

ETNICIDADE E MUDANÇA CULTURAL

MARIA SYLVIA PORTO ALEGRE*

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo discutir a emergência política de grupos étnicos no contexto das mudanças culturais contemporâneas. Trata, especificamente, da problemática dos povos indígenas no Brasil e das novas formas de mobilização e organização na defesa dos seus interesses. A preocupação básica do texto é reavaliar as teorias do contato, para pensar as formas atuais de etnicidade em situações descritas como "pós-coloniais".

*Professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFC.

Presenciamos hoje, no mundo todo, o engajamento crescente de grupos étnicos em processos de auto-afirmação e negociação de identidades, nos quais a valorização das tradições e das diferenças culturais expressam a luta de interesses e a organização política.

A compreensão dos movimentos étnicos contemporâneos apresenta grandes desafios e é notável a produção de trabalhos recentes sobre a cultura e as novas formas de sociabilidade. Noções como "pós-colonialismo", "multiculturalidade", "fronteiras étnicas", "política da diferença", "transculturalização", "hibridismo cultural", "comunicação dialógica" e outras que demarcam novos horizontes na antropologia, acham-se colados a processos de etnicidade e mudança em contextos e experiências concretas cujas realidades são ainda pouco conhecidas, difíceis de serem demarcadas e mesmo percebidas com clareza.

Ao estudar os grupos étnicos no começo do século XX, Weber (1944) observava que eles não representam uma comunidade em si mesma, mas sim um *momento*, uma situação, que facilita a emergência de um associação de natureza política. A comunidade organizada em termos da diferenciação étnica fundamenta-se no sentimento subjetivo de uma origem comum que subsiste para além das circunstâncias e do momento em que a crença de um elo comum emergiu, criando afinidades coletivas que subsistem e são sentidas como étnicas com o desenrolar do tempo. Na perspectiva de Weber são os contextos históricos e a dinâmica

cultural que permitem entender como a consciência étnica é antes o resultado da ação política organizada do que a sua determinante.

O termo "eticidade" tem sido usado na literatura antropológica nos mais variados sentidos, muitas vezes de forma vaga e genérica para se referir a identidades locais, características culturais específicas, particulares constituídas pela proximidade territorial ou de parentesco, ou mesmo diferenças raciais e fenotípicas. Nos termos

apontados por Weber, a etnicidade tem um significado especificamente político porque o sentimento de uma origem comum é a base para a ação coletiva e converte-se em elemento de solidariedade dos membros do grupo, que pode se tornar manifesta ou permanecer latente. Na prática, os laços de identificação permanecem latentes nas tradições e só costumam se manifestar de forma organizada se os membros do grupo constituírem um movimento em prol dos interesses comuns compartilhados.

Quando a etnicidade se manifesta, as diferenças externas demarcadoras da condição étnica costumam ser acentuadas e teatralizadas. Weber considerava-as esteticamente impressionantes e mesmo artificiosas (1944:320) e, embora tenham, aparentemente, pouca importância política por estarem referidas a pequenos aspectos da conduta e da vida cotidiana, ao *habitus*, à língua, às crenças religiosas e à memória, costumam se revestir de um valor simbólico insuspeitado como estratégia na consecução dos fins almejados.

Se Weber já percebia o caráter político da mobi-

lização em torno da etnicidade nas primeiras décadas do nosso século, esse fenômeno se exacerbou de tal forma depois duas grandes guerras mundiais que o empenho em entender a manipulação das diferenças culturais e as táticas de auto-afirmação tem levado inúmeros autores contemporâneos a pensar mais detidamente nessa questão. Criticando o pressuposto de que a etnicidade representa um movimento de retorno ao passado, Cohen (1969), por exemplo, estudou algumas situações ocorridas na África nos anos de 1960, em que diversos movimentos inovadores de articulação política se organizaram em torno do que o autor chama de *idiomas étnicos tradicionais*.

