

# A pluralidade cultural e a percepção da alteridade

## 4 Da natureza à cultura: a construção do espaço e a domesticação do corpo



### Início de conversa

Desenvolve-se neste tema a noção de que a cultura não surge repentinamente na prolongada trajetória da evolução humana, que os humanos são produtores e produtos da cultura, e que esta opera não somente como um recurso adaptativo face às imposições do meio físico e social, mas também modela e transforma elementos “naturais”, como o corpo e o espaço, atribuindo-lhes uma multiplicidade de significados.

### Mãos à obra

### TÓPICO 1 A emergência da cultura



Coube a Edward Tylor a **primeira definição do conceito de cultura** de acordo com os cânones antropológicos: cultura “é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade” (*apud* LARAIA, 1989: 25).

Seguiram-se, com o amadurecimento do pensamento antropológico, centenas de definições, mas em geral todas elas destacam três aspectos fundamentais: a) a cultura é feita de elementos materiais e simbólicos; b) a transmissão desses elementos e do modo como são operados ocorre mediante a aprendizagem social; c) essa aquisição só se dá no seio de cenários ou ambientes socioculturais específicos.

A cultura não surge repentinamente na trajetória evolutiva humana, pois o desenvolvimento orgânico do homem moderno, especialmente o do seu cérebro, não se completou antes da emergência de elementos culturais, ainda que elementares.

Boa parte da expansão cerebral ocorreu em contextos que se tornavam complexos em razão da presença desses elementos da cultura – protolinguagem, capacidade de confeccionar e utilizar ferramentas mais elaboradas do que são capazes outros primatas –, o que aponta para a seleção de genes favorecedores do comportamento cultural. Assim, os dois processos – evolução orgânica e cultural – coexistiram e interagiram por um extenso período de tempo, produzindo mudanças biológicas e culturais inter-relacionadas, o que faz dos humanos produtores e produtos da cultura.



Geertz assinala que “a cultura, portanto, não agiria suplementando, desenvolvendo e ampliando capacidades dependentes do organismo, geneticamente anteriores a ela, mas seria uma componente dessas próprias capacidades”. Nesse sentido, os humanos são biologicamente culturais, para usar a feliz expressão de Bussab e Ribeiro (1988).

Viver em ambientes culturais reduz as pressões exercidas diretamente pelo meio físico, mas torna o homem dependente da cultura para sobreviver, interagir socialmente, adaptar-se ao ambiente e conferir sentido à própria vida. Entretanto, ao contrário de outras espécies, que se adaptam mediante alterações vantajosas incorporadas ao próprio organismo, o *Homo sapiens* externalizou-as por meio da cultura.

Em outras palavras, os elementos adaptativos obtidos graças à cultura são extra-somáticos ou “portáteis”. Os humanos, produzindo o fogo, confeccionando vestimentas rudimentares, abrigos temporários e um *kit* básico de ferramentas puderam deixar a África para colonizar todo o planeta e seus diferentes nichos geográficos. Com o progressivo desenvolvimento da cultura, lograram alcançar avanços ainda mais notáveis, sobrevivendo até mesmo, durante longos meses, na Plataforma Espacial Internacional, o ambiente mais hostil para a vida humana, já que é desprovido de atmosfera e gravidade.

O *Homo sapiens*, graças à cultura, dispõe de extraordinária capacidade de adaptação às circunstâncias ambientais, pois não depende, para isso, de alterações incorporadas em seu organismo. Isso lhe confere flexibilidade comportamental, agilidade, inventividade e a possibilidade de elaborar mentalmente os projetos, antecipando os seus resultados antes de colocá-los em execução. Além do mais, como a cultura é cumulativa, cada nova geração de humanos não necessita aprender novamente, por ensaio e erro, os conhecimentos produzidos pelas gerações precedentes.



