

Simone Dreyfus e a antropologia: um tropismo pela América do Sul¹

Artionka Capiberibe
Doutora em Antropologia Social
(Museu Nacional – UFRJ)

Oiara Bonilla
Doutora em Antropologia Social
(LAS – École des Hautes Etudes en Sciences Sociales)

A trajetória de Simone Dreyfus-Gamelon confunde-se com a história da antropologia americanista. No final dos anos 1940, foi aluna de Claude Lévi-Strauss quando ele ainda elaborava as Estruturas elementares do parentesco. Sob esta influência e a partir de pesquisas realizadas na Amazônia brasileira, tornou-se especialista nos sistemas de parentesco e na organização social das sociedades ameríndias das Terras Baixas. Nos anos 1970-80 participou das discussões a respeito da aplicação às chamadas Terras Baixas da América do Sul de modelos “clássicos” criados a partir de contextos etnográficos alheios, notadamente, da África e Oceania. Nessa mesma época, também começou a desenvolver pesquisas de Antropologia histórica sobre a organização e as redes políticas indígenas da região Antilhas-Guianas, tornando-se uma das pioneiras na aplicação do conhecimento antropológico na análise de fontes históricas.

Dreyfus-Gamelon é professora aposentada da cadeira de “Etnologia da América do Sul” da École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), fundadora e primeira diretora do Centre d’Enseignement et de

Recherche en Ethnologie Amérindienne (EREA), grupo de pesquisa ligado ao Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) e ao Laboratoire d’Ethnologie et de Sociologie Comparative (LESC) da Universidade de Paris Ouest-Nanterre La Défense. Além de sua atuação acadêmica, a antropóloga tem também uma forte presença na cena indigenista. Foi co-fundadora e vice-presidente (1979-1999) do braço francês da Survival International e, aos 84 anos de idade, é membro ativa da filial francesa da ONG International World Group for Indigenous Affairs.

Esta entrevista foi realizada em julho de 2007 por Artionka Capiberibe e Oiara Bonilla no apartamento de Simone Dreyfus-Gamelon, em Paris. A entrevista é iniciada sem uma pergunta de abertura porque a antropóloga começou seu relato assim que ligamos os gravadores.

Simone Dreyfus-Gamelon

Escrevi vários artigos sobre as sociedades indígenas das grandes Antilhas, especialmente sobre os Taïno, e das pequenas Antilhas, as quais eram chamadas de Karibs sem ser karib, pois falavam arawak. Publiquei, para os Anais do Congresso dos Americanistas de 1976 (Dreyfus, 1976), um artigo sobre a organização social desses “supostos” Karibs das ilhas, que se chamavam, na verdade, Kalinago ou Kalinago-Kaliponam. Baseei-me amplamente no dicionário *Caraïbe-français* do padre Breton² para compreender o significado das palavras e também para descrever o sistema de parentesco desses grupos. Além disso, esse dicionário prova que não se trata dos Karibs, uma vez que é o dicionário de uma língua arawak. Aliás, ele diz em algum lugar, que estas pessoas não falam a língua daqueles a quem chamamos hoje de Kariña, na Guiana francesa, que são os verdadeiros Karibs, pertencentes à família lingüística karib. Douglas Taylor, um lingüista inglês que tinha vivido durante anos na

Dominica e trabalhado muito com todas as línguas das Antilhas, mostrou que, de acordo com o dicionário do padre Breton, tratava-se mesmo de uma língua arawak e que os Garifuna de Honduras, descendentes dos Kaliponam das Guianas, ainda falam esta língua. São os últimos representantes da língua indígena das pequenas Antilhas de antes da conquista européia.

O que me interessa são as estruturas sociais, as estruturas políticas, os sistemas de parentesco. Comecei a ver que as sociedades das pequenas Antilhas mantinham relações constantes com o Continente. E trabalhei com esse conjunto que constituía, a meu ver, um sistema político que englobava as pequenas Antilhas e a Guiana, ou melhor, as Guianas. Já havia escrito vários artigos sobre o que eram os *so called* Karibs das pequenas Antilhas. Havia feito um trabalho sobre sua organização social (Dreyfus, 1983-1984), a qual era muito voltada para a guerra, apresentando um fenômeno que poderia, de certa forma, ser comparado aos *big men* da Melanésia, ou seja, o de homens que ascendem pela via do prestígio adquirido na guerra e que se tornam líderes no nível do grupo local. Estes *big men* das pequenas Antilhas adquiriam seu prestígio nas expedições de guerra que realizavam no Continente regularmente a cada ano pelo menos.

Em seguida, trabalhei sobre as relações políticas nas Guianas (Dreyfus, 1992). Tinha a intenção, que nunca realizei, de reunir todo esse material em um pequeno volume sobre a constituição dos sistemas políticos, em todo caso, dos do norte da América do Sul.

As Guianas constituem uma ilha – o que se chamou de ilha continental – delimitada pelo Oceano Atlântico e o mar do Caribe, ao norte; o rio Orinoco, a oeste; o canal do Cassiquiare, permitindo a comunicação do sistema do Orinoco com o sistema do rio Amazonas, ao sul; e a leste, a foz do Amazonas. Portanto, é realmente uma terra recortada, cercada de água, no interior da qual as pessoas estavam em intensa co-

municação, por meio de um sistema de redes políticas que era ativado pela guerra, pelas razias e pelas trocas. Não havia antinomia entre a guerra e as trocas.

Lévi-Strauss escreveu um artigo (Lévi-Strauss, 1943), há muito tempo, sobre esse assunto. E esse é um dos raros pontos sobre o qual não estou de acordo com ele. Ele falava sobre a antinomia entre a troca e a guerra. Tentei demonstrar que guerra e comércio estão sempre ligados, que se faz guerra e ao mesmo tempo troca-se, toma-se mulheres, leva-se coisas, bens preciosos.

Trata-se de uma posição totalmente contrária à de Clastres. Nunca concordei com sua visão da “sociedade primitiva”, da “sociedade contra o Estado”. Pode-se discutir sobre a questão do Estado, pois, de fato, o Estado, tal como é definido no Ocidente, não existe nessas regiões. Ele existe nos Andes, existe na Meso-América, mas não existe na Amazônia. Não é porque não há Estado, que essas sociedades são, como ele disse: isoladas, estáticas, fechadas sobre si mesmas. Sua dinâmica foi quebrada pela colonização, pela conquista européia, que não somente tomou terras, mas também introduziu mercadorias, como as ferramentas de ferro, o álcool, do qual os índios tornaram-se de imediato muito demandantes, e isto é evidentemente um elemento destruidor. Há um belo artigo de Alfred Métraux (1959) sobre a introdução das ferramentas de ferro nessas sociedades.

