendido o que pretendia fazer. Pois, se o que vou apresentar não é uma narrativa propriamente historiográfica, ou historiograficamente rigorosa, sendo apenas um itinerário possível entre certos eventos bibliográficos, talvez possa ainda assim reivindicar a atenção da historiografia, por três motivos.

Em primeiro lugar, porque esse itinerário é orientado pela ideia de que certos problemas teóricos são menos novos do que parece e que reconhecê-lo contribui para sua reavaliação, seja recolocando em circulação sugestões antigas mas atualmente ignoradas, seja esclarecendo a especificidade dos novos problemas. No caso, trata-se do problema (ou antes, de uma versão do problema) das conexões (ditas “intersemióticas”, “sinestésicas” ou ainda “sincréticas”, conforme o caso e a linguagem conceitual adotada) entre diferentes atividades (modos expressivos ou sistemas semióticos), ou entre diferentes aspectos de uma mesma<sup>2</sup>. É o caso, por exemplo, do nexos entre arte gráfica e arte verbal ou das relações entre diferentes níveis da atividade musical (ver abaixo). Em segundo lugar, porque gostaria de assinalar algumas nuances de textos já antigos e sugerir, novamente, que reconhecê-las nos permite fazer algo mais interessante ao discuti-los do que combater espantalhos. No limite, permite-nos vislumbrar os problemas que eles se colocavam e os postulados implícitos que fundamentavam suas abordagens, resgatando, com isso, diferentes camadas do discurso de uma época. Dito isso, porém, ressalvo que os espantalhos tem também seu lugar (retórico, emblemático) e seria interessante explorar até que ponto os debates a que farei referência se baseiam em múltiplas mútuas incompreensões. Em terceiro lugar, enfim, porque parte desses mesmos debates diz respeito justamente à história enquanto tema de investigação antropológica.

---

1 Trabalho apresentado na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 28 de agosto a 03 de setembro de 2022.

2 Para uma breve apresentação de algumas formas deste tipo de problema, ver Vidal 2017. “Sincretismo” é o termo que Greimas (1966) opõe, como seu complementar, ao conceito de tradução intersemiótica. No primeiro caso, teríamos a concorrência de significantes de tipos (ou “ordens sensoriais”) distintos num mesmo processo significativo (mecanismo que evoca a figura da metonímia), no outro, a transposição de um para outro (evocando aquela da metáfora).

Esses, em todo caso, teriam sido os objetivos de uma versão mais completa do que vou apresentar aqui de modo muito abreviado<sup>3</sup>. Minha comunicação terá três momentos. No primeiro (itens 1-3), aponto em que sentido a questão da relação entre organização social e linguagem articula um problema que tem conexão com aquele de tais nexos “intersemióticos” e que permite traçar um fio de Morgan – passando por Rivers, Kroeber e Radcliffe-Brown – até Lévi-Strauss<sup>4</sup>. No segundo, saliento de que modo a intervenção de Lévi-Strauss leva até uma teoria geral da comunicação que tem plenamente um caráter “intersemiótico” (itens 4). No terceiro, comento brevemente dois exemplos empíricos de regiões distintas que, segundo me parece, convidam ao exercício de tais proposições lévi-straussianas (item 5). Concluo extraindo deles o que me parece ser a lição mais geral desse percurso (item 6).

### 1. O parentesco e o problema semiológico

Primeiro, então, quero indicar em que sentido, desde o seu início, os estudos sobre parentesco colocaram problemas que ultrapassavam esse campo específico; problemas, por exemplo, que organizavam os dilemas inaugurais daquilo que se convencionou chamar de linguística estrutural. Esses dilemas, se seguimos as pistas de Derrida (e.g. 1967), giram em torno das relações entre linguagem oral, linguagem escrita e os demais tipos de sistemas de signo, e, como eles se sintetizam na obra póstuma atribuída a Ferdinand de Saussure – o *Curso de linguística geral* (1916), onde se introduz a versão moderna do projeto de uma “semiologia” como ciência geral dos sistemas de signo (projeto que sintetiza um momento histórico e/ou uma situação epistemológica e dessa maneira se distingue do que veio a ser a disciplina atualmente conhecida como “semiótica”) – me parece adequado chamá-los de “problema semiológico” (Vidal 2020: 18). Pois bem, o que tem a ver com isto o parentesco?

Pode-se dizer que esse campo de estudos foi inaugurado numa época, aquela da antropologia dita “evolucionista” (mas que talvez fosse melhor chamar, com George Stocking Jr. de “vitoriana”, ou, para melhor incluir o que estava além da academia britânica, de antropologia da “época vitoriana”), que esteve dominada pelo que poderíamos chamar de uma *nostalgia* pela escrita. Isto é, no mínimo desde os anos 1860, por exemplo com J. J. Bachofen, e até o início do século XX, com a

---

3 Este trabalho reapresenta – de modo, espero, mais claro e ordenado, ainda que sintético e com uma promessa ainda de um retorno futuro mais detido – algumas intuições que apresentei em um minicurso (mais que mini, e menos que um curso) ministrado na Jornadas de Antropologia John Monteiro 2021, na Unicamp. Espero que os inesperados participantes daquela discussão encontrem aqui melhor material para uma nova.

4 Minha proposta original menciona Malinowski, Evans-Pritchard e Hocart, o que, por mais pertinente que fosse, me levaria longe demais para os propósitos deste evento, razão pela qual decidi deixar tais nomes de lado. Aproveito para reconhecer a importância do ensino do professor Marcio Ferreira da Silva, bem como da professora Beatriz Perrone-Moisés (a cujas aulas creio dever a imagem culinária do título) para as intuições que gostaria de explorar brevemente aqui, embora, evidentemente, toda a responsabilidade sobre as prováveis inconsistências, limitações e erros de que este texto estará certamente carregado seja inteiramente minha.

geração de J. G. Frazer, um conjunto bastante diverso de investigações conectadas entre si de modo pouco sistemático – conexão e assistemática que expressam características importantes do campo científico ou acadêmico da dita “época” – compartilhava um problema: o de lidar com a *ausência* daquele tipo de documento que até hoje delimita, para muitos, o campo por excelência da investigação historiográfica. Em um certo sentido, “pré-história” é o tempo antes da história porque é o tempo antes da escrita. A antropologia da época vitoriana estava preocupada com esse problema na medida em que se perguntava pela *origem*, seja da humanidade, seja da civilização, ou algo que o valha; uma origem, em todo caso, da qual a escrita – conquista civilizacional por excelência, como muitas vezes ainda se imagina – esteve ausente. Origem, portanto, à qual, por definição, faltavam documentos ou testemunhos históricos; à qual faltava a escrita como presença.