Os humanos nascem dotados de poucos comportamentos pré-programados. Portanto, a aprendizagem é tão necessária à nossa espécie quanto a própria cultura – esse conjunto de programas para a ação, no dizer de Geertz –. Ou, segundo o entendimento de Lévi-Strauss, protocolos que regulamentam a indeterminação em que fomos deixados pela nossa natureza, e – como ele mesmo sabia e demonstrou –, muito mais do que isso, pois a cultura, de certa forma, se apropria da própria natureza.

## TÓPICO 2 A construção do espaço

Aqueles que vivem em áreas urbanas revelam uma **percepção do espaço** físico e de suas implicações práticas e simbólicas bastante diferente dos que habitam regiões rurais ou fortemente marcadas por densas florestas. No filme *Dersú Uzalá*, dirigido por Akira Kurosawa, por exemplo, o nativo Dersú percebe o ambiente natural de uma maneira peculiar, radicalmente distinta da percepção de seu companheiro militar russo. Para Dersú, ao contrário do que pensam os ocidentais, os animais também são “gente”, categoria em que ele inclui até mesmo os seres inanimados.

**Ex:**

Tome-se a configuração das aldeias dos índios Bororo, localizadas no Mato Grosso do Sul. Essas aldeias são tradicionalmente circulares, com as habitações dispostas em torno da casa dos homens e do pátio, que figuram em sua parte central. O espaço mais afastado, o das habitações, constitui a periferia da aldeia, uma área doméstica e feminina da sociedade bororo, ao passo que o centro corresponde à sua esfera jurídica, política e ritual.

A morfologia da aldeia reproduz os fundamentos de sua organização social. “A aldeia circular, constituída de casas que mantêm, não apenas a mesma distância entre si, mas também a mesma distância do centro da aldeia (da esfera pública e jurídica) denota claramente que esta é uma sociedade igualitária e que os diversos grupos que a compõem (clãs, grupos domésticos, linhagens) mantêm entre si uma relação de complementaridade nas suas diferenças, e não uma relação do tipo dominação/subordinação, tal como ocorre entre nós, relação que também pode ser apreendida através da disposição das casas em qualquer uma das nossas grandes cidades” (NOVAES, 1983: 59).

Antigos prédios europeus, muitos deles ainda hoje habitados, reproduzem a hierarquia social de uma determinada época: os seus andares inferiores, reservados à ocupação dos proprietários, nobres ou burgueses, contam com amplas janelas. Nos superiores, destinados aos serviçais (pois os elevadores ainda não haviam sido inventados), as janelas são consideravelmente menores, estreitas e acanhadas.

É sempre nos pontos mais elevados da paisagem urbana que se localizam os edifícios públicos de maior importância, os templos religiosos e os monumentos erigidos para homenagear e exaltar figuras ou acontecimentos marcantes na história de uma nação – vide a Acrópole ateniense.

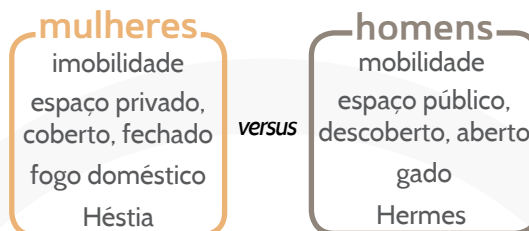
Meses antes de ser assassinado, José Cláudio Ribeiro, líder dos castanheiros do Pará, declarou que estava sendo ameaçado de morte pelos que, interessados apenas no lucro imediato da extração de madeira e produção de carvão, devastam a floresta amazônica. As palavras de José Cláudio mostravam a sua profunda identificação com a floresta e uma percepção peculiar do meio em que vivia, pois para ele as árvores eram como “irmãs”. Seu **discurso** ressaltava, ademais, a dor que lhe causava a imagem de uma árvore sendo transportada para a comercialização, como se fosse um “cortejo fúnebre levando o ente mais querido”.



Assista ao [vídeo](#) do discurso de José Cláudio Ribeiro.

