

# ATAS DO SIMPÓSIO SÔBRE A BIOTA AMAZÔNICA

VOL. 2: ANTROPOLOGIA



Belém, Pará, Brasil, Junho 6-11, 1966

EDITOR: HERMAN LENT

Publicado pelo  
CONSELHO NACIONAL DE PESQUISAS  
RIO DE JANEIRO, GB  
1967

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú  
<http://www.etnolinguistica.org/biota>

## GRUPOS JÊ DO TOCANTINS

ROBERTO DA MATTA

Museu Nacional, Rio de Janeiro, Guanabara

Pretendemos tratar comparativamente dois grupos Jê situados no Brasil Central, mostrando como seu estudo reflete uma problemática geral, cuja resolução deverá, provavelmente, provocar um reexame de certas concepções correntes sobre as tribos Jê chamadas Timbira.

Estudaremos de modo sumário os Apinayé do extremo norte do Estado de Goiás e os Gaviões do médio rio Tocantins, Estado do Pará <sup>(1)</sup>, ambos classificados por

<sup>(1)</sup> Estudamos os Gaviões em companhia de Julio Cezar Melatti em 1961, quando permanecemos cerca de 4 meses no campo, com o grupo localizado próximo a Itupiranga. Em 1962 começamos o estudo dos Apinayé, trabalho que vem se prolongando até o momento quando voltamos a permanecer entre eles mais 2 meses de campo no início deste ano. Estas pesquisas foram financiadas pela Divisão de Antropologia do Museu Nacional, pelo Conselho de Pesquisas da Universidade Federal do Rio de Janeiro e pelo Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais. O estudo dos Gaviões e a primeira fase do trabalho com os Apinayé fizeram parte de projetos de pesquisa elaborados por Roberto Cardoso de Oliveira no Museu Nacional.

Curt Nimuendaju como Jê-Timbira (Cf. NIMUENDAJU, 1946: 6). O primeiro grupo representa, solitariamente, os Timbira Ocidentais e o segundo é um dos representantes dos Timbira Orientais, junto com os Ramkokamekra-Canela, os Krĩkati, os Apaniekrá e os Krahó. As duas sociedades estão, portanto, relacionadas aos outros Jê em geral e, mais particularmente, aos Jê do norte: Timbira e Kayapó.

O tratamento dos Apinayé e Gaviões como uma unidade prende-se mais a propósitos de argumentação do que etnográficos. Mas, mesmo consideradas como Timbira, estas duas sociedades apresentam uma posição especial dentro do quadro formado pelos Jê do Norte, como tribos que se isolaram de outros grupos maiores em tempos relativamente recentes. Deste modo, a história dos Gaviões e Apinayé nos fornece o ponto básico de conjugação entre elas e permite a sua consideração como unidade.

Os Gaviões devem ter se separado de alguma sociedade Timbira do Maranhão no limiar da segunda metade do Sec. XIX, conforme a hipótese de Nimuendaju (Cf. NIMUENDAJU, 1946: 19-20); ao passo que os Apinayé apresentam um caso mais complexo. Sua tradição mística diz claramente que a tribo veio de Leste, desligando-se de um grupo tipicamente Timbira, os Krĩkati, mas dados etnográficos nos levam a considerar que os Apinayé podem ter percorrido o caminho inverso, uma vez que vai ficando mais clara a sua relação com grupos Kayapó. Embora este seja um problema de difícil solução, o que parecem indicar a tradição oral e as instituições Apinayé é que, com toda certeza, eles se consideram como situados entre duas tradições basicamente Jê: uma desenvolvida pelos Kayapó a oeste e outra pelos Timbira a Leste. Não parece haver dúvidas que os Apinayé possuem uma tradição mitológica mais próxima dos Timbira Orientais e, ao mesmo tempo, instituições sociais bastante semelhantes às dos Kayapó. Assim, dentro do quadro etnográfico dos Jê do Norte, eles se constituirão num caso crítico para controle das comparações de grupos Kayapó com os Timbira, do mesmo modo que o es-

tudo destas tribos vai esclarecer o sistema social Apinayé <sup>(2)</sup>.