Ora, os europeus chegaram muito cedo nas Guianas – creio que a primeira instalação de um forte militar na região do Essequibo data de 1513 – ocuparam pouco o interior, mas a presença européia na Costa bastou para desmanchar as redes que a uniam ao interior, às ilhas, aos rios etc. Houve mesmo uma espécie de regressão, primeiro, uma conhecida queda demográfica e, depois, o desmantelamento das redes políticas que mantinham a existência dessas sociedades. E isto as reduziu a

esse estado descrito por Clastres, que só se instalou, na verdade, no século XIX, entre o final do XVIII e do XIX. Estabeleceu-se essa estrutura de pequenas aldeias que pouco comunicam umas com as outras, ou ainda, que comunicam com o interior por meio da guerra e dos conflitos, mas sem as vastas redes de trocas que existiam e que se apresentavam um pouco por toda a Amazônia. A idéia de sociedades amazônicas fechadas não resiste a uma análise daquilo que chamo de antropologia histórica. Prefiro chamar de antropologia histórica essa pesquisa que se apóia em documentos históricos, forçosamente coloniais, mas que é decifrada graças aos conhecimentos da antropologia; não é uma história rememorada pelos próprios atores, ao que se poderia então chamar de “etnohistória”.

Gostaríamos de voltar alguns anos na história e conhecer um pouco de sua trajetória pessoal.

Nasci em Paris, assim como minha mãe, minha filha, minha avó e minha bisavó. Meu pai nasceu no leste, em Besançon, na região do Doubs, de pais alsacianos que tinham partido da Alsácia em 1871, por causa da guerra franco-prussiana. Meus quatro avós eram judeus, meus pais também. Eu sou atéia, mas, devido à ocupação alemã, a última, na qual tive de usar a estrela amarela, sempre disse que era de origem judia. Não tenho religião: sou francesa de família judia. Em 1940, durante a guerra, tinha quinze anos. Fui, sem dúvida, marcada por isso e é por este motivo que sempre mantive meu sobrenome de nascença: Dreyfus. Casei-me com uma pessoa que se chamava Gamelon, mas para não esconder esta origem, sempre quis manter o sobrenome Dreyfus.

Como você chegou à antropologia?

Meu pai, que morreu quando eu tinha dez anos, tinha ido várias vezes à Argentina por conta de seus negócios, antes da guerra de 1914 e antes de se casar. Tempos depois, partimos todos para Buenos Aires – sou filha única – onde vivemos um ano e meio, de maio de 1929 a dezembro de 1930. Eu era muito pequena, e lá aprendi espanhol, porque eu ia ao jardim de infância. Minha mãe não queria que eu estudasse. Graças à insistência da diretora da escola, aceitou que eu fosse ao colégio. Assim pude passar no vestibular.

Veio a guerra, a ocupação e a estrela amarela.

Depois da guerra, o governo francês abriu para os jovens... o que eles chamaram de “canteiros de desemprego intelectual”. Os jovens que tinham sido vítimas da guerra podiam entrar em um certo número de estabelecimentos ligados à educação nacional para obter o que se chama hoje de *vacation* ica de grropologia, ou mais especificamente, na etnologia manifestado na produterritde , ou seja, algumas horas de trabalho remuneradas que lhes permitiam continuar estudando.

Havia um “canteiro” no *Musée de l’Homme*. Eu não tinha a menor idéia sobre o Museu, não sabia o que era. Pensei: “por que não?”. E entrei como “desempregada intelectual” no *Musée de l’Homme*. Uma vez dentro, percebi que era a casa da etnologia, sobretudo em 1946. O que era a etnologia? Eu ignorava, mas interessei-me muito. Como eu fazia um certo número de horas de trabalho por semana no departamento de etnomusicologia, tinha a possibilidade de seguir os cursos da licenciatura, que eram dados, naquela época, no *Musée de l’Homme*. Fiquei dez anos no departamento de etnomusicologia e lá obtive a licenciatura em etnomusicologia.

E quem dava os cursos?

Leroi-Gourhan dava cursos de pré-história e tecnologia, áreas afins da arqueologia. A partir de 1948-49, Lévi-Strauss, que acabava de voltar de Nova York, foi nomeado subdiretor do *Musée de l'Homme*. Nessa época o diretor era ainda Paul Rivet.

Lévi-Strauss chegou e começou seus cursos sobre parentesco. Na verdade, seus cursos eram sua tese, *As estruturas elementares do parentesco*. Naquela época, ninguém se interessava pelo parentesco desse jeito. Em 1948, ele defendeu a tese na Sorbonne com uma banca composta de pessoas totalmente incompetentes para compreender o que eram *As estruturas elementares do parentesco*, com exceção do lingüista Emile Benveniste, único capaz de entender o que era uma estrutura.

Lévi-Strauss deu o curso sobre parentesco vários anos seguidos. Seus seminários eram absolutamente arrebatadores. Devo dizer que tenho uma verdadeira veneração por Lévi-Strauss. Acompanhei seus cursos e assim comecei, pouco a pouco, a me inteirar do assunto. Decidi então fazer uma licenciatura em etnologia.

No departamento de etnomusicologia, conheci Alfred Métraux, e simpatizamos um com o outro. Ele era muito amigo do chefe de departamento da época André Schaeffner, um etnomusicólogo. Não lembro direito se fui orientada, se fui eu quem quis, ou se foi o chefe do departamento que me disse para me ocupar dos instrumentos da América do Sul. A idéia da América do Sul me atraía. Acho que, por causa do meu pai e da minha infância, eu tinha um tropismo pela América do Sul.

Quais eram os debates antropológicos naquela época?

Eu diria que havia pouco debate, que se tratava mais de clivagens. Lévi-Strauss ainda não tinha muitos alunos. Ele nunca quis ter uma escola, muito menos adutores, e começou a representar algo quando a tese foi publicada, em 1949. Havia uma forte resistência às teorias estruturalistas de Lévi-Strauss, por parte sobretudo dos africanistas, e encabeçada, na época, por Marcel Griaule et Germaine Dieterlen, que sempre se opuseram radicalmente a Lévi-Strauss, inclusive quando ele trabalhou sobre os mitos, porque eles tinham trabalhado com a mitologia Dogon de uma maneira completamente diferente.

Havia então a escola de Griaule, porque ele tinha discípulos. Havia Lévi-Strauss um pouco só, com alguns jovens pesquisadores atraídos pelo seu método de trabalho, pelo que ele tinha a dizer, primeiro sobre os sistemas de parentesco e, mais tarde, sobre a mitologia. Havia uma terceira escola, que era aliás muito mais arqueológica que etnológica, mas que, em todo caso, considerava-se etnológica, que era a de Leroi-Gourhan. Na verdade, não havia controvérsias e debates, as pessoas se contentavam em se ignorar e em se demolir por meio dos alunos.

Quando você começou a se interessar pelo Brasil?

Um dia, Métraux me disse: “você gostaria de fazer um trabalho de campo na Guatemala, na região dos Maia?”, sempre com a idéia de fazer um trabalho de etnomusicologia, isto é, registrar músicas e cerimônias indígenas. Respondi: “sim, com certeza, preciso me informar um pouco sobre o mundo maia, pois trabalhei mais com a América do Sul do que com a Mesoamérica”.