Ressalta nessa perspectiva que nos processos de reelaboração da identidade étnica os velhos costumes tendem a persistir e serem reforçados, porém no interior de um sistema cultural modificado, que poderíamos chamar de *emergente*, no sentido de que os símbolos tradicionais são reapropriados, assumindo novos significados e novas funções. Assim, as “invenções das tradições”, atualmente tão enfatizadas nos estudos antropológicos, são reelaborações culturais efetivadas geralmente através do *rearranjo de itens tradicionais da própria cultura do grupo* e não pela adoção de padrões, modelos e costumes inteiramente novos, aleatoriamente “criados” por alguns indivíduos e adotados arbitrariamente pelos demais, como se supõe a partir de uma má leitura de Hobsbawn.

Pensar a relação dinâmica entre etnicidade e mudança cultural implica em trabalhar com uma teoria dinâmica da cultura e descartar, de uma vez por todas, as abordagens que tratam as chamadas “sociedades tradicionais” (entre as quais são incluídas as comunidades étnicas) como portadoras de um sistema resistente e rígido, estruturas acabadas, fechadas e homogêneas onde não haveria lugar para regras sociais mal formuladas, vagas e até mesmo incoerentes e contraditórias, regras que podem ser e são, freqüentemente, manipuladas, redefinidas e contestadas, sobretudo quando referidas a situações de contato inter-étnico.

Além disso é preciso centrar o foco da análise nas *situações* vividas pelos movimentos étnicos. As teorias situacionais apresentam o grande mérito de mostrar que os limites entre dois ou mais grupos étnicos só podem ser percebidos quando se utiliza o critério da *auto definição* como fator

crítico da identidade étnica, proposição hoje consensual no estudo das fronteiras étnicas. Uma vez que a identidade étnica está associada a um conjunto de normas de valor especificamente culturais, existem circunstâncias em que a etnicidade pode se expressar mais facilmente, ao mesmo tempo que existem limites que não podem ser ultrapassados, sob pena de descaracterização do grupo. Na problemática das *fronteiras étnicas* duas perguntas se colocam: primeiro, como se dá a demarcação de tais fronteiras em termos da escolha dos elementos da cultura usados como marcas e sinais diacríticos? segundo, de que modo o grupo acentua as diferenças e as utiliza na organização das relações sociais em situações emergentes?

O estudo das diferenças em lutas políticas, ou da política da diferença, conduz a reflexão tanto para o presente e o futuro dos grupos étnicos como para a o estudo das antigas estruturas sociais e da historicidade. Isso porque a compreensão dos processos emergentes não podem encontrar um terreno seguro sem pensarmos, em contrapartida, nos fatores responsáveis pela *persistência* do grupo, ou seja, sem que procuremos entender como se mantém e se reproduz o sentido de sua continuidade interna na memória e na consciência de uma origem comum compartilhada.

As relações interétnicas realizam-se na tensão entre dois movimentos complementares: um interno, relacionado à dinâmica da organização social do grupo; outro externo, levando em conta a heterogeneidade das culturas em presença, o caráter assimétrico do contato e a dominação de uma sociedade sobre a outra. O jogo complexo de relações sociais desse tipo envolve dimensões horizontais e verticais, sincrônicas e diacrônicas, que se entrecruzam e agem umas sobre as outras, interferindo na continuidade e na mudança dos grupos étnicos.

Os modelos de relações interétnicas onde povos claramente diferenciados, com uma diversidade histórica e cultural bem definidas, associam-se ou enfrentam-se uns aos outros, geralmente em um meio colonial não se aplica mais. Hoje há uma grande variedade de situações em que as circunstâncias históricas e os fatores críticos na distinção ou manutenção dos limites étnicos não são mais desse tipo. Situações que poderiam ser definidas como de natureza “pós-colonial”, onde a questão

do poder e da dominação assume novas feições. Do ponto de vista teórico a questão ainda consiste, em grande parte, em dar conta dos “encontros culturais” para além dos parâmetros do evolucionismo e do marco da aculturação .