Assim, mesmo antes do rompimento com a cronologia bíblica (ver Trautmann 1987) – ou seja, antes de uma prodigiosa extensão do horizonte do pré-histórico – estava posto o problema de como circundar essa ausência. As soluções propostas foram variadas. Bachofen, por exemplo, quis acessar, através da tradição literária grega, e, especial a partir das suas ambiguidades, interpretadas como inconsistências, uma camada anterior a ela própria: traços de uma época matriarcal nas histórias contadas por uma época patriarcal; F. de Coulanges e H. S. Maine propuseram outras saídas, Lubbock e Tylor ainda outras. Foi na sequência de tais tentativas – mas do outro lado do Atlântico e a partir de um outro material – que L. H. Morgan propôs sua abordagem do parentesco, e os termos de sua controvérsia com seu primeiro grande opositor, J. F. McLennan, são reveladores do ponto de vista do que estou chamando de “problema semiológico”.

Na origem da empreitada de Morgan, do modo como ele mesmo a conta, esteve uma descoberta comparativa. Trata-se da sua constatação de que, no vocabulário de parentesco dos Ojibwa, “cada *termo* de relação era radicalmente diferente do termo correspondente em iroquês; mas a *classificação* da parentela era a mesma” (1871: 3; ênfase minha). Ou seja, esses dois povos norte-americanos de famílias linguísticas diferentes classificavam pessoas (ou antes, posições genealógicas) segundo uma mesma lógica, já que a *relação entre os termos* era equivalente nos dois sistemas. A determinação, portanto, de um *invariante* neste plano da *relação entre sistemas* inaugurou não só seu projeto de pesquisa – todo ele organizado com o objetivo de registrar e comparar a maior variedade possível de *tipos* de sistema terminológico – mas a própria antropologia (ou, ao menos, a antropologia do parentesco) enquanto disciplina comparativa baseada em dados produzidos sistematicamente (ver Almeida 2010 e Silva 2010).

Mais ainda, Morgan propôs uma redução comparativa pela qual os diversos tipos se agrupavam em dois, o descritivo e o classificatório, concebidos como inversões um do outro (1871: vi, 1877: 403), sugerindo ainda que, apesar de os Ocidentais, entre outros, serem usualmente “descritivos” e os daqueles povos indígenas norte-americanos serem “classificatórios”, cada tipo

provavelmente seguiria seu caminho próprio: os segundos, em especial, na direção de “uma maior complexidade da classificação” (1871: 14-15), complexidade que, se causava dificuldade aos ocidentais solicitados por Morgan para registrar o significado e a extensão dos termos de tais sistemas – e que por vezes mal compreendiam o seu próprio – não causariam incômodo aos seus usuários, que o praticavam em inúmeras ocasiões sociais (1871: 134). Por outro lado, uma comparação sistemática dos diferentes tipos e de sua distribuição poderia não só provar algo tão específico quanto a origem asiática dos povos da América (1871: 4), mas também determinar, “ao menos conjecturalmente, a grande série de costumes e instituições que marcam o caminho do progresso do homem” na história (1871: vi). Há uma tensão, portanto, entre duas perspectivas diferentes sobre a história (uma que imaginava desenvolvimentos paralelos e outra que supunha, em algum grau, desenvolvimentos convergentes) inscrita nesse livro inaugural dos estudos do parentesco.

Foi em outro livro que Morgan explicitou melhor a lógica por trás da última dessas teses: a linguagem do parentesco refletiria não somente as instituições correntes de uma dada sociedade – “presumindo que cada relação *reconhecida* era aquela que efetivamente *existia*” (1877: 395; grifo meu) – mas, através de algumas de suas características mais inusitadas (como a distribuição, justamente, de termos classificatórios, que se aplicam a posições genealógicas diferentes e que outros sistemas preferem manter distintas), ela refletiria também instituições passadas, das quais poderia servir, então, como registro (1877: 398)<sup>5</sup>.

Havia nisso, ao que parece, dois postulados. Primeiro, o de que, em algum momento, a terminologia teria adequadamente expressado instituições contemporâneas a ela (ideia que se conforma ao que poderíamos chamar de uma metafísica da origem como identidade). Depois, o de que “a forma da família avança mais rapidamente que os sistemas” terminológicos, os quais são dotados de uma “permanência e persistência singulares” (ibid: 398, 407). É nessa conexão e nesse descompasso ou defasagem entre terminologia e “forma da família” (isto é, entre a linguagem e a regulação prática, por assim dizer, das relações de parentesco) que residiria o valor documental da própria terminologia.

Para McLennan, no entanto, os documentos relevantes estariam em outro lugar. Seguindo lógica semelhante, mas partindo de outros dados (e sem produzir uma massa de *novos* dados comparável à terminologias recolhidas por Morgan através da extensa rede de eventuais colaboradores que ele foi capaz de mobilizar), McLennan enfatizou o que chamou de “simbolismo jurídico” (1865: 12, 14). Partindo de um novo postulado (igualmente expressivo, no entanto, de uma metafísica da origem como identidade), este poderia ser visto como rastro de uma realidade passada: assim, determinadas cerimônias de casamento que dramatizam um rapto, relatadas em

5 Não se pode dizer, então, que “classificatório” e “descritivo” expressam, antes de tudo, a relação entre termos de sistemas de tipo diferente? Essa seria a base de uma das críticas de Kroeber à própria distinção (1909: 77-8).

fontes clássicas e observadas em diferentes partes do mundo (ibid: 24-42), deveriam ser produto e índice da prática de raptos reais em outra época, uma época de exogamia entre grupos hostis (ibid: 53-4), tendo se preservado pela força do costume (ibid: 56-7)<sup>6</sup>.

Os termos de parentesco, por sua vez, não passariam de formas de tratamento sem consequência, que, no caso dos sistemas classificatórios, não denotavam relações de sangue ou engendramento nem regulavam relações jurídicas, convivendo com outros sistemas de “laços de sangue” (1876: 270-4, 305 e segs.). Eram, por isso, mera linguagem. Assim, se Morgan se concentrava sobre o verbal – ainda que numa perspectiva estritamente classificatória e combinatória, pouco preocupada, ao que parece, com o conteúdo semântico dos termos em questão – McLennan parece apontar para a necessidade de analisar formas simbólicas não-linguísticas. Duas saídas paralelas para o problema da ausência da escrita, que compartilham, no entanto, a ideia de de certas instituições como espécie de referente primário de uma linguagem como realidade secundária (ver Vidal 2020: 177).