Estava pronta para partir, isso era em 1954, quando a CIA deu um golpe. Naquela época, a Guatemala era um país democrático, que tinha eleito um presidente social democrata [Jacobo Arbenz Guzmán]. O presidente Arbenz havia decidido nacionalizar as terras da *United Fruits* e redistribuí-las aos camponeses. Os marines desembarcaram na Guatemala, destituíram o presidente e instalaram um governo militar que fez trezentos mil mortos, durante os trinta anos em que ficou no poder.

É claro que desisti de partir. Métraux, que ainda estava na Unesco, viajou para o Brasil e falou de mim para Darcy Ribeiro. Quando voltou, me disse: “Simone, tenho um presente para você”. Eu esperava que fosse um pacote de café, alguma coisa no gênero. Ele me disse: “tenho um convite para que você vá ao Brasil, um convite da seção de estudos do Serviço de Proteção aos Índios” (o SPI) cujo chefe na época era Darcy. “Isso lhe interessa? Você quer? Mas, é completamente diferente, não será no meio camponês, é para ir à Amazônia.” Eu disse: “sim”.

Ao chegar, fui extremamente bem acolhida por Darcy e trabalhei um pouco no Museu do Índio. Fiquei esperando no Rio para poder partir no avião da FAB. Quando cheguei na aldeia Kayapó (Kubenkankren), em 1955, ela tinha sido, como se dizia no Brasil nessa época, *pacificada*, há três anos, enquanto os Gorotire estavam em contato com os brasileiros desde 1936, pelo menos, já que Nimuendaju tinha estado entre eles. Fiquei quase o ano todo com os Kubenkankren. Darcy me havia dito gentilmente: “você tem sorte, porque é um contato verdadeiramente novo em folha” (risos).

Era um campo difícil. Tecnicamente difícil também, pois o equipamento para o registro das músicas era monstruoso, com um gravador imenso que era preciso recarregar. Eu tinha que recolher os cantos, fazer o repertório da música dos Kubenkankren, o que terminei fazendo um pouco, uma vez que consegui fazer um disco. Mas, muito rápido o aparelho quebrou e eu não tinha nenhuma condição de consertá-lo.



Parque indígena do Alto Xingu, 1955.
Simone Dreyfus e uma mãe Waura. Foto: René Fuerst.



Parque indígena do Alto Xingu, 1955.
Com uma jovem Yawalapiti. Foto: René Fuerst.



Aldeia Kubenkranken, Cachoeira da Fumaça, 1955.
Jovens Kayapó. Foto: Simone Dreyfus.



Mulheres Kayapó Kubenkranken, 1955.

Foto: Simone Dreyfus.



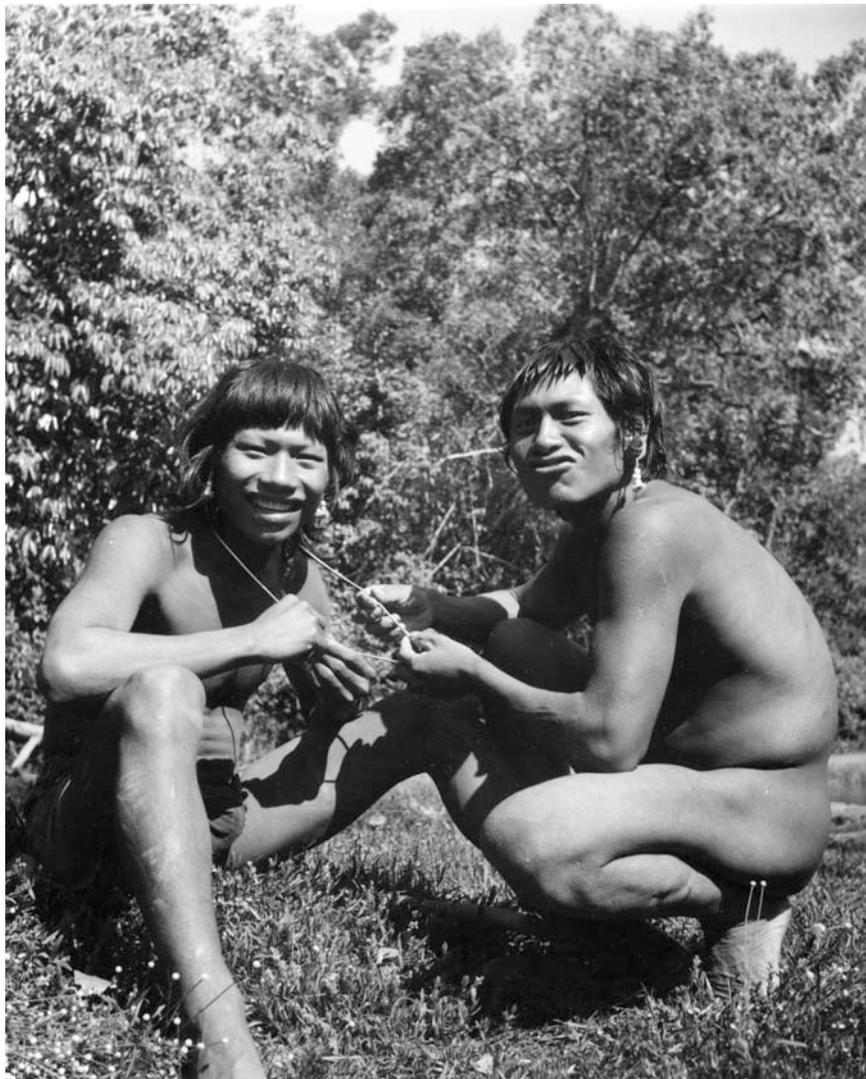
Pesca de Timbó. Aldeia Kubenkranken, 1955.

Foto: Simone Dreyfus.



Aldeia Kubenkranken, ritual do Bep, 1955.

Foto: Simone Dreyfus.



Jovens Kayapó, 1955.
Foto: Simone Dreyfus.

Eu parti para o Brasil estando ainda no departamento de etnomusicologia do *Musée de l'Homme* e quando voltei iniciei uma tese em etnologia, sob orientação de Lévi-Strauss. Apresentei minha candidatura ao CNRS para passar de quadro técnico a pesquisador. Quando me tornei pesquisadora, com uma tese a ser escrita, saí do departamento de etnomusicologia e passei a fazer parte do Laboratório de Antropologia Social de Lévi-Strauss.

Trouxe documentos sonoros dos Kayapó e também do Alto Xingu. Depois de meses nos Kayapó, um dia, Darcy me comunicou por uma cartinha enviada pelo avião da FAB que eu podia tirar “férias”. Ele sabia que tinha sido duro, que eu tinha passado muita fome, porque os Kayapó estavam no período de transição entre a estação seca e a estação chuvosa. Tinham pouca comida e estava fora de questão que eu comesse o que eles produziam. Estando minhas reservas esgotadas, fui alimentada à base de *castanha*, graças aos Kayapó, que me traziam todos os dias grandes quantidades!