Entretanto, o ponto básico para o qual queremos chamar atenção — e foi por isso que tomamos os Gaviões e Apinayé como unidade — é que esta separação de grupos mais poderosos demográfica e culturalmente, deve ter provocado desenvolvimentos no sentido de uma maior simplificação ou complexidade de algumas instituições Jê. Isolados dos seus parentes, Gaviões e Apinayé já não podiam mais contar com suporte demográfico ou cultural dos outros Jê do Norte, mas somente com seus próprios recursos. E' isso que por certo explica as diferenças de algumas instituições Apinayé e Gavião, quando comparamos ambas as tribos com os Kayapó e com os Timbira Orientais. Entre os Apinayé, por exemplo, a nomenclatura não tem a mesma estrutura descoberta entre os Timbira, onde a transmissão de nomes envolve dois indivíduos — o nominador e o nominado; mas é uma instituição que coloca em relação três pessoas: o nominador, o nominado e aquele que vai formalmente convidar o nominador.

<sup>(2)</sup> A contribuição e as potencialidades do estudo comparado dos Jê ficou patente num seminário realizado nos meses de maio-abril passados (1966) na Universidade de Harvard, quando o Prof. David Maybury-Lewis reuniu todos os pesquisadores que vêm trabalhando com estas tribos para discussões iniciais.

Assim sendo, enquanto entre os Canela, Krahó e Krĩkati é possível descobrir uma nítida relação da passagem de nomes próprios com a terminologia de parentesco, entre os Apinayé tal conexão é mais complexa. Por outro lado, os Apinayé não parecem ter tido a mesma quantidade de grupos formados por recrutamento baseado exclusivamente nos nomes, como ocorre com os Timbira de Leste, mas simplesmente nomes que atribuem a seus portadores ou portadoras papéis cerimonialmente importantes. Daí a distinção feita nesta sociedade entre “nomes grandes” e “nomes pequenos”, que não parece existir entre os outros Timbira de modo tão claro e associada a “metades” cerimoniais, únicos grupos que parecem regular a atividade ritual dos Apinayé.

Problemas do mesmo tipo também surgem entre os Gaviões. Chamou nossa atenção entre eles a falta de mecanismos de manutenção da solidariedade entre as aldeias que pareciam viver em constantes conflitos, como se um processo mal controlado de cisão estivesse ocorrendo entre elas. E do mesmo modo que entre os Apinayé, os Gaviões também não pareciam ter possuído numerosos grupos cerimoniais masculinos — baseados em recrutamento por nomes ou pela idade — tal como se observa entre os Canela e Krahó. Aliás, devemos acres-

centar que, entre os Gaviões, a saída de uma região de campo para outra de floresta tropical, deve ter sido uma fonte consumidora de energia considerável, a provocar a simplificação, complicação ou simples perda de certos elementos e práticas sociais correntes entre os Timbira.

Ao lado destes fatores, Gaviões e Apinayé têm em comum os efeitos dos contatos estabelecidos com frentes pioneiras da sociedade nacional. Estes contatos praticamente extinguíram a vida tribal Gavião, envolvidos que foram por uma frente extrativista de castanha; e os Apinayé quase chegaram à destribalização nas três primeiras décadas deste século (Cf. NIMUENDAJU, 1939: 8). Se bem que atualmente a situação de cada uma destas sociedades seja profundamente diferente, com os Apinayé se recuperando e os Gaviões sem possibilidades de sobrevivência enquanto tribo, estes contatos com frentes da sociedade brasileira vieram, sem nenhuma dúvida, acelerar um processo de modificação que acentua ainda mais as diferenças entre estas sociedades e os outros Jê do Norte.

## II

Somados todos estes traços distintivos, seríamos tentados a tratar os Apinayé e os Gaviões como duas

sociedades bastante diferenciadas dos outros Jê do Norte. Aliás, quando estivemos no campo em confronto com a realidade social de ambos os grupos, julgamos que êles se constituíam em casos perdidos para a etnografia dos Jê. Os fatos mencionados acima pareciam ser a prova mais concreta destas primeiras impressões. Mas além dêles, a rigidez e regularidade, tão notórias das descrições de NIMUENDAJU, também não foram observadas nem entre os Apinayé, nem entre os Gaviões. Tanto num quanto noutro grupo, não havia a vida cerimonial que esperávamos. Corridas de tóra hoje são raríssimas entre os Apinayé e não eram mais realizadas pelos Gaviões. O sistema político parecia funcionar de modo irregular e não se observava a reunião do conselho de velhos na praça. Entretanto, o que mais chamou nossa atenção, induzindo-nos a atribuir tôdas essas diferenças à história dos Apinayé e dos Gaviões, era a falta de regularidade da vida social. Realmente, era como se em cada um dêstes grupos, estivéssemos em presença de sociedades nem de longe aparentadas aos grupos descritos por NIMUENDAJU, dada a ausência de regras fixas a orientar a conduta de nossos informantes.