## 2. Correlação e causalidade

Ao retrazar as grandes linhas desse debate, décadas mais tarde, W. H. R. Rivers faria lembrar que, apesar dessa redução da terminologia de parentesco a “mera linguagem”, McLennan não deixava de interpretá-la em função de desenvolvimentos que diziam respeito a outras instituições sociais (1914: 42): bastava-lhe postular que o sistema de formas de tratamento e o sistema de direitos e obrigações teriam se originado conjuntamente – novamente a origem como identidade – de modo que o destino inicial de um teria acompanhado o do outro, o sistema classificatório tendo surgido em consequência de transformações afetando as formas de organização familiar (McLennan, 1876: 277-8). Segundo Rivers, isso mostraria que, à diferença de alguns dos seus seguidores, McLennan não rejeitava “o princípio do determinismo”, buscando na organização social as causas dos fenômenos do parentesco (Rivers 1914: 42).

Desse ponto de vista, McLennan e Morgan ofereceriam explicações rivais, mas de um mesmo tipo, para a origem dos sistemas classificatórios, ambas baseadas em conjecturas a respeito de antigas formas de casamento, e o ponto fundamental era a busca da causalidade na organização social. Para Rivers (1914: 48-50), no entanto – eis o motivo pelo qual sua explicação inaugura a fase moderna do problema – é que ele pôde fazer uso de novas informações etnográficas (em parte resultantes de sua própria interlocução com comunidades do Pacífico), as quais demonstravam duas coisas. Por um lado, a existência de uma *correlação* forte entre termos específicos de parentesco (inclusive termos classificatórios) e regulações específicas sobre o comportamento esperado nas

---

<sup>6</sup> Ao utilizar a palavra *rapto* em vez de *captura*, sigo uma sugestão da professora Beatriz Perrone-Moisés (comunicação pessoal) de modo a evocar, por exemplo, o clássico tema mítico-histórico do rapto das sabinas.

respectivas relações (de modo que haveria mais nas terminologias do que meras formas de tratamento, como queria McLennan). Por outro, que certos detalhes das terminologias por ele estudadas podiam ser explicados por formas de casamento *efetivamente praticadas* pelos povos em questão (e não apenas inferidas, como aquelas imaginadas por Morgan).

Assim, por exemplo, Rivers sugeriu que o casamento entre primos cruzados, “uma vez que se torne uma instituição estabelecida” (ibid: 51), leva a uma situação em que o irmão da mãe de um homem, que é também marido da irmã de seu pai, se torna ainda pai de sua esposa, de modo que “três relações diferentes estarão combinadas” (1914: 51). Isso explicaria por que a terminologia atribuiria a essas três posições um único termo; assim, a existência de termos classificatórios, postulada de início como problemática, estaria livre do seu enigma (ver Lowie 1920: 32). Em outros termos, a chave estaria em algo como uma redundância entre relações terminológicas e relações sociais.

Para Rivers, correlações desse tipo constituíam um nexos causal certo, capaz de conferir cientificidade à pesquisa etnológica (1914: 95-6). A. L. Kroeber, por sua vez, julgava que as terminologias de parentesco “podem ser utilizadas para inferências sociológicas apenas com extrema cautela” (1909: 84) e atribuía o uso de “termos idênticos ou semelhantes para relações distintas” – o problema dos termos ditos classificatórios – à percepção de semelhanças entre as próprias relações, dando prioridade ao que ele chamou de “causa psicológica” (1952: 180). Mas Rivers indagava, em resposta: não seriam tais semelhanças “elas próprias o resultado do casamento entre primos-cruzados” (Rivers, 1914: 53) ou de outras formas de relação? Não havia dúvida, para ele, sobre o que deveria ser considerado causa e o que, efeito, suposição que se via fortalecida pela demonstração da sobreposição ou do isomorfismo entre o resultado relacional de tais formas e as relações previstas pelas terminologias em questão, consideradas nos seus detalhes e especificidades.

Tratava-se, porém, de uma posição problemática. Kroeber já havia indicado que, em alguns casos, o postulado de que tais correlações expressam sempre um nexos causal conduz a patentes absurdos (1909), mas havia mais. Segundo ele, Rivers parecia enfatizar relações mais distantes, onde o resíduo de práticas matrimoniais preferencialmente se encontraria, como no caso da relação entre primos cruzados, em detrimento de relações no interior do círculo familiar mais próximo. Assim, se alguns detalhes eram discutidos, outros (envolvendo, por exemplo, diferentes modos de classificar germanos [*siblings*]) permaneciam intocados pela análise (1917: 393-4). Ademais, Rivers negligenciaria o caráter intrínseco das terminologias enquanto objeto linguístico, passível, por exemplo, de extensões metafóricas (como no vocabulário político-religioso da fraternidade, com seus muitos “irmãos”) e de efeitos reversos pelos quais tais extensões são levadas tão a sério quanto aquilo que elas estendem (tal como, diz Kroeber, em tabus envolvendo “padrinhos”). São

fenômenos que se aproximam do que Lévi-Strauss estudaria mais tarde ao falar do idioma relacional do cunhadio na América do Sul (1943).

Mas o ponto crucial, para Kroeber, era que Rivers dependia da afirmação de uma versão extremada desse determinismo sociológico para justificar as inferências históricas que ele desenvolveria em seguida, enquanto que sua própria posição não era abalada pelo aceite de outros determinantes que não aqueles por ele enfatizados (1917). Ou seja, entre as duas posições não havia simetria, posto que uma, na sua busca por correlações capazes de expressar conexões históricas, exigia muito mais do que a outra. Kroeber buscou assumir postura mais aberta, mas ao custo de recusar à antropologia o caráter de ciência que era tão crucial para seu debatedor. Conforme diria mais tarde, “[a] causalidade envolvida na cultura normalmente se acumulou por tanto tempo e de modo tão intrincado que, no geral, muito pouco dela pode ser autenticamente descoberto de modo detalhado”, ao que adicionou, de modo revelador: “Boas teve a grandeza de espírito para se dar conta disto” (1952: 173)<sup>7</sup>.

### 3. Sincronia e diacronia

Ocorre que, quase duas décadas depois desse respeitoso mas implacável desmonte das reconstruções históricas de Rivers, Kroeber formulou suas próprias hipóteses hisstoriográficas e por isso entrou em tensão, dessa vez, com Radcliffe-Brown. Diferente de Rivers, no entanto, as modestas sugestões de Kroeber derivavam de uma consideração da própria terminologia, e não da relação entre terminologia e formas de casamento. Ou melhor, elas derivavam da relação entre padrões terminológicos *diferentes* de povos que praticavam formas de casamento *semelhantes* (Kroeber 1934). Há nisso algo que evoca a situação inicial de Morgan, que, como Kroeber, estava interessado na distribuição de certos tipos de sistema terminológico como índice de movimentos populacionais: mas ali se tratava da descoberta de um invariante entre sistemas de famílias linguísticas distintas numa indagação que levava ao postulado de formas prévias de relação; aqui, Kroeber enfatizaria a diferença de estrutura (*pattern*) das terminologias como fenômenos linguísticos relativamente independentes e que, eles próprios, serviriam de índice para avaliação dos efeitos de conflitos e amálgamas entre sistemas de populações vizinhas, sobre o pano de fundo de instituições sociais semelhantes.