Reuni minhas coisas e esperei que o avião chegasse. Ele me levou ao *Posto Vasconcelos*, dos irmãos Villas Bôas, no Alto Xingu. Eles foram bem menos acolhedores que os Kayapó! Não gostaram nada de ver chegar uma mulher, eram provavelmente bastante misóginos, não sei. Mas, era um outro mundo. Era um verdadeiro *Posto Indígena*, havia conforto e tudo que é necessário para comer.

Fiquei lá talvez um mês, gravei cantos das mulheres Yawalapiti, rodei um pouco pelas aldeias, visitei os Kamaiurá, os Waura, os Kuikuru. As aldeias do Alto Xingu não se pareciam em nada às aldeias kayapó. Era completamente outro universo, de fato tratava-se de férias. Depois, voltei para o Rio.

E como você passou dos Kayapó e do Alto Xingu à Bahia?

Eu tinha um amigo aqui na França, um grande amigo de Métraux. Era Pierre Verger, que eu conhecia do *Musée de l'Homme*. Quando estava no Rio, escrevi-lhe dizendo que gostaria muito de ir à Bahia e que eu tinha um enorme aparelho, completamente inadequado, que poderia servir para alguma coisa, se ele achava que eu poderia fazer algumas gravações de Candomblé. Ele respondeu gentilmente, dizendo: “sim, vou apresentá-la ao meu candomblé”, no qual era *babalaô*, “eis o nome das pessoas que você deve procurar ao chegar à Bahia”. Pensei: “não posso perder isso”.

Tomei um barco no Rio para Salvador. Havia escrito aos amigos de Verger, todos brasileiros brancos, mas membros do candomblé, que não era nada turístico, aliás era fechado aos turistas. Quando cheguei a Salvador, um jovem me apresentou, dizendo que eu havia sido enviada por Verger e, durante três noites, pude fazer o registro de um candomblé. Na terceira noite, *a Mãe de Santo* disse: “acabou, você não pode mais gravar, porque os espíritos não querem mais”. Fiz portanto um registro parcial deste candomblé. Gravei também músicas dos pescadores na praia, e de capoeira nas ruas. Elas foram editadas e gravadas em discos pelo *Musée de l'Homme*, assim como os cantos kayapó e os do alto Xingu. Depois da Bahia, tomei um barco de volta para a Europa.

*Mais tarde, você foi fazer pesquisa entre os Palikur.
Como foi essa experiência de campo em relação às anteriores?*

A Guiana francesa é bem diferente, social e politicamente, da Amazônia brasileira. Mesmo que os Palikur, no começo dos anos 1980, estivessem no baixo Oiapoque e em sua foz, eles faziam idas e vindas frequentes ao

Amapá, onde vivia a maior parte da etnia, e, portanto, seus parentes. Assim, fui também ao Amapá, conhecer os habitantes da savana alagada do outro lado da fronteira. Os Palikur tinham um grande problema em relação aos direitos não reconhecidos sobre as terras que ocupavam do lado guianense, principalmente na cidade de Saint Georges de l'Oyapock. Por outro lado, eles tinham pouco contato com os outros Ameríndios do alto Oiapoque, os Wajyāpi e os Teko (Emerillon). Interessei-me, particularmente, pelo seu espaço social, seus laços de um lado a outro do rio e da fronteira. Isso gerou um artigo publicado no livro em homenagem a Georges Condominas (Dreyfus, 1981).

*Três temas se destacam em sua produção bibliográfica:
a musicologia, o parentesco e a história.
Como você passou de um tema a outro?*

A musicologia, eu abandonei, porque quando estava nos Kayapó, com aquele material inadequado que me impediu de avançar nas gravações, tive fatalmente que me voltar para uma pesquisa mais etnográfica que musicológica. Isto me agradou, e quando voltei decidi trabalhar somente com a etnologia e sobre o tema do parentesco. Por isso saí do departamento e entrei no CNRS, onde pedi um outro posto e me envolvi com o laboratório de Lévi-Strauss.

*E como você passou a se interessar pela história e pela política?
Isso já estava presente no seu interesse pelo parentesco?*

Trata-se de uma razão mais pessoal e de foro privado. Quando fui para os Kubenkankren, já tinha uma filha, depois tive um filho e comecei a

achar que não poderia levar uma vida de pesquisadora de campo. Casei-me duas vezes, e eu não queria ficar todo tempo ausente. Meu marido não era etnólogo. Cheguei à conclusão que deveria procurar uma forma de trabalho que não me impusesse longas temporadas no campo.

Foi assim que me voltei para a história e para os documentos do período colonial e descobri que havia materiais muito interessantes. Dada a importância da colonização britânica nas Guianas, fui para a Inglaterra onde fui hospedada por Joanna Overing, para trabalhar na *British Library* e em Oxford. Os documentos holandeses, também muito importantes, tinham sido traduzidos para o inglês e publicados sob a forma de arquivos. A análise desses documentos me pareceu trazer algo de novo sobre as sociedades amazônicas. Descobri que a hierarquia nas sociedades do interior das Guianas, estava ligada às trocas entre grupos e à guerra, e a existência das redes de comunicação que contradiziam o dito “atomismo” das sociedades guianesas.

Você acha que sua passagem pelo Brasil suscitou questões teóricas importantes ao longo de sua carreira?

Muito importantes. Sou contemporânea de Pierre Clastres, e ele tinha uma grande influência, em particular sobre os estudantes. Seu lado iconoclasta, um pouco provocador, agradava muito, sobretudo na onda pós-1968. Eu tinha a impressão de que algo não se ajustava às sociedades amazônicas. Tenho uma vocação reservada de historiadora, se eu tivesse que recomendar minha vida, seria historiadora. A história existe, já, a consciência histórica, o que Claude Lefort chamou de grau de historicidade, não existe em muitas sociedades. A história é uma sucessão de eventos que marcam as sociedades – sem que elas os conceituem, por

vezes – que marcam as relações das sociedades entre si, mesmo na Amazônia. Depois, vieram os trabalhos de Anna Roosevelt, dos arqueólogos, que mostraram que houve, antigamente, formações muito mais importantes ao longo das margens do Amazonas do que as que víamos hoje. As populações deviam ter sido provavelmente empurradas das margens, da *várzea*, para o interior. Não acho que possa haver sociedades no mundo que tenham escapado a esse movimento, que é o movimento da vida. As sociedades estão vivas e onde há vida, há movimento.

O que a fez refletir sobre as questões do parentesco antes de passar para a história e a política?

Métraux, junto com o antropólogo africanista Claude Tardits (1921-2007), criou, na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS), um centro de formação à pesquisa para antropólogos (o FRA), a partir do modelo anglo-saxão, com um curso sobre política, um sobre parentesco, um sobre economia, um sobre religião, um sobre teorias antropológicas. Era um curso intensivo, distribuído em dois anos, para os estudantes com licenciatura. Logo eles me convidaram a dar um curso nesse centro de formação. Antes de mim, haviam convidado L. Dumont. O pequeno livro (Dumont, 1971) sobre o parentesco, são seus cursos nesse centro da *École des Hautes Études*.