Entre os Gaviões, por exemplo, encontramos um sistema de paren-

tesco com equações do tipo Crow, onde o princípio de geração deixa de ser levado em conta como fator de diferenciação entre certas posições genealógicas. Este sistema terminológico foi colhido com relativa facilidade e é bastante consistente. Mas, se a terminologia indicava a existência de matrilineagens (como era nossa expectativa pela descrição de NIMUENDAJU (1946) para os Canela, essas matrilineagens não existiam. O mesmo aconteceu para um par de metades supostamente exogâmicos. De fato, os Gaviões falavam de sua sociedade como composta de dois grupos sociais concretos e localizados conceitual e cerimonialmente, cujas relações eram antitéticas. Mas não havia sinal de que êsses grupos regulavam os matrimônios e, mais significativo que isso, um mesmo indivíduo podia não só mudar de metades, como igualmente pertencer aos dois partidos ao mesmo tempo.

Entre os Apinayé esta mesma situação revelou-se ainda mais claramente. Não há entre êles nenhum traço do sistema de classes matrimoniais prescritivas descrito por Nimuendaju (Cf. NIMUENDAJU, 1939: 29); nem um sistema de descendência paralela, tal como previu MAYBURY-LEWIS (1960).

Mas a falta de rigidez dos dois sistemas sociais não se limitava

apenas a estas instituições. O estudo do funcionamento da instituição do parentesco, por exemplo, revelou que a rede de parentesco podia ser ampliada ou diminuída pelos informantes, segundo situações. Dêste modo, pessoas que eram consideradas parentes em uma situação, podiam ser colocadas fora dos limites de uma parentela em outra. Isto era muito nítido no caso de disputas políticas entre os Apinayé, onde o Chefe se considerava parente de todos, mas a facção que com êle lutava pelo poder discriminava sua conduta em termos de uma argumentação que tinha como ponto central o fato dêle ser um usurpador porque não era um parente. A mesma dificuldade surgiu entre os Gaviões quando se tentou estabelecer os limites de cada parentela, pois uma vez que o informante ficava alertado para o problema, êle era capaz de se relacionar com todos os outros habitantes da aldeia.

Êstes dados indicam que a rede de parentesco destas tribos pode ser manipulada pelos informantes, o que está em contradição com a prática encontrada em sociedades que possuem grupos unilineares de descendência. Pois o que parece ocorrer com grupos formados por tal princípio é uma manipulação dos informantes pelo sistema e não o inverso, como acontece com os

Gaviões e Apinayé <sup>(3)</sup>. Outra instituição que revela claramente a fluidez dos sistemas Timbira é a nomeação. À primeira vista, a nomeação surge como bastante rígida: um homem classificado como KETI dá seus nomes a um menino classificado como ITAMTXÚA e, nas descrições de Nimuendaju, um KETI é sempre um tio materno e um ITAMTXÚA é sempre um filho da irmã. Embora isso seja estatisticamente correto, pois na maioria dos casos é um tio materno que transmite seus nomes a um sobrinho, há outros dados a serem levados em conta. Inicialmente, é preciso acentuar que o termo KETI não designa apenas uma posição genealógica específica, como o irmão da mãe. Êle também se refere ao pai do pai, pai da mãe e marido da irmã do pai. Assim sendo, todos os homens situados nestas posições genealógicas são também classificados como KETI e, conseqüentemente, podem dar seus nomes para ego. Embora isto possa parecer uma technicalidade, a consideração dêste ponto é fundamental porque nos leva a problemas importantes. O primeiro é a indicação muito clara de que se todos

<sup>(3)</sup> Em sociedades baseadas em grupos unilineares de descendência é a linhagem ou o clã que serve como referência para a ação de seus membros na maioria das suas decisões. Entre os Timbira, porém, parece que são as situações que fornecem as linhas mestras para a conduta dos índios.

aquêles homens podem transmitir seus nomes a um menino (EGO), é porque o sistema permite alternativas. Dêste modo, mesmo levando-se em conta a frequência maior da transmissão de nomes do tio materno ao filho da irmã, verifica-se que as possibilidades não se esgotam nesta relação. O segundo ponto, decorrente do primeiro, é que tanto os parentes maternos (pai da mãe, irmão da mãe), quanto os paternos (pai do pai) podem se relacionar com um menino, passando para êle, com os nomes, direitos de afiliação a um conjunto de grupos básicos da sociedade Timbira. Isto nos leva a considerar que as linhas materna e paterna não são rigidamente separadas. E' como se, entre os Timbira, o sistema procurasse não dar ênfase a nenhum dos dois lados. Levando-se em conta êsses pontos, é claro que a operação de matrilinearidade seria muito difícil. Isto porque na transmissão de nomes, talvez o único mecanismo para a passagem e atribuição de *status* dentro do grupo, tanto parentes do lado materno quanto os do lado paterno possuem direitos iguais do ponto-de-vista estrutural.