Ex:

Entre os gregos antigos, a representação e o uso do espaço estavam fortemente associados à divisão da sociedade pelos sexos e aos papéis que lhes correspondiam. As mulheres, restritas ao ambiente doméstico, afastadas do cenário público, tinham a casa como seu espaço por excelência, e eram representadas por Héstia, a deusa fixa, centrada na lareira, no fogo doméstico. Os homens ocupavam-se das trocas, vinculavam-se ao gado e à sua mobilidade, donde a figura de um deus perambulador – Hermes – para representá-los (VERNANT, 2008). Esquemáticamente:



Um outro exemplo poderá proporcionar argumentos adicionais em reforço ao postulado de que o espaço é, em larga escala, construído pela cultura. O barramento do curso normal de um rio para a geração de energia por meio de usinas hidrelétricas provoca a inundação de extensas áreas de terras, levando à submersão da flora e da fauna, modificações bruscas de ciclos biológicos e ecológicos, além de sensíveis alterações climáticas. Entretanto, os impactos mais agudos são aqueles que afetam as populações ribeirinhas, compulsoriamente transferidas para outras regiões e impossibilitadas de reconstruírem, no novo ambiente, as suas costumeiras redes de relações.

Segundo Rebouças (2000), que investigou cuidadosamente esse tipo de deslocamento compulsório, as transferências afetam seriamente os modos tradicionais de ocupação e apropriação do espaço, comprometendo também os valores e representações associados ao ecossistema local. Muitas vezes, impõe-se a essas comunidades o abandono das atividades produtivas tradicionais, notadamente as agrícolas e pesqueiras, dependentes da proximidade das beiras úmidas dos rios. Com isso, surgem também restrições ao transporte e à mobilidade dessa gente através dos rios, o que acaba por afetar a realização de seus ritos e práticas religiosas.

Não bastassem tantos prejuízos e contrariedades, os ribeirinhos reassentados ficam desprovidos de meios para operacionalizar o conhecimento que acumularam sobre os usos materiais e simbólicos da natureza. Suas redes de sociabilidade – relações de parentesco, compadrio, cooperação e amizade – acabam comprometidas quando eles são instalados nas novas áreas de moradias planejadas por técnicos bem-intencionados, mas que desconhecem os seus costumes e modo de vida.

A autora conclui que os impactos se refletem e são sentidos tanto na dimensão cultural desses grupos e suas famílias quanto em seu equilíbrio psíquico. Por fim, Rebouças assinala que, além da percepção de que o rio é fonte ou meio de vida, esses ribeirinhos desenvolvem uma apreciação estética sobre a própria natureza, levando muitos deles a lamentarem o empobrecimento da paisagem para a qual foram transferidos em razão da ausência das águas.

No mundo rural, o espaço também é construído e representado segundo categorias típicas da cultura “rústica”. Veja-se o exemplo do sítio camponês, equivocadamente concebido pelo homem urbano como uma simples oposição casa x roça. Na verdade, há um

conjunto de muitos outros espaços que o compõem, formando um sistema integrado, cuja lógica fundamenta-se na autonomia camponesa, ou seja, na obtenção direta de insumos para a produção e o consumo familiares.

O sitiante, para se manter autônomo, precisa dispor de um espaço para o gado e outras criações, de áreas recobertas de vegetação para obtenção de lenha e plantas medicinais, de nichos deixados em descanso quando decrescem em fertilidade, de parcelas de terra que retêm sobras dos cultivos que servem à alimentação dos animais quando o pasto se empobrece etc. (WOORTMANN, 1983). Além disso, os espaços são sempre povoados de criaturas lendárias – sacis, caiporas, curupiras etc. –, e são elas que os delimitam, simbolizando-os e impondo-lhes interdições, demarcando os locais ameaçadores, não domesticados, separando-os de espaços seguros, domesticados e abertos à livre circulação das pessoas (QUEIROZ, 1987).