Para Radcliffe-Brown, as duas coisas – as hipóteses de Kroeber e o que ele depois chamaria de “história conjectural” dos chamados evolucionistas – eram construções do mesmo tipo,

---

<sup>7</sup> O modo como Kroeber apresenta sua posição parece reformular inadvertidamente uma das teses centrais de Edmund Burke (1792, *Reflections on the revolution in France*). Poder-se-ia mesmo demonstrar como ela ecoa problemas clássicos da tensão entre o antigo direito constitucional britânico (a *common law*, de matriz *não escrita*) e o direito romano escrito (ver Pocock, 1957, 1960). Para um contraste com a França, ver Dumont (1971: 15), a propósito da oposição, neste país, entre o moderno direito civil e o direito canônico.

igualmente destinadas a suprir a falta de documentos para uma história propriamente dita (à qual ele reservava um lugar importante; ver Radcliffe-Brown 1950 e Vidal e Sierra 2019). O problema estava na ideia de Kroeber de que aquele contato teria produzido, num nível superficial, uma espécie de “embaçamento”, de modo que considerações históricas deveriam anteceder a caracterização dos sistemas no seu núcleo, onde estariam expressos seus caracteres essenciais (1934: 21-22). Foi essa afirmação metodológica – numa curiosa inversão do foco de Rivers, mas numa reiteração de seu particularismo – que provocou a reação de Radcliffe-Brown, para quem qualquer consideração histórica só poderia vir depois, não antes, de uma consideração sistemática ou sincrônica<sup>8</sup>. Mais ainda, a abordagem da diacronia imaginada pelo próprio Radcliffe-Brown era ela própria um efeito ou desdobramento de uma situação sincrônica instável<sup>9</sup>.

O debate permitia a Radcliffe-Brown precisar um ponto sutil, mas capital. A saber, que a noção de *função* tinha para ele o estatuto de uma *hipótese de trabalho*, não de fundamentação teleológica de qualquer instituição. Diz ele:

Tenho sustentado que podemos esperar encontrar, na maioria das sociedades humanas, uma correlação razoavelmente estreita entre a classificação terminológica de parentes [*kindred or relatives*] e a classificação social. (...) Para mim, essa suposição [*assumption*] (pois não passava disso) era, originalmente, uma dedução a partir de uma hipótese de trabalho mais fundamental, a saber, que todo sistema social (isto é, a estrutura social total e a totalidade dos usos sociais de um grupo definido) deve normalmente possuir um certo grau de *consistência funcional*. (...) A hipótese de trabalho vai além, supondo que sempre ocorrem inconsistências funcionais notáveis, eles tendem a produzir mudança e que essa tendência continua até que as inconsistências sejam resolvidas. (1935: 531; ênfase minha)

Kroeber, na sua tréplica – de tom já ecumênico – descreveria isso como “*social-fit theory*” (1936: 339-40), onde “*fit*” expressa a noção de um “ajuste” entre terminologia e instituições análogo à maneira como uma roupa se acomoda (mais ou menos, mas em todo caso sem um determinismo absoluto) ao corpo. Sua própria reformulação é igualmente nuançada, mas enfatiza algo de Radcliffe-Brown deixa de lado:

---

8 A insistência de Kroeber em “separar as flutuações significativas das triviais ou temporárias e locais” (1934: 22) parece supor, no entanto, a ideia de uma diversa densidade ou resistência histórica, por assim dizer, de certas características ou porções de um dado sistema (ou composição entre sistemas), tal como encontrávamos em um dos postulados de Morgan (acima, item 1). Por outro lado, a afirmação de que “estruturas [*patterns*] em diferentes aspectos ou partes da cultura podem muito influenciar um ao outro [*inter-influence each other*], a partir do que eles podem se agregar em estruturas maiores” (1934: 22), parece antecipar certas proposições de Lévi-Strauss (abaixo, item 4).

9 Se Kroeber fazia lembrar Burke, esse esboço teórico de Radcliffe-Brown evoca àquele proposto e explorado, no século XVIII, por Montesquieu (1748, *O espírito das leis*), pioneiro do moderno direito comparado e precursor, segundo Durkheim (1965), da própria sociologia e ao qual se referem explicitamente tanto Radcliffe-Brown (1952: 5-6) quanto Evans-Prichard (1951). Para outras nuances do pensamento de Radcliffe-Brown sobre o parentesco, ver Vidal e Sierra (2018).



Na verdade, admito sem hesitação que se deve esperar certo grau de correlação; tanto porque a fala não é um universo independente, quanto porque, em outros casos até aqui, sempre encontramos certo acordo entre terminologias e instituições. Um problema muito mais real é *quanta correlação há* (...). Há, manifesta, uma grande margem de variação quanto ao ajuste [*fit*]. Determinadas porções do sistema de nomenclatura podem ser indiferentes do ponto de vista da estrutura social, ou vice-versa. (ibid: 338, 339; ênfase minha)

A rigor, também para Radcliffe-Brown havia uma questão de grau, já que, segundo ele, “nenhuma sociedade jamais atinge uma perfeita consistência funcional” (1935: 531), mas Kroeber se singulariza na localização de tais “regiões de indiferença”, na concessão de que a linguagem tem, em certa medida, seus condicionamentos históricos próprios, e na precisão com que aponta para o problema dos “ajustes entre sistemas de prática e sistemas de pensamento” (1936: 340).

#### 4. Comunicação

Na década seguinte, foi a vez de Lévi-Strauss abordar o mesmo problema. No famoso artigo de 1945, “A análise estrutural em linguística e antropologia” – para o qual a reconstrução acima serve parcialmente como uma espécie de arqueologia – ele, embora manifestando incômodo com certas fórmulas de Radcliffe-Brown ([1945] 1958: 53. n. 2), adota uma posição que parece fazer o balanço do debate acima: “o quadro dos termos de parentesco não reflete aquele das atitudes familiares, e inversamente”, mas tampouco haveria absoluta “autonomia entre as duas ordens (...) O sistema de atitudes constitui, antes, uma integração dinâmica do sistema terminológico” (1958: 53)<sup>10</sup>.