Em outro trabalho (Porto Alegre, 1992) abordamos essa questão para situar como a problemática do poder e da dominação presentes no contato interétnico chega até nós na trilha aberta por Balandier (1955) acerca da “situação colonial”. As teorias processuais da Escola de Manchester, especialmente a noção de “situação social” de Max Gluckman, (1940), deram uma contribuição decisiva para pensar como os processos de mudança nos quais os indivíduos e os grupos redefinem as suas culturas, que em momento algum podem ser tratadas como sistemas fechados, inflexíveis e homogêneos, como pensavam os funcionalistas e os teóricos da aculturação.

No caso dos povos indígenas, a recente mobilização em prol dos direitos constitucionais, sobretudo no que diz respeito à demarcação das terras indígenas, deu-lhes uma nova visibilidade e deixou definitivamente para trás a maneira de pensar os índios como remanescentes de um passado distante e congelado no tempo e no espaço, os últimos sobreviventes dos “vencidos da história”, à espera do momento final de sair de cena. Mas, não obstante esse avanço, as perspectivas sobre o futuro dos povos indígenas ainda são bastante sombrias, eivada de prognósticos pessimistas sobre as possibilidades de sobrevivência dos grupos em contato intensivo com o “mundo dos brancos”.

Do ponto de vista antropológico, para entender os processos de emergência dos povos indígenas contemporâneos torna-se necessário ampliar os quadros de interpretação. A questão da identidade é, sem dúvida, um elemento central da temática indígena, tornando-se cada vez mais clara a inadequação das abordagens essencialistas, que insistem na busca de uma suposta *substância* da etnicidade Cunha (1994) o que nos conduz de volta a Weber e ao caráter político dos grupos étnicos. No caso brasileiro está mais clara, hoje, a violência gerada, primeiro pelo colonialismo e depois pela sociedade nacional, sobre as sociedades indígenas. Violência que se manifestou, ao longo da história, no avanço predatório das fronteiras econômicas, no poder avassalador do Esta-

do, no papel ambíguo da Igreja, nos confrontos e conflitos com os diversos segmentos da população local e regional, enfim, na complexidade de interesses dos numerosos atores e interlocutores do campo indígena e do indigenismo, apontando para os enormes efeitos desagregadores desses processos sobre as organizações tribais.

Porém é importante notar que, para além das singularidades dos casos e apesar das lacunas ainda grandes no conhecimento histórico dos povos indígenas no Brasil, a situação de cada etnia atualmente existente é a expressão local de uma dinâmica histórica mais ampla, marcada por disputas acirradas que, usando diferentes estratégias e com resultados diferenciados, acompanha, ao longo do tempo, a vida dos índios em nosso país. Por outro lado, vemos também que as possibilidades de persistência, continuidade, desagregação ou desaparecimento não estão nunca dadas de antemão. Os caminhos trilhados por cada grupo étnico é sempre a expressão de um drama particular vivido pelos povos indígenas que enfrentam, cada uma à sua maneira, nas condições que lhe são propostas e com diferentes soluções, o desafio da sobrevivência.

Quando falamos na emergência dos povos indígenas no Brasil contemporâneo estamos pensando nos movimentos de organização política que surgiram a partir da década de 1970, com a criação das Assembléias de Lideranças Indígenas e da União das Nações Indígenas – UNI Nacional, em 1979, entidades que reuniram pela primeira vez a multiplicidade dos povos indígenas do país, portadores de distinções linguísticas e costumes diferenciados, fazendo aflorar uma unidade pan-indígena até então inexistente.