O caboclo da Região Amazônica depende dos rios e igarapés para a obtenção dos seus meios de vida, transporte, comercialização de produtos e realização de encontros e cerimônias festivas. Lá também os cursos d'água e a floresta são povoados de criaturas lendárias, que interferem na vida das pessoas, impondo-lhes restrições à caça e à pesca predatórias. As crenças da população amazônica referem-se “à cobra grande, que aparece comumente como uma sucuriçu de grande porte, mas que também pode mostrar-se sob a aparência de um “navio encantado”; (...) aos botos, que se acredita sejam encantados e possam se transformar em seres humanos. Embora tenham fama de sedutores de mulheres, são particularmente temidos por seu poder maligno; aos companheiros do fundo, “encantados” que habitam o fundo dos rios e igarapés” (GALVÃO, 1955: 5).

## TÓPICO 3 A produção do corpo

Consideremos agora o **corpo**. De um lado, não se pode negar que o corpo humano constitui uma entidade biológica, o mais natural, o primeiro instrumento do homem (MAUSS, 1974). Por isso, ele se encontra submetido a imposições elementares da natureza. De outro lado, o corpo é objeto de domesticação exercida pela cultura, sendo por ela apropriado e modelado.

Somente os humanos transformam voluntariamente o próprio corpo, e essas transformações variam de acordo com cada cultura e conforme os diferentes segmentos sociais no interior de uma mesma sociedade.

Um corpo intocado constitui um mero objeto natural e, como tal, associado à animalidade. Por isso, é imperioso alterá-lo, segundo padrões culturalmente estabelecidos, para a afirmação de uma humanidade conformada a uma identidade grupal específica. Em outras palavras, o corpo é modificado pela cultura, submetido a um processo de humanização.

Marcas produzidas por escarificações, perfurações, tatuagens e mesmo algumas mutilações e deformações – circuncisão, extração de clitóris e dentes, alongamento de crânio etc. – deixam sinais de pertinência, de identidade social, e assinalam a condição tida por autenticamente humana daqueles que as exibem.



Claude Lévi-Strauss (1957: 188), a propósito das formas de apropriação do corpo pela cultura, registrou que os mbaia-guaikuru “depilavam completamente o rosto, inclusive sobrancelhas e pestanas, e tratavam, com repugnância, de “irmãos da ema” aos europeus de olhos pilosos”. Acrescentou que para esses índios “era preciso estar pintado para ser homem; o que permanecia no estado natural não se distinguia dos brutos”. E ainda que, “por suas pinturas faciais, como por seu uso do aborto e do infanticídio, os mbaia exprimiam o horror à natureza”, enfatizando que “as pinturas do rosto conferem, antes de mais nada, ao indivíduo, a sua dignidade de ser humano; operam a passagem da natureza à cultura, do animal “estúpido” ao homem civilizado”.

O corpo jamais é percebido ou avaliado como um todo homogêneo. Segmentado à luz de critérios classificatórios, as suas diferentes partes dão margem a variadas representações. A porção superior, mais valorizada, é associada às suas funções tidas como mais relevantes. Na cabeça encontra-se a face, marca da identidade da pessoa, e nela a boca e os olhos, os órgãos mais expressivos para a comunicação humana, ademais do crânio, sede do cérebro, da razão, a faculdade que nos distinguiria dos outros animais. Já a sua porção inferior reúne os órgãos reprodutivos e excretórios, considerados animais e “indignos”, que são escondidos e dissimulados, assim como as funções que lhes correspondem.

Na sociedade moderna, contexto em que as desigualdades fundamentam as relações sociais, o corpo torna-se objeto de um “adestramento” peculiar, de modo que venha a adquirir e expressar as características nele impressas pelos grupos dominantes e seus interesses de dominação. Foucault (1991), por exemplo, refere-se às “disciplinas”, métodos que, automatizando movimentos, posturas e gestos, permitem o rígido controle das operações do corpo, não apenas para incrementar o seu rendimento, controlar a sujeição constante de suas forças, tornando-o útil e “dócil”, mas, sobretudo, para submetê-lo politicamente.

**Ex:**

Duas obras cinematográficas ilustram bastante bem as considerações de Foucault: *Tempos modernos*, de Charles Chaplin, e *A classe operária vai ao paraíso*, de Elio Petri. Ambos retratam a desumanidade do sistema fabril engendrado para submeter os operários à maquinaria e controlar o corpo desses trabalhadores, fazendo-os produzir em escala de crescente rendimento.