Disso, Lévi-Strauss conclui – talvez mais à maneira de Kroeber – que é metodologicamente legítimo tratar os problemas que dizem respeito a um e outro “como problemas separados” (1958: 53). Assim, se, depois de conceder que colaborações passadas entre os estudos de parentesco e a linguística haviam dado certos frutos (por exemplo nas hipóteses geradas a partir de considerações etimológicas), ele explora a ideia de uma analogia de *método* entre antropologia e linguística, postulando que as duas tem *objetos do mesmo tipo*, a questão toda sendo a de saber em que nível eles se tornam comparáveis, na sequência Lévi-Strauss enfoca o que virá a ser o famoso átomo do parentesco e com ele a ideia de que a relação de cunhadio, para além da assim chamada família biológica, é condição da sua reprodução bem como daquela de qualquer grupo. Noutros termos, o

---

10 Importa fazer ainda duas observações: ao falar no sistema de atitudes, Lévi-Strauss parece estar enfatizando, ao menos no texto de 1945, algo diverso das regras de casamento (mas compare-se 1953: 546), que em outros momentos do debate parecem fazer parte das “instituições” ou do “comportamento” em questão; além disso, em diferentes iterações da ideia de uma relação “de natureza dialética” entre os dois sistemas (novamente, 1953: 546), uma prioridade é dada ao sistema terminológico como aquele cujas contradições são processadas pelo sistema de atitudes, como se a inércia histórica do primeiro, por assim dizer – ligada talvez à complexidade intrínseca de sua estruturação – ou, diríamos, sua densidade fosse maior, ideia que não deixa de evocar os postulados de Morgan (ver acima, item 1).

restante do artigo é dedicado a mostrar de que maneira – isto é, em que nível – o sistema de atitudes consititui um sistema comparável à linguagem.

Ocorre que, ao fazê-lo, no entanto, a conexão do sistema de atitudes com o sistema terminológico ou da contiguidade entre os dois fica em segundo plano<sup>11</sup>. É bem a propósito, então, que nos artigos republicados como os capítulos seguintes a este em *Antropologia estrutural* (1958), o problema seja retomado. Neles, Lévi-Strauss explicita a ideia de que, tomadas certas precauções, é possível analisar comparativamente diferentes sistemas de comunicação que operam com ritmo próprio, mas simultaneamente, em qualquer sociedade. Em particular, seria esse o caso da língua (enquanto troca de mensagens), do parentesco (enquanto modo de troca de pessoas ou de relações) e da economia (enquanto troca de bens), ideia que Jakobson, o grande linguista, endossaria e reformularia à sua maneira no interior de uma interrogação semiótica mais geral (ver Vidal 2020: 103-5 e 61-4). Mas Lévi-Strauss vai mais longe:

“será necessário levar a análise dos diferentes aspectos da vida social até um nível no qual a passagem se torne possível entre um e outro; isto é, elaborar uma espécie de *código universal* capaz de exprimir as propriedades comuns às estruturas específicas que dizem respeito a cada aspecto.” (1958: 78; ênfase minha)

Não há espaço aqui para discutir afirmações desse tipo a fundo, e algumas delas estão entre as mais cifradas, compactas e enigmáticas do livro. Mas quero chamar atenção para o fato de que elas se estendem ao mito e, em especial, à arte, anunciando preocupações que receberiam novas formulações na década seguinte (ver, em especial, Charbonnier 1961, Lévi-Strauss 1962b, 1964). O que isso quer dizer se não que Lévi-Strauss está, à sua maneira – uma maneira que me parece ter sido pouco estudada explicitamente do ponto de vista aqui enfatizado – propondo uma semiótica própria?

É curioso notar que uma ideia correlata aparece em *O totemismo hoje*, mas no interior da próprio campo da organização social, não só como dois níveis sobrepostos de um mesmo *tipo* de realidade, mas como dois níveis da *mesma* realidade. Assim sobre as seções e subseções das sociedades australianas, sua relação com a regulação do casamento – ecoando os temas de Rivers e seus antecessores – e seu uso como mecanismo de relação em cerimônias intertribais, Lévi-Strauss diz:

Elas podem, sem dúvida, cumprir essa função, como um código simplificado e por isso mais fácil de utilizar quando se coloquem questões de equivalência entre vários dialetos ou várias línguas. Uma vez que ele é simplificado em relação aos sistemas de parentesco próprios a cada grupo, esse código necessariamente negligencia certas diferenças. Mas, se é que deve cumprir sua função, ele tampouco pode contradizer as codificações mais complexas. Reconhecer que cada tribo possui dois códigos para exprimir sua estrutura social – o sistema de parentesco e as regras de casamento, de um

---

11 Assim, se Lévi-Strauss aí enfrenta um problema propriamente semiótico, é alhures que aquilo que Greimas (acima, nota 2) chamou de sincretismo será abordada por ele (ver abaixo). Minha preocupação aqui está numa certa intersecção entre os dois (ver abaixo, item 5).

lado, a organização em seções ou sub-seções de outro – não implica de modo algum, e na verdade exclui, que esses códigos estejam naturalmente destinados a transmitir mensagens diferentes. A mensagem permanece a mesma; apenas mudam as circunstâncias e os destinatários. (1962a: 76)

A ideia – encontraremos ecos dela adiante, quando me referir ao Alto Xingu – se encontra já em texto mais antigos, com formulações igualmente instigantes. Em 1953, no artigo sobre a noção de *estrutura* (originalmente intitulado “Estrutura social”), Lévi-Strauss define a noção de *cultura* nos seguintes termos:

O que se chama de cultura é um fragmento da humanidade, do ponto de vista da pesquisa em questão e da escala em que ela é conduzida, apresenta, em relação ao resto da humanidade, descontinuidades significativas. Se nosso objetivo é determinar diferenças significativas entre, digamos, a América do Norte e a Europa, então estaremos lidando com duas diferentes culturas; mas se nos interessássemos pelas descontinuidades significativas entre Nova Iorque e Chicago, estaríamos autorizados a falar desses dois grupos como diferentes “unidades” culturais. (1953: 536)<sup>12</sup>

Há mais: se, por um lado, “os mesmos indivíduos pode ser considerados partes de diferentes contextos culturais” – ideia que poderia encontrar apoio na *Sociologia* de Simmel (1908) – “os antropólogos costumam reservar o termo ‘cultura’ para designar um conjunto de descontinuidades que é significativo simultaneamente em vários desses níveis” (1953: 536). Mas não se deve supor que se esteja aí postulando uma harmonia geral entre os vários sistemas de comunicação – antes o contrário. O interesse de tais proposições está, segundo me parece, na parcialidade que – como no caso de Kroeber – elas expressam, e aqui de modo sistemático, e que fundamentam uma certa maneira de abordar o devir histórico (ver 1958: 104). Por isso, Bourdieu me parece certo quando diz que, se certo “panlogismo” é “sem dúvida parte integrante da imagem social do estruturalismo e do seus efeitos sociais”, ele *não* está “inscrito no pensamento de Lévi-Strauss, sempre empenhado em lembrar a existência de *defasagens* entre os diferentes aspectos da realidade social (mito, ritual ou arte e morfologia ou economia)” (1980: 23, n. 17; ênfase minha).