Isso foi em 1965-66, 66-67. Antes, eu tinha deixado o CNRS por um posto na Sorbonne, onde era assistente de Roger Bastide. Ele não se interessava pelo parentesco e me disse que gostaria que eu me ocupasse desta parte. Foi o que fiz, usando obviamente Lévi-Strauss, mas ainda não Dumont, pois isso foi pouco antes de seu livro³. Foi, portanto, pela necessidade do ensino que eu mergulhei realmente no parentesco e nos

trabalhos dos outros sobre o tema, sobretudo nos escritos dos anglosaxões, pois os franceses não tinham dito nada sobre esse assunto, com exceção de Lévi-Strauss.

Não fiquei muito tempo na Sorbonne, porque houve maio de 1968 – no qual participei bastante. Naquele momento, foi criado o departamento de Etnologia de Nanterre, com uma formação forte no campo das teorias antropológicas. Bastide fez um pouco disso, porém na área da Filosofia, que a princípio era seu campo. Era, então, o primeiro departamento de Etnologia criado na França seguindo um modelo mais inglês que americano. Fora criado por Eric de Dampierre e Daniel de Coppet que me pediram que desse um curso sobre parentesco. Fiquei em Nanterre por três anos, até que Fernand Braudel – presidente da *École*, que na época ainda era chamada de VI seção⁴ – pediu-me que me ocupasse, em tempo integral, do centro de formação [FRA]. Aceitei, mas isso significava deixar Nanterre e entrar completamente na *École*. Candidatei-me, fui escolhida e passei a me ocupar desta formação à pesquisa e, então, realmente trabalhei muito sobre teoria do parentesco. Depois de três, quatro anos na *École*, pensei em solicitar a criação de um seminário americanista, onde se formariam alunos ao americanismo. A idéia foi aceita e criei o seminário, em 1973 ou 1974. O seminário funcionou bem. Entre meus alunos, havia o casal Descola [Philippe Descola e Anne-Christine Taylor], e muitos outros que hoje são pesquisadores do CNRS, como Jean-Pierre Chaumeil. Havia, é claro, o Laboratório de Lévi-Strauss que formava americanistas, mas não existia uma estrutura de pesquisa americanista. Então pensei em criar, a partir do meu seminário, um grupo de pesquisa CNRS, com os meios que um grupo de pesquisa tem para trabalhar. Assim, nasceu o grupo de pesquisa em etnologia ameríndia (EREA) que foi, durante muito tempo, uma equipe associada CNRS e EHESS.

No final do seu artigo (Dreyfus, 1993), do número especial da L'Homme dedicado à Amazônia, você se demarca da posição de Viveiros de Castro sobre a questão do casamento patrilateral. Ele sugere, em um artigo de um número anterior da mesma revista (Viveiros de Castro, 1993), que seria preciso considerar o casamento patrilateral como um princípio estrutural dos sistemas semi-complexos, uma vez que ele introduz a temporalidade da repetição dos casamentos.

É verdade que o casamento patrilateral supõe uma inversão. Não fui eu quem a descobriu, mas Lévi-Strauss nas *Estruturas elementares do parentesco*. A temporalidade existe nos casamentos patrilineares e nos bilaterais também, e quem mostrou isso parece-me que foi Dumont.

O que me fez refletir e escrever esse artigo, foi que Dumont trabalhou na Índia com sociedades unilineares e de linhagens. Para ele os sistemas dravidianos – ele nunca disse, em lugar algum, que isso só poderia funcionar nesse contexto – eram sistemas ligados à estrutura linhageira da sociedade. Porém, as sociedades cognáticas, das quais a Amazônia nos dá inúmeros exemplos, mostravam que o sistema dravidiano não está ligado à estrutura de linhagem, que a estrutura do sistema dravidiano está ligada à bipartição. Também nesse ponto afasto-me um pouco de Eduardo Viveiros de Castro, que fala do terceiro incluído. Talvez ele tenha razão, mas o que quero dizer é que isso parece estar essencialmente ligado a uma estrutura binária da sociedade, por isso, o sistema dravidiano não me parece vinculado à estrutura linhageira e a este tipo de temporalidade. Foi neste momento que eu produzi um trabalho geral sobre as sociedades guianesas, as quais me forneceram muito material, pois são todas sociedades dravidianas.

Quando você fala da bipartição está se referindo à divisão entre afins e consangüíneos?

Aos afins, aos consangüíneos e a uma coisa que é muito visível na Amazônia, que é a transformação dos afins em consangüíneos e dos consangüíneos em afins. Há reversibilidade da relação na duração e no espaço. É uma questão de afastamento local, não genealógico. Não há profundidade genealógica nas sociedades amazônicas. É por isso que a dimensão do grupo local, da residência, é uma dimensão capital.

Você insiste muito sobre a inexistência de fronteiras entre a endogamia e a exogamia.

Neste ponto, minha hipótese é que os grupos locais na Amazônia desempenham o mesmo papel funcional que as linhagens na Índia. Porque as trocas se dão em função da uxorilocalidade. A regra de residência é um elemento estrutural fundamental nos sistemas dravidianos cognáticos, e que não parece fundamental nos sistemas dravidianos de linhagens. Creio que, até então, essa dimensão local não tinha sido bem observada nos estudos dos sistemas Amazônicos.

No texto da revista Antropológica (Dreyfus, 1983-1984), você demonstra a existência de uma conexão estreita entre as trocas matrimoniais e os regimes políticos em diferentes povos da Guiana ocidental. Essa idéia já aparecera quando você se debruçava sobre o parentesco, principalmente o dos Jê?

Não, porque não estudei tão bem e tão profundamente o sistema social jê. No plano do parentesco, são sistemas omaha, o que não quer dizer apenas que eles têm uma nomenclatura extremamente complicada, mas que toda a articulação da sociedade por meio dos casamentos e das alianças, as classificações de parentes, são completamente diferentes dos sistemas dravidianos recorrentes nas Guianas, que são, na terminologia lévi-straussiana, estruturas elementares de aliança. Os sistemas omaha (comuns aos Jê do norte) são estruturas semi-complexas (veja-se os trabalhos de Françoise Héritier sobre o tema). Além disso, os Kayapó são guerreiros que guerreavam contra grupos algumas vezes muito afastados, e que se cindiam continuamente, sem apresentar uma política de trocas matrimoniais entre grupos. Tomava-se mulheres, mas estas mulheres não tinham um estatuto equivalente ao das esposas.

Se você não tivesse se dedicado anteriormente ao parentesco, talvez sua análise da história e das redes nas Guianas não tivesse levado ao tipo de reflexão que você produziu?

Sim, o fato de ter compreendido, ou achado que tinha compreendido, que a regra de residência é um elemento estruturante fundamental do sistema, provavelmente me fez pensar sobre o que se passava, de fato, nas relações entre os grupos locais, tanto entre os grupos próximos, quanto entre os distantes, e, em todo caso, entre os grupos onde se estabeleciam alianças. O sistema de parentesco e o sistema político não podiam então ser dissociados. Pode-se estudá-los separadamente, mas dificilmente pode-se dissociá-los em seu funcionamento.