Uma outra área onde a bilateralidade do sistema se patenteia e que vem confirmar os aspectos já apresentados, é o da autoridade doméstica. A literatura antropológica tem revelado que a autoridade

doméstica é uma esfera crítica dos sistemas baseados em linhas unilineares (Cf. RADCLIFFE-BROWN, 1952; SCHNEIDER, 1961). De modo geral, há consistência entre a regra de descendência e a autoridade doméstica nestes sistemas. Assim, numa sociedade organizada segundo regras de descendência patrilinear, o pai ou pai do pai é geralmente o líder da família extensa (ou sub-linhagem), ao mesmo tempo que detém a autoridade doméstica junto ao seu grupo residencial. Num sistema matrilinear e matrilocal um problema é introduzido porque, nestes sistemas, um homem é obrigado a deixar, após o casamento, sua casa materna indo residir com seus afins. Esta necessidade de deixar o grupo natal coloca aos homens problemas de lealdade para com êste grupo vis-à-vis o grupo marital. Entretanto, em sistemas tipicamente matrilineares, a solução tende a ser fixa, com o irmão da mulher ficando como o detentor da autoridade no grupo onde nasceu.

Entre os Timbira, a julgar pelas descrições de NIMUENAJU, esperamos encontrar uma situação semelhante. Realmente, quando NIMUENAJU fala no tio materno como elemento básico na transmissão de nomes e *status*, tudo indica que a solução Timbira é a mesma de outros sistemas matrilineares.

Mas, como tentamos mostrar em outro trabalho utilizando na nossa argumentação material depreendido de um mito <sup>(4)</sup>, o fato do tio materno ser classificado como KETI, junto com o pai do pai, pai da mãe e marido da irmã do pai, pode ser uma indicação de que a autoridade doméstica não é conspicuamente definida. Infelizmente não podemos desenvolver aqui uma argumentação detalhada, mas é suficiente acentuar que a reunião numa mesma classe, KETI, de posições genealógicas mutuamente exclusivas em termos de um sistema unilinear, pode ser tomada como um dado indicando que a autoridade doméstica fica flutuante. Assim, do ponto-de-vista de EGO masculino, o pai de seu pai e o marido da irmã de seu pai são equacionados terminologicamente com o pai de sua mãe e o irmão de sua mãe. Essas equações fazem com que os dois grupos de parentes se confundam. Do ponto-de-vista do marido (pai de EGO) a classificação de seu pai com seu cunhado (irmão da mãe de EGO) faz com que sua posição dentro do grupo dos afins fique menos tensa, já que uma distinção nítida entre parentes e afins só permanece em vigor até o nas-

cimento de seus filhos. Todo êsse jôgo de identificações terminológicas parece ser um mecanismo destinado a dar maior flexibilidade ao sistema. Assim, a solução Timbira para os problemas criados pela residência matrilocal parece ser peculiar. Em vez de fixarem a autoridade jurídica numa só posição, e.g. tio materno ou pai da mãe, eles abrem pela terminologia de parentesco uma série de alternativas que permitem diminuir as tensões entre marido, cunhado e sogro e, como consequência, conciliam a oposição prática existente entre as condutas dos homens situados nestas posições. Assim, cada homem que ocupa um lugar oposto em termos de residência, pois uns nasceram no grupo (como o tio materno) e outros entraram no grupo (como o pai da mãe e o pai), tem a possibilidade de ajustamento dentro da situação imposta pela regra uxorilocal. De modo concomitante, essa não definição da autoridade doméstica impede a formação de grupos unilineares de descendência, já que ficam abertas as posições de autoridade dentro de um grupo residencial, que tanto podem ser preenchidas pelo marido, quanto pelo tio materno ou avô materno.

<sup>(4)</sup> Veja o nosso artigo Mito e Autoridade Doméstica: Uma tentativa de análise de um mito Timbira em suas relações com a estrutura social; a sair em Boletim do Museu Nacional.