Parece possível encontrar apoio para essa interpretação noutros textos. Em 1971, Lévi-Strauss enuncia com toda clareza:

Já passou da hora de a etnologia se livrar da ilusão inteiramente criada pelos funcionalistas, que tomam os limites práticos impostos pelo tipo de estudos que preconizam como propriedades absolutas dos objetos aos quais os aplicam. O fato de que um etnólogo se estabeleça durante um ou dois anos em uma pequena unidade social (...) e se esforce para apreendê-la como totalidade não deve fazer crer que, em níveis diferentes daquele em que a necessidade ou a oportunidade o coloca, essa unidade não se dissolva, em graus diversos, em conjuntos que permanecem o mais das vezes insuspeitos. (1971: 545)

---

12 O que Lévi-Strauss chama aqui de “descontinuidades significativas” aparece reformulado na versão do texto publicada em *Antropologia estrutural* como *écarts différentiels*, isto é, “afastamentos diferenciais” (1958: 351-2), noção emprestada, salvo engano, da fonologia estrutural.

O que isso quer dizer? Sugiro – sem poder demonstrá-lo textualmente aqui – que é possível afirmar, ainda a partir de Lévi-Strauss, que não estamos diante simplesmente de uma ficção metodológica, como parecia indicar o artigo de 1953. Trata-se também de uma ficção sociológica, no sentido de que ela orienta práticas que, se supõem tal unidade, em alguma medida contribuem para criá-la. A ideia aparecia quando Lévi-Strauss (1965) enfatizava a necessidade de estudar o modelo normativo de um sistema de parentesco mesmo quando se sabe que a prática diverge dele: ele possui sua eficácia na medida em que faz tender a evolução do sistema em certas direções específicas (o que não deixa de evocar o problema da inconsistência de Radcliffe-Brown).

A linguagem adotada por Lévi-Strauss no texto de 1965, bem como em outros, numa paisagem repleta de locomotivas, bombas hidráulicas, relógios e outras máquinas, parece-me reformular de maneira sugestiva o problema da comunicação como aquele da conversão, da conexão e desconexão de certos fluxos em sistemas que, se acabam por se sobrepor parcialmente, nunca o fazem totalmente, na medida em que (orientam e ao mesmo tempo) resultam das tentativas acumuladas de diversos agentes para extrair dessas conexões, não tanto uma “consistência funcional”, mas um mínimo prático-especulativo, por assim dizer, de coerência e eficácia simbólica. Uma cultura, ou uma sociedade, apreendida no seu devir histórico, seria um pouco mais, então – mas não muito mais – que uma miragem (isto é, um artefato semiótico peculiar) produzida por uma composição maquínica intersemiótica.

## **5. Dois exemplos: Alto Xingu e Vanuatu**

Gostaria de exemplificar o que venho tentando apontar referindo-me, brevemente, a duas regiões distintas, mas que tem algo em comum, e algo que, sob a forma de uma mediação complexa entre identidade e diferença, elas compartilham com as situações estudadas por Morgan, Kroeber e Lévi-Strauss nos textos sintetizados acima. Trata-se, no caso, do fato de que são regiões caracterizadas simultaneamente por um intenso multilinguismo e pelo compartilhamento, entre suas distintas comunidades, de práticas comuns. Estou me referindo, por um lado, ao Alto Xingu e à música, e, por outro, ao arquipélago melanésio de Vanuatu e ao desenho na areia. Ao traçar esse paralelo, não pretendo entrar nos debates sobre a “Melazônia”, mas não deixa de ser curioso que problemas semelhantes possam ser lavantados lá e cá, isto é, dos dois lados de um Oceano que muitos vem buscando tratar como um lugar de conexão mais que de afastamento – ideia que, a despeito de seu valor historiográfico ou arqueológico, pode ainda servir de inspiração para diferentes antropólogos.

Começemos pelo Alto Xingu. De fato, a região tem lugar de honra no debate que mencionei no início, uma vez que foi a partir dela que o etnomusicólogo Rafael de Menezes Bastos propôs noções como a da música língua franca e a de cadeia intersemiótica do ritual (1978, 2007). O que

me interessa sublinhar telegraficamente aqui é a ideia, desdobrada por ele e por alguns de seus alunos (ver Piedade 2004 e Mello 2005) de que há uma série de equívocos ou desencontros entre diferentes níveis da atividade festiva que gira em torno da música, bem como da música em si enquanto sistema sonoro. Paradigma disto é talvez o modo como as mulheres wauja cantam as melodias daquelas flautas que elas são proibidas de ver, e se veem na posição de criar letras para canções que existem antes na voz dos seres-flauta, havendo portanto uma articulação entre o verbal enquanto tal e o oral ou sonoro, por um lado, e por outro – mas é o mesmo – entre gênero e timbre<sup>13</sup>. Sistema multidimensional, portanto, que remete simultânea ou sucessivamente a âmbitos sociocosmológicos igualmente conectados mas distintos. O estudo, por Menezes Bastos (2013) do parentesco kamayurá, em sua conexão com a mitologia, o ritual, a história e a música (ela própria nas suas múltiplas dimensões), é exemplar de como uma interrogação desse tipo pode conduzir a uma problemática ainda mais ampla.

Vanuatu talvez necessite aqui de maior introdução. Trata-se, segundo alguns, da região com a maior densidade linguística no planeta, e sua comparável diversidade em terminologias e práticas de parentesco foi crucial nas indagações comparativas de Rivers, durante a época em que o arquipélago ainda era conhecido entre os europeus como as Ilhas Novas Hébridas. Estamos, então, diante de mais um caso semelhante àquele da Califórnia estudada por Kroeber, de compartilhamento e diferenciação simultâneos. Neste caso, porém, há uma forma material – ainda que efêmera, evanescente, performática, como, em certo sentido, a música do Alto Xingu (ela própria com suas múltiplas formas materiais) – através da qual essa unidade e essa variedade se articulam, e que, inclusive, ganhou mais recentemente uma dimensão política nacional devido ao seu reconhecimento como patrimônio da humanidade (Zagala 2004). Trata-se da prática de desenhos na areia conhecida em Bislama, antigo *pidgin* e atual língua oficial do arquipélago (salvo engano, desde que foi declarada sua independência em 1980) como ‘sandroing’. Sua efemeridade consiste em que ela envolve idealmente a realização de um padrão geométrico que, apesar de seu aspecto intrincado (e talvez em virtude dele), é apagado ou desfeito assim que é completado, o que levanta uma série de questões não só para sua patrimonialização, mas para seu estudo antropológico (ver Vidal 2022).