Através dessa idéia de redes de troca, você se diferencia de Pierre Clastres, mas também de Peter Rivière e de Joanna Overing.

Joanna Overing viu as coisas a partir de uma sociedade endogâmica, isso é muito importante. Os Piaroa são uma população das Guianas, mas eles estão numa posição extraterritorial em relação aos povos localizados entre o Orinoco e o Essequibo. Ela conseguiu extrair um modelo de funcionamento de um sistema cognático fechado sobre si mesmo e que funcionava perfeitamente neste fechamento. Ela não tratou o problema em termos políticos ou em termos de relações inter-grupos, pois, ao estudar o parentesco Piaroa, ela se manteve no interior de um grupo.

No artigo publicado na *l'Homme* (Dreyfus, 1992), tinha estendido isso para além das Guianas, para o Xingu, por exemplo. Para mim, o alto Xingu parecia ser um excelente exemplo de uma sociedade multilíngüe, assentada em inter-casamentos, um pouco como o que vemos nas Guianas, com características diferentes porque existe esse aspecto de mosaico lingüístico e o fechamento geográfico. O Alto Xingu era isolado, fechado, enquanto a Guiana sempre esteve aberta. É impossível que isso não tenha influenciado a dinâmica das sociedades.

Alguns autores disseram que o Alto Xingu era uma sociedade, mas eles não tiraram disso nenhum tipo de conclusão. Disseram: “é uma sociedade, mas vamos estudar os Kamaiurá, vamos estudar os Waurá, vamos estudar os Kuikuro”. Assim continuaram a considerá-las como sociedades diferentes que estavam lado a lado. Mas são muito mais que isso! Elas são, ou eram, inter-comunicantes nos planos político, matrimonial, no plano das relações sociais em geral. É preciso tratar isso como um conjunto multilíngüe e mais do que isso. O que querem dizer esses rituais em comum? O Kuarup, todos os grandes rituais do Alto Xingu, as magníficas sessões de luta, “huka huka”? Além disso, na época, eles

próprios diziam que eram uma sociedade, uma vez que se pareciam. Tinham os mesmos adornos, as mesmas pinturas. Deste ponto de vista, era extraordinário, muito mais visível que na Guiana.

Reencontramos isso em outros conjuntos etnográficos?

Muitas regiões amazônicas poderiam ser citadas aqui, provavelmente de um ponto de vista histórico, pois não tenho certeza que isso continue a funcionar assim. Mas, o Vaupés, o médio Amazonas (o Solimões), o alto Amazonas (o Marañon), todas as sociedades arawak do piemonte andino formavam conjuntos parecidos. Além disso, se não me engano, estas últimas têm sistemas de parentesco dravidianos e são sociedades matrilocais, como as guianesas, onde a residência deve ser um fator estruturante muito importante. É possível que nas sociedades atuais seja mais difícil de se distinguir isso, pois imagino que muitas se transformaram profundamente.

Eu me baseei muito nos arquivos. Ouvi muito dizer que: “os arquivos não falam nada de etnologia, são escritos por militares, padres, viajantes, como Coudreau para a Guiana francesa. O que diz Von den Steinen sobre o alto Xingu, o que se pode aproveitar disso?”. Tomo o exemplo dos arquivos holandeses que foram traduzidos e publicados pelos ingleses. Usei particularmente os documentos de um governador holandês [Laurens Storm Van Gravesande] da República da Guiana. Com sua linguagem e sua visão de mundo, as de um governador holandês, ele conta coisas que, se tomadas ao pé da letra, não nos dizem muito sobre as sociedades indígenas. Mas, é possível decodificar os dados, podemos concluir algo a respeito das sociedades das quais ele fala, porque temos conhecimento antropológico. Entendemos do que se trata quando nos falam de um tipo de relação, como a de aliança, mesmo

que não esteja expressado em termos antropológicos. Foi lendo essa literatura colonial, nada antropológica, que pude encontrar as redes políticas no século XVII.

Você realizou avaliações científicas de impacto socioambiental na Amazônia. Qual a importância do olhar do antropólogo nessas questões políticas? O que a levou a se engajar na política indigenista?

Essa é uma inquietude que eu sempre tive, porque sempre fui politicamente engajada. Sofri discriminação por ser de origem judia e fui sensível a isso durante toda a minha vida.

Os índios da América, e talvez ainda mais os da América do Norte, foram vítimas de uma abominação do Ocidente. Dito isto, outros também fizeram coisas abomináveis, como a China e o Japão na Ásia, ninguém é isento. Mas sou ocidental, francesa, presto contas daquilo que é feito em meu nome.

Em 1979, Elf Aquitaine decidiu fazer prospecções no território dos Sateré-Maué, que estão localizados no rio Andira, um sub-afluente do Amazonas, sem pedir-lhes permissão, uma vez que tinha a da Funai e a da Petrobrás. Fizeram prospecções sísmicas, operação que consiste em fazer picadas na floresta, enterrar bastões de dinamite nas picadas limpas, que, conectados a máquinas registradoras, ao explodirem, revelam se há petróleo ou não. Tinham também aberto grandes clareiras na floresta para aterrissagem de helicópteros. Para isso, recrutaram trabalhadores que vinham, talvez, do Nordeste. Portanto, eram pessoas muito mal preparadas para o contato com os índios, que estavam nos seus acampamentos bem próximos às aldeias, e onde a *cachaça* e os vídeos pornô circulavam sem restrições. Além disso, eles achavam mais rápido

pescar com a dinamite. Resultado, não havia mais peixe, não havia mais caça, não se podia fazer *roça* etc.

É claro que os Sateré se revoltaram, procuraram o Centro de Trabalho Indigenista [CTI] de São Paulo, do qual Sylvia Caiuby Novaes – uma grande amiga minha – era na época militante, ou dirigente. E Manuela Carneiro da Cunha, que eu conhecia bem, convidou-me para fazer uma avaliação dos estragos. Aceitei de pronto. Não havia problema, exceto que o governo francês disse: “não se toca na Elf Aquitaine”. Era a companhia petrolífera do Estado francês. E, durante dois anos a recusa foi categórica.

Nesse período, eu era diretora de estudos na *École* e diretora do EREA. Então, tanto o CNRS, enquanto sede dirigente do EREA, quanto a presidência da *École*, receberam ordens do governo para não me deixar partir. Calhou que naquela época, por um período bem curto, tinha-se reunido – o que não era uma grande idéia – os Ministérios da Indústria e da Pesquisa, ou seja, Elf Aquitaine e CNRS dependiam do mesmo Ministério, e o ministro era Laurent Fabius (risos).