Como se pode notar, todos os aspectos apresentados acima vêm mostrar uma situação que se con-



figura como oposta àquela descrita por NIMUENDAJU para os Canela.

### III

A lição que podemos tirar da aparente contradição entre as descrições de NIMUENDAJU, onde os sistemas Timbira surgem como rígidos, e nossa própria experiência de campo, onde eles surgem como altamente flexíveis, é que a vida social destas tribos provavelmente envolvia os dois aspectos.

No caso da etnografia de NIMUENDAJU o que certamente ocorreu foi um fascínio do etnólogo por uma regularidade que aparecia apenas nas descrições das regras sociais feitas pelos próprios Canela. Assim, quando os índios falavam do seu sistema social para Nimuendaju, todos os aspectos deste sistema emergiam como rígidos, não havendo áreas onde haveria a possibilidade do aparecimento de conflitos ou contradições. Aliás, a propósito disto, vale a pena lembrar que grande parte das monografias de NIMUENDAJU sobre os Canela e Apinayé trata da vida cerimonial. Ora, isto é importante porque revela não só a preocupação do etnólogo com os aspectos mais regulares do sistema, como a necessidade dos próprios índios de tomarem sempre como referência o cerimonial, ao descreverem sua sociedade

de <sup>(5)</sup>. É como se eles não pudessem dar sentido às suas ações sociais, sem mencionarem o conjunto de normas altamente fixas e conscientes que constituem o que nós chamamos de rito ou cerimônia <sup>(6)</sup>.

As descrições de NIMUENDAJU, portanto, deram ênfase aos aspectos mais regulares da vida social Timbira. Mas, no caso de nosso trabalho de campo, os fatores históricos já apontados ressaltaram exatamente o inverso, revelando ao pesquisador certas áreas do sistema social Timbira onde a irregularidade predomina, porque já não pode mais contar ou ser controlada por uma intensa vida cerimonial.

Nesta perspectiva, Gaviões e Apinayé deixam de ser grupos com

<sup>(5)</sup> É evidente que nesta comunicação o leitor pode achar que estamos sendo arbitrários quando apontamos algumas características da obra de Nimuendaju. Entre os Apinayé tivemos a oportunidade de reconstruir seus métodos de trabalho e verificamos que eles talvez possam explicar porque o etnólogo deu mais ênfase a certos aspectos da vida social Apinayé. Em geral ele trabalhava com um número reduzido de informantes (entre os Apinayé com o Chefe) e não se preocupava muito com a coleta exaustiva de genealogias, triangulações e outras técnicas destinadas ao controle dos dados obtidos com um só informante.

<sup>(6)</sup> Uma hipótese semelhante foi desenvolvida por nosso colega, Dr. Terence Turner. Como o leitor pode suspeitar, estamos nos inspirando em trabalhos de Claude Lévi-Strauss para as nossas interpretações. Veja-se especialmente, Lévi-Strauss, 1957: Cap. XIII e 1958: Cap. VII.

estruturas sociais peculiares para se integrarem na problemática Timbira num plano mais profundo. Porque se nestas sociedades tudo parece mais flexível, não é em virtude de uma mudança da natureza do sistema social destas tribos, mas certamente é porque esta flexibilidade constitui a própria essência dos sistemas Timbira. Por isso a contribuição que pode fazer o estudo destes casos é dupla: primeiro, êles chamam atenção para um conjunto de fatores comuns a todos os Timbira. E êstes fatores são exatamente a falta de critérios fixos a controlarem o funcionamento da vida social destas tribos. Segundo, mostram que a redução do cerimonialismo conduz à surpresa de que a vida social Timbira não transcorre numa mecânica de relógio. Assim sendo; os aspectos da sociedade Timbira apresentados nos trabalhos de NIMUENDAJU e os que mencionamos nesta comunicação, não são mutuamente exclusivos. Muito ao contrário, é nossa hipótese que êles são dois aspectos inseparáveis destes sistemas sociais, como se fôsem os lados de uma mesma moeda.

*Agradecimentos* — Roberto Cardoso de Oliveira e David Maybury-Lewis nos iniciaram nos estudos dos Jê, tanto no Museu Nacional, quanto em Harvard, graças ao convênio feito entre as duas instituições. Os colegas Edson Soares Diniz, do Museu Emilio Goeldi de Be-

lém do Pará, Heloisa Fenelon Costa, Cecil Cook Jr., Yonne Leite e Miriam Lemle leram o manuscrito. A todos somos profundamente gratos pelas críticas e sugestões.