Nos anos de 1980 a presença indígena no campo político nacional tornou-se mais forte, culminando com a intensa mobilização em torno dos direitos indígenas, na formulação da nova Constituição brasileira de 1988. Na atualidade, o fenômeno da organização política indígena se multiplica em várias regiões do país, com o surgimento de numerosas entidades locais e regionais e a entrada em cena de organizações não-governamentais de apoio político e profissional aos índios, colocando a questão da emergência dos grupos indígenas na ordem do dia. Ganham visibilidades as entidades locais e regionais como a Coordenação das Organizações

Indígenas da Amazônia – COIAB, a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN e cresce a atuação de associações que prestam apoio político e profissional aos povos indígenas, como o Conselho Indigenista Missionário – CIMI, a Associação Brasileira de Antropologia – ABA, as Comissões Estaduais Pró-Índio, bem como grupos de ação religiosa, educacional e artística nas áreas indígenas. (Ricardo, 1996).

O recorte da etnicidade enquanto fenômeno político torna-se particularmente relevante quando vemos que a emergência de movimentos de reafirmação e recuperação étnica estão associados à reivindicação dos direitos indígenas, atestando a capacidade de reação de grupos que vivem há séculos em situações limite de pressão integracionista. O processo de organização por que passam inúmeros grupos em contato intensivo e pouco diferenciados exteriormente da população regional quanto à sua identidade, muitos dos quais eram considerados extintos até recentemente, representa um caso particularmente importante nessa problemática.

No Nordeste por exemplo, na região em que trabalhamos, estão identificados atualmente 28 povos indígenas. Com exceção dos Fulni-ô, que conservam sua língua original, todos os demais falam apenas o português. A maior parte mora em áreas diminutas, em meio à população local de grande densidade demográfica da qual pouco se distingue externamente. Os costumes e tradições que formam a base de suas identidades étnicas são em grande parte ocultados e por vezes tornam-se práticas semi-secretas, de tal forma estão eles habituados a fecharem-se internamente para evitar discriminações mais insuportáveis do que as que normalmente enfrentam.

Cerca de metade dos 206 povos indígenas no Brasil hoje ainda não são oficialmente reconhecidos e mesmo os que o são, vivem em tensão permanente e disputas infundáveis pela demarcação e conservação das terras que habitam e que são constantemente invadidas e usurpadas. Tal situação se agravou com a intervenção do governo federal que, através do decreto 1.775, de janeiro de 1996 estabeleceu a possibilidade de revisão das terras indígenas já demarcadas, gerando uma avalanche de contestações, atingindo 70 áreas indígenas do País, algumas inclusive já homologadas pela União co-

mo sendo de domínio indígena.

Não obstante condições tão adversas, é notória a capacidade de sobrevivência de inúmeras etnias, num contexto em que os interesses econômicos, a dominação política, o contato intenso e a imposição dos padrões culturais do branco apontava para uma inevitável perda da identidade indígena. Pensamos que a capacidade de resistência desses grupos talvez seja decorrente, em grande parte, da plasticidade adquirida na longa interação dos grupos sociais em presença e sua capacidade de adaptação à mudança.

A população indígena no Brasil contemporâneo é de cerca de 300 mil indivíduos. A maior parte dos povos indígenas está organizada em micro-sociedades de menos de 200 até 1.000 indivíduos. 60% dessa população vive na Amazônia e no cerrado (região Norte e Centro Oeste) e ocupa 98% das terras indígenas. Os restantes 40% vivem em regiões densamente habitadas do Nordeste, Leste e Sul, confinadas em 2% das terras indígenas. (Ricardo, 1996).

A maior parte dos povos indígenas atuais sobreviveram aprendendo a viver situações diferenciadas de negociação e acomodação, refazendo seus modos de vida, recompondo sua identidade, reinventando suas tradições, abandonando antigos costumes e incorporando as “novidades” dos brancos, para permanecer em seus locais de origem e dar continuidade aos seus modos de ser e de viver. São estes o grupos que estão agora *emergindo*, ganhando visibilidade e obtendo o reconhecimento de sua diferença.