Em 1981, o governo socialista decidiu fazer um colóquio sobre a pesquisa francesa na América Latina. Manuela Carneiro da Cunha veio então a Paris e aproveitou para ir ter com Maurice Godelier – que, na época, era diretor de estudos na *École* e diretor do “Departamento de Ciências do Homem e da Sociedade” do CNRS. No encontro, Manuela lhe perguntou: “Que história é essa? Convidamos Simone e ela não pode vir porque lhe recusam a ordem de missão, a passagem etc.” Nessa época, havia negociações entre o CNPq e o CNRS para acordos de parcerias, era um pouco por isso que esse colóquio estava sendo feito.

Dois anos depois, finalmente, me deram uma passagem, quase que clandestinamente, dizendo: “você não terá financiamento, apenas um bilhete de avião, e não pode, em hipótese alguma, prevalecer-se de pertencer ao CNRS e à *École*, sua viagem é a título puramente individual”.

Nessa época, havia uma linha da Air France que fazia Paris-Caiena-Manaus-Lima. Isso foi uma grande sorte, porque eu peguei o avião Paris-Manaus e não avisamos nem a Funai, nem a Embaixada da França, que tinha ordens muito estritas a meu respeito. Avisei apenas Manuela, Sylvia Caiuby e Sônia Lorenz, que me esperava no aeroporto de Manaus, de onde seguimos direto para os Sateré. Sônia era fotógrafa e, junto com ela, percorremos a região fotografando todos os lugares que tinham sido desmatados, as picadas na mata etc. Fiz uma pesquisa nas aldeias e os Sateré me explicaram tudo o que estava acontecendo.

A Elf ainda estava lá?

Estavam! Mas tinham parado as prospecções, porque não haviam encontrado nada. Havia ainda um outro aspecto: a madeira cortada nas picadas tinha sido toda vendida. Não era qualquer madeira, era madeira boa! Assim, quando saí dos Sateré com a Sônia, fomos à Manaus. Tinha um levantamento qualitativo das madeiras, mas não quantitativo, infelizmente. Lá, percorremos as madeiras para avaliar as perdas que isso representava.

Depois, fui para São Paulo, à casa de Manuela. Liguei para a Embaixada da França e marquei um encontro com o embaixador, que era muito gentil e que me falou unicamente da vinda ao Brasil de Lévi-Strauss e Braudel para os 50 anos da USP. Não consegui falar uma única palavra sobre os Sateré e a Elf. Mas, antes disso, ainda em Manaus, tinha sido contatada pela televisão local que fizera uma entrevista e uma pequena matéria sobre a questão dos Sateré, retomada nos jornais impressos. Em seguida, veio o artigo de Dalmo Dallari no “Estado de São Paulo”.

Ainda em São Paulo recebo um telefonema de Godelier, que me diz: “Parece que você anda fazendo escândalo no Brasil, mas o que é isso?”

Volte imediatamente ou eu vou te destituir!”. Eu lhe respondo: “Como? Você não tem poder para isso, de todo modo, tenho um encontro na Braselfa no Rio e só volto depois desse encontro.” E desligo o telefone.

Fui à Braselfa, que era uma sociedades de direito brasileiro criada pela Elf Aquitaine para poder fazer as prospecções. A conversa com os diretores da empresa não foi nada bem, resumindo, foi um tiro n’água.

Logo depois, voltei para a França, estava muito mal, fui hospitalizada, operada de quatro hérnias de disco e fiz uma curetagem do canal medular! Fiquei três meses deitada sem condições de fazer meu relatório imediatamente. Pensaram que eu não faria o relatório e que desistiria. Assim que pude, rabiscava o relatório à mão e Bonnie Chaumeil o transcrevia à máquina, aos poucos.

Enviei esse relatório à Braselfa, é claro, à ABA, aos meus amigos brasileiros, à Embaixada da França, ao Ministério, ao CNRS e ao presidente mundial da Elf Aquitaine. Fui bem recebida na sede da Elf Aquitaine em Paris, cheguei com minhas muletas, e um dos diretores me disse: “veja você, eu não sabia em que consistia o trabalho dos etnólogos e agora eu sei”. E, as negociações começaram entre os Sateré Maué e a Elf Aquitaine.

Então não foi um tiro n’água.

Não. Houve uma negociação um pouco áspera, os índios não conseguiram tudo o que solicitavam, mas conseguiram muito mais do que a Elf Aquitaine estava disposta a dar no começo. É isso, este é o aspecto político.

Tenho que acrescentar uma coisa nessa história da Elf. Quando houve o telefonema de Godelier na casa de Manuela, ela ouviu tudo o que eu dizia e, depois, eu lhe contei o que ele me havia dito. Manuela rela-

tou isso a Gilberto Velho, que, na época, era o presidente da ABA, e Gilberto disse a ela que quando eu fosse ao Rio, fosse vê-lo. Foi o que fiz. Ele me entregou uma carta de duas páginas e disse: “Eis aqui a carta que mando a Godelier. Se ele a aborrecer, vamos interromper as negociações entre o CNPq e o CNRS.” E ele fez uma carta absolutamente terrível, falando da deontologia de um antropólogo. Os brasileiros estiveram muito bem nessa história.

Para concluir, você poderia nos dizer como concebe o futuro da antropologia americanista e do estruturalismo?

Vasta e difícil questão. Primeiro, porque me distanciei muito, não apenas depois de aposentar, mas também ao envelhecer, pois sou suficientemente velha para ter vontade de descanso. Logo, não estou mais por dentro e, não estando mais por dentro, não seria muito honesto de minha parte prever um futuro e ter uma opinião sobre as orientações atuais da antropologia.

Quais seriam os conselhos que você daria hoje a um jovem estudante prestes a começar um estudo de etnologia e a fazer um campo?

A antropologia é uma disciplina baseada na erudição, no conhecimento acumulado pela disciplina e, é claro, na prática de campo. Por isso, aconselharia este jovem a formar-se profundamente na história da disciplina e de suas aquisições.

Tenho a impressão de que a antropologia que conheci, e cujo objetivo era o de entender o funcionamento das sociedades, mudou bastante.

Lembro-me sempre de uma frase de Claude Lévi-Strauss, acho que na *Antropologia estrutural*: “a antropologia é a busca das propriedades universais da vida social” e a busca dessas propriedades universais só pode ser levada a cabo graças à dimensão comparativa, ou seja, graças à consideração de sociedades de tipos diferentes. Não se deve pensar que, com a globalização, haja apenas um tipo de sociedade. Faz parte da vida das sociedades desenvolver-se de modos diferentes.

Penso que a antropologia é efetivamente isso: buscar as propriedades gerais da vida social, entender o que é uma sociedade. O parentesco é muito fértil nesse domínio. Não se pode compreendê-lo se o conhecermos apenas em uma sociedade. Vejam o parentesco na França, acredita-se que seja algo que exprima fatos da natureza, quando é totalmente cultural e artificial. E as diferentes modalidades de construção de sistemas de parentesco são entendidas através da diferença das sociedades. Então, tenho a impressão que atualmente a antropologia é muito mais filosófica; que um certo pós-modernismo, que dá bastante medo, apoderou-se um pouco da disciplina e, como resultado, afastou do estudo do funcionamento das sociedades, o que me parece ser verdadeiramente seu objeto.