Diversas abordagens dessa tradição existem na bibliografia, e elas nem sempre tem muito em comum. O que quero salientar, no entanto, é como, dentre os muitos padrões registrados por Deacon – antropólogo britânico que morreu jovem, deixando uma série de anotações editadas postumamente – nos anos 1930, dois geraram particular discussão: um, que tudo mostra ser efetivamente um complexo diagrama de parentesco, teve uma carreira antropológica que passou também por Radcliffe-Brown e Lévi-Strauss, mas o qual não pretendo discutir aqui (ver Rio 2005);

---

<sup>13</sup> Essas e outras ideias receberão formulação mais extensa, cuidadosa e sistemática numa publicação próxima dedicada aos estudos sobre música no Alto Xingu, na qual estou trabalhando com minha colega, Luisa Valentini.

outro, que remete a certo tipo de narrativa escatológica, posto que reconstituí-lo representa o desafio posto por um espírito guardião ao homem que busca o caminho dos mortos (ver Deacon e Wedgwood 1936). O motivo pelo qual este segundo interessa para a discussão aqui proposta é que, tal como aparece na literatura, trata-se de um motivo gráfico – ou de um tipo de motivo, poderíamos supor – em torno do qual se proliferam variações escatológicas comparáveis àquelas estudadas por Manuela Carneiro da Cunha entre os Krahô (1986) e que, podendo ser abordadas com a mesma inspiração, respondem a demandas simultâneas de identidade e diferença.

De fato, as variações em questão giram em torno não só do motivo gráfico, com sua efemeridade que fundamenta um desafio menomônico-cosmológico, mas também em torno da ilha de Malakula (conhecida no passado como Malekula); vejamos. No Sudoeste, a narrativa escatológica conta que o desenho em questão é feito na areia pelo espírito, que aqui é feminino, e, na sequência, é apressadamente apagado pela metade, constintuindo-se assim o material do desafio ao (espírito ou duplo do) homem que, se falhar em completá-lo, é devorado pelo guardião. A Nordeste da ilha, há micro-variações em torno deste esquema: na ilhota de Vao, o espírito não é “nem masculino nem feminino, mas ambos”, ao passo que em Atchin e Wala “é definitivamente feminino” (Huffman 1996: 252-3). No Centro-sul da Ilha, a variação envolve novos eixos: por um lado, o espírito é masculino; por outro, conforme o homem se aproxima, o espírito lhe verifica as orelhas e nariz em busca das esperadas perfurações rituais e, falhando em encontrá-las (teste de uma marcação corporal e permanente que precede aquele da marcação arenosa e evanescente do desenho), o próprio espírito é que as faz, mas de modo desajeitado; concomitantemente, o desenho na areia, em vez de feito e incompletamente apagado, é incompletamente feito pelo espírito e, se o homem falha em completá-lo, isto é, em perfazer nele (laboriosamente) o caminho que o leva para o além mundo, o espírito o “engancha” com um tacape de sacrificar porcos e o arremessa (de súbito) sobre o caminho que o leva para o oposto do “paraíso dos porcos” ao qual ele, em caso de sucesso, acederia para conviver junto de todos aqueles porcos que sacrificou ritualmente ao longo de sua vida.

Não tenho espaço aqui para datilhar as inversões que parecem estar em jogo, mas assinalo alguns eixos: masculino e feminino, porcos (inclusive porcos ditos “intersex”) e humanos, perfuração das orelhas e nariz e desenho, completude e incompletude, ritual e sacrílego, entre outros. É difícil saber, a partir da bibliografia em questão, até que ponto se trata de um mesmo motivo, ou de um mesmo tipo, como questioneei, ou ainda de outra coisa. Mas me interessa, em todo caso, o fato de que temos aí um conjunto de variações sistemáticas indexadas, por assim dizer, a uma outra forma de expressão, e há referências a conexões mais sistemáticas entre desenho e narração (ver Firth 1930). Assim, acabamos voltando, implicitamente, ao problema semiológico,

mas numa inversão complexa das expectativas em torno da ausência de uma escrita que se suporia permanente, mesmo quando fragmentária (Vidal 2022).

## 6. Balanço

O que é que está em jogo, nesses dois exemplos? Trata-se, como indiquei, da mediação de identidades e diferenças (sociocosmológicas) simultâneas através de uma prática semiótica complexa, multidimensional. No caso do Alto Xingu, é a própria música, enquanto complexo festivo (cerimonial, ritual, como se prefira chamá-lo) que supõe dimensões e sentidos (sensoriais) diversos e em composição, e que remetem a agentes e sentidos (semióticos, semânticos) compósitos. Sendo mais explícito: parece-me que é possível tratar cada nível da música do Alto Xingu como um registro semiótico distinto, o que equivaleria a dizer que não é só a relação entre distintos sistemas (expressivos, perceptivos, especulativos...) que é “intersemiótica” mas, na medida em que certos tipos de sistema são, eles próprios, multidimensionais, é o próprio nexo entre esses níveis que é intersemiótico. Em outras palavras, com tais sistemas e com os mitos ocorre a mesma coisa (para parafrasear *O totemismo hoje*), ou seja: o interior e o exterior são da mesma ordem. A questão, então, é de que maneira essas dimensões se coordenam na integração ou desintegração dessas “mil folhas” – questão lévi-straussiana, sugiro.

No caso de Vanuatu, vemo-nos diante de uma tradição de desenho que parece a mesma ao largo do arquipélago e que, até certo ponto, compartilha as mesmas conveções, mas supõe variações as narrativas escatológicas de fundo às quais se conecta. Nesse caso, coloca-se uma questão suplementar, que é a de saber até que ponto o desenho na areia é um sistema autônomo em relação àquele da escatologia, das marcações rituais etc. Será ele também melhor visto como um nível de um sistema semiótico multidimensional? Conviria falar aqui, como sugere Menzes Bastos para o Xingu, em “cadeia intersemiótica”? Questões de um tipo cujo exemplo mais claro – clássico, em todo caso – é talvez o daquela entidade complexa a que se convencionou chamar de “sistema de parentesco” (ver Lévi-Strauss 1949).