Alguns estudos que tratam da construção da pessoa nas sociedades indígenas (Seeger et al., 1979; Novais, 1993) chamam atenção para uma questão fundamental no estudo da etnicidade, que tem a ver com o deslocamento do problema da *representação do outro* para o problema da *representação em si*. Do mesmo modo, são de especial interesse as discussões atuais que fazem uma reavaliação das relações entre mito e história (Hill, 1988; Turner, 1988) e consideram o papel das narrativas, da representação cultural das interações e dos modos de manifestação da consciência.

O que esses estudos nos dizem é que devemos atentar para as *formas* de expressão e não apenas para seus conteúdos, se quisermos dar conta das novas realidades. Eles nos conduzem ao interesse

renovado da antropologia pela questão da linguagem, ou das linguagens: a palavra, a imagem, o som, a música, as vozes, as possibilidades de expressão em diferentes gêneros, as práticas discursivas destinadas a comunicação interna e aquelas voltadas a para comunicação externa. (Ramos, 1988).

Sabemos que os índios estão e sempre estiveram engajados em interpretações e reinterpretções do contato mas hoje vemos surgir um pan-indigenismo (Ramos, 1995), cujos atores políticos reconhecem a limitação da oralidade como eficácia política, apropriam-se de novos canais de expressão, da escrita, do gravador, da câmara de vídeo, interage com a mídia a fim de obter modos mais eficazes de luta pelo reconhecimento. É a resistência à incorporação que, mais uma vez, dá visibilidade ao índio, fazendo com que a sociedade como um todo se dê conta de sua existência concreta.

Retomando as preocupações mais gerais com a questão da etnicidade julgamos importante considerar que não vivemos mais “situações coloniais”, mas parece que ainda não nos demos conta disso suficientemente. Mudou o mundo, mudaram os contextos. Como tratar as novas formas de etnicidade? Como pensar a diferença cultural nas situações atuais de contato e mudança?

Nas sociedades como a nossa, em que os indivíduos e os grupos vivem sob a ameaça constante da arbitrariedade e da violência, muitas formas de convívio na diferença se vêem bloqueadas, perdem as possibilidades de desenvolvimento. As diferenças históricas entre as culturas tendem a se perpetuar sem que se concretize uma base organizacional positiva da identidade. A insegurança e a instabilidade atuam de forma repressiva sobre a interação e a sociabilidade, mesmo quando se tenta conseguir uma complementaridade potencial de interesses, em condições de aceitação da pluralidade e diversidade que efetivamente constituem o povo brasileiro.

Como falar em diálogo cultural nessas condições? como pensar em alteridade, respeito à diferença, reconhecimento do outro? Até que ponto os processos de etnicidade e a afirmação da identidade podem ser afetados pelas circunstâncias mais amplas de instabilidade social? As respostas a tais perguntas não são fáceis.

As novas “situações mundiais”, chamadas com

muito acerto, no caso brasileiro, de pós-coloniais, de um lado revelam indícios de tolerância e intenções de convívio na diferença. De outro, tornam difícil estimar os efeitos da mobilização da identidade étnica e as conseqüências dos movimentos emergentes, diante da escalada da violência e do acirramento dos conflitos de interesse. Tudo o que sabemos é que as perspectivas globais do nosso tempo são de grande relevância para os grupos étnicos. Se grande parte do conteúdo cultural associado a uma comunidade humana não está restringido por suas condições internas mas por seus limites e fronteiras com o mundo exterior, nos dias de hoje a mundialização da cultura potenciou ao máximo a comunicação e a troca de experiências. Isso quer dizer que, cada vez mais, as condições de existência de uma dada comunidade local podem mudar dramaticamente devido a fatores que não guardam nenhuma relação crítica direta com a sua própria vontade mas sim com as circunstâncias políticas mais amplas do momento.