A respeito das marcas e dos ornamentos corporais, Seeger (1980) postula que as partes do corpo merecedoras de ornamentação mais elaborada são as ligadas às faculdades socialmente mais valorizadas. Investigando os Suyá, o autor registra que os órgãos correlacionados às faculdades assinaladas como eminentemente sociais por esses índios – audição e fala – são bem ornamentados:

“(…) os discos labiais ou auriculares estão claramente associados com a importância cultural atribuída à audição e à fala da maneira como são definidas pelos Suyá. Isso se conclui a partir do que dizem os próprios Suyá. Eles afirmam que a orelha é furada para que as pessoas possam “ouvir-compreender-saber”. Dizem que o disco labial é simbólico de, ou associado com, agressividade e belicosidade, que são correlacionadas com a autoafirmação masculina, a oratória e a canção” (SEEGER, 1980: 51).

Para os Suyá, os órgãos associados à visão e ao olfato, consideradas faculdades antissociais – a primeira, porque é típica dos feiticeiros, e a segunda, dos animais – não recebem a mesma ornamentação.

Culturas diferentes, prossegue Seeger, definem e enfatizam os significados de órgãos e suas faculdades de variadas maneiras, para concluir que os adornos e o simbolismo corporais não são aleatórios nem dissociados, pois compõem um sistema cujo estudo permite a compreensão de valores culturais relevantes.

Visando ilustrar esse postulado, Seeger observa que o uso do brinco pelas mulheres ocidentais – se orelha e obediência estão correlacionadas em nossa cultura – estaria simbolicamente vinculado a uma representação da ênfase cultural na submissão e obediência femininas, podendo, portanto, ser tomado como uma manifestação visível do conceito de ouvir-obedecer. Sendo assim, os movimentos de emancipação feminina e a progressiva conquista de direitos iguais para ambos os sexos não poderiam explicar o recente uso de brincos pelos homens?



Cabe lembrar aqui que as diferenças culturais interferem fortemente na definição de valores estéticos e da beleza corporal. As concepções indígenas de beleza distinguem-se das ocidentais na medida em que incorporam critérios de avaliação extrasomáticos, como o comportamento e as qualidades morais de seus portadores, com destaque para a generosidade, não se registrando entre os índios maiores distinções entre virtudes estéticas e éticas.

Na percepção dos indígenas, “é belo, bom e íntegro o ser humano que, ativamente integrado na sua comunidade de vida, dá e recebe, num incessante diálogo com o mundo e consigo mesmo. Aquele que nada dá também deixa de receber e, por isso, é visto como mau, avaro, triste, feio e perigoso” (VIERTLER, 2000: 159-160).

Os Bororo, como os índios do alto Xingu, realçam a beleza corporal depilando o rosto e o corpo, seja para purificá-los, seja para acentuar o efeito estético dos adornos e das pinturas. Por isso, consideram feios os corpos dos “civilizados”; valorizam os indivíduos de pele clara e cabelos lisos, considerando feios os de pele escura e cabelos crespos (VIERTLER, 2000: 174-175).

No clássico *As técnicas corporais*, Marcel Mauss lançou as bases para uma fecunda reflexão a respeito do corpo, visando compreender as maneiras pelas quais os humanos, sociedade por sociedade, e de maneira tradicional, servem-se dos seus corpos.

Partindo da evidência de que cada sociedade tem hábitos que lhes são próprios, Mauss identificou a enorme variação das “técnicas corporais”, isto é, essas séries “de atos montados, e montados no indivíduo não simplesmente por ele mesmo, mas por toda a sua educação, por toda a sociedade da qual ele faz parte, no lugar que ele nela ocupa” (1974: 218).

Segundo Mauss, uma técnica constitui um ato tradicional e eficaz, não havendo técnica nem a sua transmissão por meio da educação sem que haja tradição. “É nisso que o homem se distingue sobretudo dos animais: pela transmissão de suas técnicas e muito provavelmente por sua transmissão oral” (1974: 217).