Enfim, uma precaução. Primeiro, não imagino que tais sugestões apontem para uma teoria nova; apenas que apontam para uma teoria que se pode extrair da obra de Lévi-Strauss, e que os elementos que a sustentam se apresentam ao longo dela toda. Na verdade, creio mesmo que se possa ler Bourdieu, por exemplo, como alguém que – com sua preocupação com reconversões parciais entre diferentes formas de “capital” etc. – desenvolve esse tipo de pensamento em determinadas direções, e me pergunto ainda se não há algo na teoria dos sistemas de Luhmann que se aproxime do que procurei indicar. Tampouco estou sugerindo que isso respeita a toda espécie de problema intersemiótico, apenas a um tipo. Creio menos ainda que isso esgota o interesse das proposições de

Lévi-Strauss para estes e outros problemas comparáveis, e me parece, ainda, que uma “estética de Lévi-Strauss” (Merquior 1975) como semiótica continua por ser (re)escrita, alimentada pelas novas direções da antropologia contemporânea.

## **Bibliografia**

- Almeida, M. W. B. (2010) Lewis Morgan: 140 anos dos Sistemas de Consanguinidade e Afinidade da Família Humana (1871-2011). *Cadernos de Campo*, 19 (19), 309-322.
- Bourdieu, P. (1980) *Le sens pratique*. Paris: Minuit.
- Carneiro da Cunha, M. M. (1986) Escatologia entre os Krahô: reflexão, fabulação. in M. Carneiro da Cunha (org.). *Antropologia do Brasil: Mito, história, etnicidade*. São Paulo, Brasiliense/Edusp, pp. 63-82.
- Charbonnier, G. (1961) *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. Paris: Les Belles Lettres.
- Deacon, A. B. e Wedgwood, C. (1936) Geometrical drawings from Malekula and other Islands of the New Hebrides. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 64, 231-29-175.
- Derrida, J. (1967) *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
- Dumont, L. (1971) *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*. Paris: Éditions de l'EHESS.
- Evans-Pritchard, E. E. (1951) *Social anthropology*. London: Routledge.
- Firth, R. (1930) A raga tale. *Man*, 30, 58-60.
- Greimas, A. J. (1966) *Sémantique structurale*. Paris: Larousse.
- Huffman, K. W. (1996) 'Su tuh netan'monbwei: we write on the ground': sand-drawings and their Associations in Northern Vanuatu. In J. Bonnemaïson, K. W. Huffmann, C. Kaufmann and D. Tryon (eds) *Arts of Vanuatu*. Bathurst and Honolulu, pp. 247-253.
- Kroeber, A. L. (1909) Classificatory systems of relationship. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 39, 77-84.
- Kroeber, A. L. (1917) California kinship systems. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 12 (9), 339-396.
- Kroeber, A. L. (1934) Yurok and neighboring kin term systems. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 35, 15-22.
- Kroeber, A. L. (1936) Kinship and history. *American Anthropologist*, 38, 338-341.
- Kroeber, A. L. (1952) *The nature of culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, C. (1943) The social use of kinship term among Brazilian Indians. *American Anthropologist*, 45 (3), 398-409.



- Lévi-Strauss, C. (1949) *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lévi-Strauss, C. (1953) Social structure. In A. L. Kroeber (ed) *Anthropology today*.
- Lévi-Strauss, C. (1958) *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1962a) *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1962b) *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1964) Ouverture. In *Le cru et le cuit*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1964) The future of kinship studies. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1965, 13-22.
- Lévi-Strauss, C. (1971) *L'Homme nu*. Paris: Plon.
- Lowie, R. H. ([1920] 1947) *Primitive society*. Nova Iorque: Liveright.
- McLennan, J. F. ([1876] 1886) 'Primitive marriage'. In *Studies in ancient history*. London: McMillan and Co.
- Mello, M. I. C. (2005) *Iamurikuma: música, mito e ritual entre os Wauja do Alto Xingu*. Tese de Doutorado. Florianópolis: UFSC.
- Menezes Bastos, R. J. (1978) *A musicológica kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu*. Brasília: FUNAI, 1978.
- Menezes Bastos, R. J. (2007) Música nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul: estado da arte. *Mana*, 13 (2), 293-316.
- Menezes Bastos, R. J. (2013) *A festa da jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. EdUFSC: 2013.
- Merquior, J. G. (1975) *A estética de Lévi-Strauss*. Rio de Janeiro: Ed. Universidade de Brasília, 1975.
- Morgan, L. H. (1871) *Systems of consanguinity and affinity of the human family*. Washington: Smithsonian Institution.
- Morgan, L. H. (1877) *Ancient society, or Researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization*. Chicago: Charles H. Kerr & Company.
- Piedade, A. T. C. (1999) *O canto do Kawoká: música, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingu*. Tese de Doutorado: Florianópolis: UFSC.
- Pocock, J. G. A. (1957) *The ancient constitution and the feudal law: a study of English historical thought in the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pocock, J. G. A. (1960) Burke and the ancient constitution: a problem in the history of ideas. *The Historical Journal*, 3 (2), 125-43.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1935) Kinship terminologies in California. *American Anthropologist*, 37, 530-535.

- Radcliffe-Brown, A. R. (1950) Introduction. In D. Forde & A. R. Radcliffe-Brown (eds.) *African systems of kinship and marriage*. Oxford: Oxford University Press.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1952) *Structure and function in primitive society*. London: Routledge.
- Rio, K. M. (2005) Discussions around a sand-drawing: creations of agency and society in Melanesia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 11, 401-423.
- Rivers, W. H. R. ([1914] 1968) *Kinship and social organization*. London: The Athlone Press.
- Silva, M. F. (2010) 1871: o ano que não terminou. *Cadernos de Campo*, 19 (19), 323-336.
- Trautmann, T. R. (1987) Lewis Henry Morgan and the invention of kinship. Berkeley: University of California Press.
- Vidal, E. N. (2017) Transformação estrutural ou tradução intersemiótica? Esboço de um programa. *Anais do IV Seminário de Antropologia da UFSCar*, 89-105.
- Vidal, E. N. (2020) Introdução ao problema semiológico na etnologia sul-americana: escrita e tradução intersemiótica. Dissertação de mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Vidal, E. N. (2022) *Is there essence in evanescence? The grammatical puzzle of sand-drawing in Vanautu*. Manuscrito.
- Vidal, E. N. & Sierra, E. (2018) "Introdução a African systems of kinship and marriage". In: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <https://ea.fflch.usp.br/obra/introducao-african-systems-kinship-and-marriage>
- Zagala, S. (2004) Vanuatu Sand Drawing. *Museum International*. 56 (1-2), 32-35.