Por essas razões, nunca foi tão evidente constatar que, quando se traça no tempo e no espaço a condição de um grupo étnico, não se está falando de uma cultura apenas, mas de um conjunto de elementos muito mais genérico. Os elementos, interiores e exteriores, constitutivos da existência organizada de um grupo dentro de certos limites que, apesar das modificações, a assinalam como uma unidade integrada e diferenciada são cada vez mais complexos e multifacetados.

A crítica cultural contemporânea, com sua tendência a enfatizar os termos espaciais da dinâmica transcultural, privilegia certas metáforas de oposição como “centro x margem”, “posição e fronteira”. Os olhares se voltam para a inverção dos mapeamentos, o questionamento das distribuições convencionais de poder, demorando-se agora em tentar compreender tudo que tem sido deixado “de fora”. Essas metáforas falam da tentativa dos indivíduos e dos grupos que estão nas margens de recuperar o controle daquilo que lhes fugiu, que os engolfou, “reterritorializar” para usar uma expressão da moda.

O debate se concentra nas representações-em-si enquanto poder, ou no funcionamento de um “poder-em-representação”. Trata-se de atingir e criticar não somente o poder concreto, materializados nas instituições, mas as *linguagens* do poder,

concebidas para silenciar o “outro” a quem personificam na representação dominante. Assim, imagem e representação explodem em significados inesperados, em meio à cultura visual contemporânea.

As teorias da mudança cultural contemporânea tendem a afirmar que o contato inevitável entre as culturas, em nível planetário, pode levar à acentuação das diferenças, dentro da proposição de que o mundo atual vê surgir o primado da convivência globalizada ou melhor dizendo globalizadora. Dessa perspectiva, fica mais fácil entender as novas formas de expressão da etnicidade e a eclosão dos movimentos étnicos nas mais variadas situações, o que só surpreende aos que acreditam que a interação conduz necessariamente à homogeneização e à perda das identidades. Nunca é demais uma releitura de Lévy-Strauss (1950) para entender que a diversidade das culturas não é função do isolamento e sim do contato entre as sociedades humanas.

Homi Bhabha (1994), um dos mais importantes representantes do novo pensamento teórico sobre a mudança cultural considera que a cultura da modernidade ocidental está sendo “relocalizada”. Recorrendo à história, à literatura e à psicanálise, Bhabha analisa as narrativas legitimadoras da dominação cultural, retomando-as para mostrar como as formas mais criativas da identidade são produzidas exatamente nas *fronteiras* da diferença, nas intersecções e superposições de diversas esferas como classe, gênero, raça, nação, geração, localização. Encontrariamos aí o que ele chama os “hibridismos” da cultura, que ultrapassam as polaridades consagradas do “nós” e do “outro”.

O que é teoricamente inovador e politicamente crucial nas novas perspectivas do pensamento crítico de um autor como Bhabha é a necessidade de pensar para além das narrativas das subjetividades originárias e focalizar os momentos ou processos que são produzidos na articulação das diferentes culturas. Isso porque são esses espaços mediadores que fornecem a base para a elaboração de estratégias individuais ou coletivas que dão início a novos signos de identidade, estratégias inovadoras de colaboração, negociação e contestação presentes no ato de definir a própria idéia de sociedade.

A força dessas questões pode ser medida pelas

crises sociais recentes derivadas do antagonismo e da diferença étnica irreconciliável entre certas sociedades e culturas. Na perspectiva das minorias, a articulação social da diferença é uma negociação complexa e contínua, que busca legitimarse em momentos de transformação histórica. O direito de falar a partir da periferia do poder não depende da persistência da tradição. Embora esse direito seja fundamentado na tradição ele é reinscrito através das condições de contingência e contradição que presidem as vidas dos que estão “nas minorias”. O reconhecimento que a tradição oferece é uma forma parcial de identificação. Ao restaurar o passado, ela introduz outras temporalidades culturais, o que leva à constatação de que os compromissos fronteiriços da diferença cultural podem ser consensuais ou conflituosos e tendem a confundir nossas definições de tradição e modernidade. (Bhabha, 1994).