Nessa requintada arte de usar o corpo, dominam os fatos da educação, acima da simples imitação. Trata-se, assim, de um verdadeiro adestramento, de adaptações do corpo a essas técnicas, o que nos leva a concluir que o uso que dele fazemos, nas mais diversas atividades, não configura um desempenho simplesmente natural, espontâneo ou aleatório,





mas, em grande parte, um uso propriamente cultural. Por isso, as técnicas do corpo são tão dependentes de convenção quanto os códigos jurídicos ou as regras de etiqueta.

Mauss enumera um expressivo elenco de técnicas corporais, lembrando que, sociedade por sociedade, elas podem ser classificadas segundo o sexo, as faixas etárias e outros critérios, figurando em seu ensaio exemplos de técnicas adotadas pelas mulheres no parto, transporte de crianças pelas mães, posturas e gestos

típicos aprendidos durante a adolescência, técnicas de dormir, correr, repousar, dançar, técnicas de fazer sexo etc. Ele próprio afirma que poderia reconhecer uma jovem educada em escola religiosa observando o seu modo de andar – com as mãos fechadas –, concluindo que existe uma educação do andar.

No já mencionado *Tabu do Corpo* (1975), José Carlos Rodrigues, assim como Mauss, insiste na ideia de que o corpo humano, a despeito de constituir uma unidade biológica, é permanentemente afetado pela ocupação, religião, estrutura de classes, grupo familiar e outros fatores socioculturais, mesmo quando os usos que dele fazemos aparecem em nossa consciência como operações exclusivamente espontâneas ou naturais. Aqui também vigoraria o princípio segundo o qual o coletivo (social) se impõe ao individual (biológico). Em outras palavras: o corpo é um artefato, um produto da cultura.



Agora que terminamos a leitura do Tema 4, vamos acessar a Aulaweb para revisar e aprofundar nossos conhecimentos por meio de vídeos, exercícios e autotestes, entre outros.



## Referências bibliográficas

- A Carta de Pero Vaz de Caminha*. Rio de Janeiro: Livros de Portugal, [s.d.].
- BOAS, Franz. *Race, language and culture*. New York: The Free Press; London: Collier-Macmillan, 1966.
- BORDA, Orlando Fals. Aspectos teóricos da pesquisa participante: considerações sobre o significado e o papel da ciência na participação popular. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). *Pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BUSSAB, Vera Silvia Raad; RIBEIRO, Fernando Leite. Biologicamente cultural. In: *Psicologia: reflexões (im)pertinentes*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1988.
- CLASTRES, Pierre. Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas. In: *Guerra, religião e poder*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- \_\_\_\_\_. *La société contre L'État: recherches de anthropologie politique*. Paris: De Minuit, 1974.
- DA MATA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1981.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- DIAMOND, Jared. *Armas, germes e aço: os destinos das sociedades humanas*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- DURHAM, Eunice Ribeiro. Introdução. In: *Malinowski*. São Paulo: Ática, 1986. (Grandes Cientistas Sociais, 55)
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- FROTA-PESSOA, Oswaldo. Quem tem medo da eugenia? In: SCHWARCZ, Lilia M.; QUEIROZ, Renato da Silva (Org.). *Raça e diversidade*. São Paulo: Edusp/Estação Ciência, 1996.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida de Itá, Amazonas*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1955.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação da culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- \_\_\_\_\_. A transição para a humanidade. In: TAX, Sol (Org.). *Panorama da antropologia*. Brasil/Portugal: Fundo de Cultura, [s.d.].
- HERSKOVITS, Melville J. *Antropologia cultural*. São Paulo: Mestre Jou, 1969.
- LANNA, Amadeu D. *Economia e sociedades tribais do Brasil: uma contribuição ao estudo das estruturas de trocas*. Tese (Doutorado), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1962.
- LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.
- LECLERC, Gerard. *Crítica da antropologia: ensaio acerca da história do africanismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1973.
- LEIRIS, Michel. *Race et civilisation*. Paris: Unesco, 1951. LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. In: *Raça e ciência (I)*. São Paulo: Perspectiva, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Tristes trópicos*. São Paulo: Anhembi, 1957.
- LINTON, Ralph. *O homem: uma introdução à antropologia*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.
- MALINOWSKI, Bronislaw. Introdução: o assunto, o método e o objetivo desta investigação. In: DURHAM, Eunice Ribeiro (Org.). *Malinowski*. São Paulo: Ática, 1986 (Grandes Cientistas Sociais, 55)