Gostaria também de responder ao outro aspecto da questão de vocês, sobre o estruturalismo. O estruturalismo está num momento de manifesta depreciação. Não sei se podemos falar em declínio, mas com certeza, depreciação. Portanto, acho que há muitos mal-entendidos sobre isso. Primeiro, porque o estruturalismo tal como Lévi-Strauss o praticou é um método de análise e não outra coisa. Ele sempre se defendeu veementemente de que fosse uma filosofia. Em segundo lugar, porque o estruturalismo como método não se aplica ao conjunto dos fenômenos sociais. Tentou-se colocar o estruturalismo em tudo, inclusive na literatura, a partir de Roland Barthes, de Foucault etc. Eles têm direito de chamar o que fazem de estruturalismo, mas isso não tem nada a ver com

o que Lévi-Strauss fez na área do parentesco, dos mitos, e nem com o que, provavelmente, pode-se fazer no domínio político. É um método de apreensão de certos fenômenos que têm uma recorrência, dentre os quais se pode detectar invariantes, e que respondem também a uma lógica da ordem do inconsciente.

Logo, acho que o estruturalismo de Lévi-Strauss é sempre um excelente método de trabalho, mas ele não é onipotente.

*Como você vê o futuro dos Ameríndios
e o papel que os antropólogos podem desempenhar nele?*

Sobre o futuro dos Ameríndios, não tenho uma resposta precisa. Nos anos 1980, no Brasil, houve uma tentativa de criar associações que agissem politicamente etc. Esse é o futuro das sociedades ameríndias e indígenas de todo o mundo: defenderem a si próprias por meio das associações, através das organizações, que devem ser fortalecidas. E, evidentemente, isto supõe que, de uma certa maneira, essas sociedades saibam comunicar com sociedades como a nossa. Com certeza isso supõe transformações em suas relações com outras sociedades, e mesmo em suas estruturas sociais. Por exemplo, não há sociedade humana hoje que não esteja confrontada ao mercado. Ora, estar confrontado com o mercado quer dizer, ser capaz de vender se se quer comprar. Comprar quer dizer, ser obrigado a comprar o que não se produz. Comprar, logo, vender. Isto é, produzir para vender. Senão sobra apenas o assistencialismo, que é um horror e não se deve, de jeito nenhum, orientar-se para esse tipo de sistema.

Portanto, isto supõe transformações e uma capacidade de auto-organização por parte das sociedades indígenas, supõe que possam comunicar, em todos os sentidos do termo. No caso do Brasil, supõe também o

bilingüismo. Sou a favor de uma educação bilíngüe, para que sejam preservadas suas línguas, é claro, mas para que eles sejam capazes de falar e de se defender, pois precisam poder exprimir-se em português, se não, não se defenderão nunca.

Existem organizações indígenas pelo mundo afora, assim como organizações internacionais, ONGs, que as amparam, que as apóiam, que são solidárias. A própria ONU produziu, em 2007, uma Declaração sobre os direitos dos povos autóctones. Faço parte de uma organização assim, sua sede é em Copenhague. Trata-se da IWGIA, *International World Group for Indigenous Affairs*, cuja filial francesa chama-se GITPa, *Groupe International de Travail pour les Populations autochtones*. Entre os autóctones francófonos, o termo autóctone é preferido ao termo *indigène*, por causa da colonização. Esta ONG publica uma revista trimestral que se chama *Asuntos Indígenas*, em espanhol, e *Indigenous Affairs*, em inglês, e nós traduzimos uma parte dessas publicações, destinando-as aos autóctones francófonos. É uma coleção de volumes que se chama “Questões Autóctones”. O volume que vamos publicar agora concerne à exploração de gás e petróleo no meio indígena. Essa é minha maneira de manter um vínculo com a etnologia, já que é preciso ter algum conhecimento etnológico para se ocupar desse tipo de problema.

Transcrição e edição: Artionka Capiberibe e Oiara Bonilla

Tradução para o português: Artionka Capiberibe

Revisão da tradução: Oiara Bonilla



Simone Dreyfus em seu apartamento.
Paris, abril de 2009. Foto: Bonnie Chaumeil.

Notas

- ¹ Agradecemos à Lygia Maria Sigaud (*in memoriam*) por sua leitura cuidadosa e pela ajuda na edição desta entrevista, à Bonnie Chaumeil pelo socorro que nos deu na digitalização das fotos e a René Fuerst por autorizar a publicação de suas fotos. À Capes agradecemos pela bolsa PDEE que possibilitou a realização da entrevista em Paris.
- ² Padre Raymond Breton, dominicano francês que foi para a Guadeloupe em 1635, morou lá durante vinte anos e escreveu um dicionário sobre a língua dos chamados Caribes insulares: Breton (1665).
- ³ Referência a Dumont (1971).
- ⁴ A *École Pratique de Hautes Études* foi criada no final do século XIX, era dividida em cinco seções, uma sexta, a de Ciências Econômicas e Sociais, foi criada em 1947. Em 1975, a sexta seção ganhou autonomia e se separou da *École Pratique* tornando-se a *École des Hautes Études en Sciences Sociales*.

Bibliografia

BRETON, P. Raymond

1665 *Dictionnaire caraïbe-français*, G. Bouquet, Auxerre, reeditado em 1999 pelo IRD-Karthala sob a responsabilidade de Marina Besada Paisa (CELIA).

DREYFUS, Simone

1976 “Territoire et résidence chez les caraïbes insulaires au XVII^{ème} siècle”, in *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*, vol. II, Paris, pp. 35-42.

1981 “Le Peuple de la rivière du milieu. Esquisse pour l’étude de l’espace social palikur”, *Orients*, Sudestasië/Privat: 301-313.

1983-1984 “Historical and political anthropological inter-connections : the multilinguistic indigenous polity of the ‘Carib’ Islands and Mainland Coast from the 16th to the 18th Century”, in BUTT COLSON, A. & HEINEN, D. (eds.), *Antropologica: Themes in Political Organization: The Caribs and their Neighbours*, vol. 59-62, pp. 39-55.

1992 “Les Réseaux politiques indigènes en Guyane occidentale et leurs transformation aux XVII^e et XVIII^e siècles”, *L’Homme*, vol. 32(122-124): 75-98, avr.-déc.

ENTREVISTA. SIMONE DREYFUS E A ANTROPOLOGIA...

1993 "Systèmes dravidiens à filiation cognatique en Amazonie", *L'Homme*, vol. 126-128: 121-140.

DUMONT, Louis

1971 *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale: groupes de filiation et alliance de mariage*, Paris, Mouton.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1943 "Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud", *Renaissance*, vol. 1(1-2): 122-139.

MÉTRAUX, Alfred

1959 "La révolution de la hache", *Diogène*, Paris, vol. 25: 32-45, janv.-mars.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1993 "Structures, régimes et stratégies", *L'Homme*, vol. 125: 117-137.