## RESUMO

O A. toma dois grupos tribais de língua Jê do médio rio Tocantins — Apinayé e Gaviões — com os quais tem experiência de campo e tenta mostrar como os problemas etnológicos colocados pelo estudo destas sociedades se inserem numa problemática mais geral, já levantada por CLAUDE LÉVI-STRAUSS e retomada por DAVID MAYBURY-LEWIS em seu projeto comparativo dos Jê, que vem sendo realizado com a colaboração de antropólogos de Harvard e do Museu Nacional.

A primeira parte da comunicação está orientada para uma caracterização sumária dos grupos Jê do Tocantins, ambos classificados por CURT NIMUENDAJU como Timbira e que, para o autor, possuem traços peculiares capazes de garantirem o tratamento unitário dos dois grupos tribais em oposição aos outros Jê, sem que com isso se perca de vista os problemas mais gerais destas populações do Brasil Central. Os traços que permitem o tratamento em separado dos Gaviões e Apinayé são históricos, pois ambos os grupos constituem provavelmente tribos que viviam a leste do Tocantins e que deixaram

o "habitat" tradicional dos Timbira tomando o rumo de oeste, com os Apinayé cruzando o rio e os Gaviões se localizando próximos as suas margens. Dêste modo, ambas as sociedades possuem uma história semelhante o que talvez possibilite a hipótese de que muitos traços do seu sistema social foram simplificados ou desenvolvidos, devido a adaptações a um novo ambiente geográfico (caso Gavião) ou cultural (caso Apinayé que sem dúvida mantiveram contatos com grupos Kaiapó e Karajá no Araguaia). Do ponto-de-vista dos contatos com a sociedade nacional, ambos mantêm contatos permanentes com uma frente extrativista vegetal (castanha no caso Gavião e babaçu no caso Apinayé), com resultados mais ou menos análogos, ao menos nos primeiros tempos do contato.

Na segunda parte do trabalho, o autor procura caracterizar sumariamente os traços do sistema social dos dois grupos tribais, procurando expôr alguns problemas decorrentes do estudo destas populações. O autor se fixa particularmente em problemas da estrutura social Gavião e Apinayé: no seu sistema de relações, no sistema de trocas matrimoniais, na organização da família e no sistema político e cosmológico. Da considera-

ção destes pontos, alguns problemas emergem claramente:

1. Êsses grupos possuem metades que não regulam as trocas matrimoniais.
2. Possuem sistemas de relações que rompem o chamado "princípio de geração" com equações terminológicas Crow e não um sistema de duas seções, como poder-se-ia supor lendo-se os trabalhos clássicos de Nimuendaju.
3. Não possuem linhagens matrilineares, como somos levados a esperar pelo estudo do seu sistema de parentesco, mas "kindreds" bilaterais cujos limites são de difícil determinação mesmo para os nativos.
4. Não obstante a falta de uma infraestrutura social teoricamente esperada para fundamentar o dualismo que caracteriza os dois grupos, todo o sistema cosmológico dos Gaviões e Apinayé está baseado no princípio da união de opostos.

Finalmente, o autor, após discutir sucintamente os problemas apontados acima, tenta resolver certas aparentes contradições da etnografia Timbira apresentando a hipótese que os Jê-Timbira, por trás de um formalismo aparente, teriam uma estrutura social fluída, onde seria possível um gran-

de número de combinações e manipulações em certas áreas do sistema. Com isso o autor supõe que se possa explicar problemas de ordem imediata, e.g., o conservantismo Timbira e também problemas mais gerais como a intensa vida cerimonial destes grupos e algumas dificuldades encontradas no campo quando o pesquisador tenta apreender certos aspectos dos sistemas sociais Timbira.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- LÉVI-STRAUSS, C., 1958, *Anthropologie Structurale*. Plon, Paris.
- MAYBURY-LEWIS, D., 1960, Parallel Descent and the Apinayé anomaly. *Southwest. J. Anthropol.*, 16 (2).
- NIMUENDAJU, C., 1939, *The Apinayé*. The Catholic University of America Press, Washington, D.C.
- NIMUENDAJU, C., 1946, *The Eastern Timbira*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West Ltd., London.
- SCHNEIDER, D., 1961, Introduction, in *Matrilineal Kinship*, editado por Gough e Schneider. University of California Press.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1957, *Tristes Trópicos*, Editôra Anhembi Ltda., São Paulo.