- MARX, Karl. Formas que preceden a la produccón capitalista. In: \_\_\_\_\_. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Borrador, 1857/1858. v. 1). Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1971.
- MAUSS, Marcel. As técnicas corporais. In: \_\_\_\_\_. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974. v. 1.
- \_\_\_\_\_. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU/Edusp, 1974, v. 1.
- MELATTI, Júlio Cezar. Índios do Brasil. Brasília: Coordenada/Editora de Brasília, 1972.
- MERCIER, Paul. *Historia de la antropología*. Barcelona: Ediciones Pensinsula, 1969.
- MORGAN, Lewis H. *A sociedade primitiva (II)*. Lisboa: Editorial Presença; São Paulo: Martins Fontes, 1974.
- MORRIS, Desmond. *O contrato animal*. Rio de Janeiro: Record, 1990.
- MOURA, Margarida Maria. *Nascimento da antropologia cultural: a obra de Franz Boas*. São Paulo: Hucitec, 2004..
- NEVES, André Luís Lopes. *Registro audiovisual nos Manoki: entre o tabu e a salvaguarda*. São Paulo: USP, 2011. (Texto inédito, encaminhado para publicação)
- NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. In: \_\_\_\_\_. *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1985.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. A aldeia bororo. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Habitações indígenas*. São Paulo: Edusp/Nobel, 1983.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.
- \_\_\_\_\_. Tempo e tradição: interpretando a antropologia. In: *Anuário Antropológico/84*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- PEREIRA, João Baptista Borges. *Cor, profissão e mobilidade: o negro e o rádio de São Paulo*. São Paulo: EDUSP, 2001.
- POIRIER, Jean. *História da etnologia*. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1981.
- QUEIROZ, Renato da Silva; OTTA, Emma. A beleza em foco: condicionantes culturais e psicobiológicos na definição da estética corporal. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *O corpo do brasileiro: estudos de estética e beleza*. São Paulo: Senac, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Caipiras negros no Vale do Ribeira: um estudo de antropologia econômica*. São Paulo: Edusp, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Não vi e não gostei: o fenômeno do preconceito*. São Paulo: Moderna, 1995.
- \_\_\_\_\_. O último vínculo: "moradores de rua" e seus cães na cidade de São Paulo. In: MAGALHÃES, Valéria Barbosa de; RALL, Vânia (Org.). *Reflexões sobre a intolerância: direitos dos animais*. São Paulo: Humanitas, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Um mito bem brasileiro: estudo antropológico sobre o saci*. São Paulo: Polis, 1987.
- REBOUÇAS, Lúcia Marcelino. *O planejado e o vivido: os projetos de reassentamento da CESP no Pontal do Paranapanema*. São Paulo: Fapesp/AnnaBlume, 2000.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1975.
- SAHLINS, Marshall D. *Âge de pierre, âge d'abondance: l'économie des sociétés primitives*. Paris: Gallimard, 1976.
- THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.

- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.
- VIGARELLO, Georges. *O sujo e o limpo: uma história da higiene corporal*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- VIERTLER, Renate B. A beleza do corpo entre os índios brasileiros. In: QUEIROZ, Renato da Silva (Org.). *O corpo do brasileiro: estudos de estética e beleza*. São Paulo: Senac, 2000.
- WACQUANT, Loïc. *Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- WOORTMAN, Ellen. O sítio camponês. In: *Anuário antropológico/81*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