Coincidindo com as abordagens situacionais da antropologia do contato, para Bhabha as diferenças sociais não estão simplesmente dadas na experiência, por uma tradição cultural autêntica, elas são os sinais da *emergência* de uma comunidade, vista como um projeto, uma possibilidade – ao mesmo tempo uma visão e uma construção – que transporta os indivíduos para além de si mesmos, a fim de retornarem, com um espírito de revisão e reconstrução, às condições *políticas* do presente.

O que torna as teorias do autor especialmente atraentes e renovadoras é a maneira como ele desconstrói e reinterpreta as narrativas já produzidas sobre o passado e aponta para um futuro feito de histórias e vozes dissonantes e dissidentes, onde as fronteiras tornam-se o lugar de onde *alguma coisa começa a se apresentar*. Seu empenho é mostrar que os conceitos de culturas nacionais homogêneas, transmissão consensual de tradições históricas ou comunidades étnicas “orgânicas” – como terreno de comparação cultural – estão em profundo processo de redefinição.

Por esse caminho Bhabha conclui que o efeito mais significativo dos novos processos por que passam as minorias não é a proliferação de “histórias alternativas dos excluídos” produzindo, como pensam alguns, uma anarquia pluralista. O que se vê são novas bases para a efetivação do reconhecimento. Mais uma vez é o desejo de reco-

nhecimento que está em jogo. Mais uma vez é o espaço de intervenção que emerge nos interstícios culturais, que introduz a invenção criativa da existência. E ainda uma vez mais, há um retorno do desempenho da identidade como interação, recriação dos sujeitos e reassentamento das comunidades de fronteira.

NOTAS

1. Este artigo sintetiza resultados de pesquisa com bolsa do CNPq, em andamento. As idéias iniciais foram sistematizadas na conferência "Etnicidade e Mudança Cultural", apresentada no Seminário "6^o. do Mês", do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, em 27 de outubro de 1995. Uma segunda versão foi apresentada em abril de 1996 na XX Reunião da ABA, em Salvador.

BIBLIOGRAFIA

- BALANDIER, Georges. (1955), *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire: dynamique sociale en Afrique Central*. Paris, P.U.F, 1955.
- BARTH, Fredrik. (1984), "Problems of conceptualizing cultural pluralism, with illustration from Somar, Oman". In: MAYBURY-LEWIS (Ed.) *The Prospects for Plural Societies*. Washington, American Ethnological Society.
- BHABHA, Homi. (1994), *The location of culture*, Routledge. London.
- COHEN, Abner. (1969), *Custom and politics in urban Africa*, Routledge and Kegan. London.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. (1994), "O futuro da questão indígena". *Estudos Avançados*, Universidade de São Paulo, n.20, :121-136.
- GLUCKMAN, Max. (1940), "Analysis of a social situation in modern Zululand". *Bantu Studies*, v. XIV.
- HILL, Jonathan D. (1988), *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past*. Urbana and Chicago, University of Illinois Press.
- NOVAIS, Sylvia Caiuby. (1993), *Jogo de Espelhos: imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo, Edusp.
- PORTO ALEGRE, M. Sylvia. (1992/1993), "Cultura e História: sobre o desaparecimento dos povos indígenas". *Revista de Ciências Sociais*, v. 23/24, n. 1/2, :213-225.
- RAMOS, Alcida. (1988), "Indian voices: contact experienced and expressed." In: HILL, J.D. *Rethinking history and myth*. University of Illinois Press, :214-234.
- _____. (1995), "O índio hiper-real" *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 28, :5-14.
- RICARDO, Carlos Alberto. (Ed.) (1996), *Povos indígenas no Brasil 1991-1995*. São Paulo, Instituto Sócio-ambiental.
- SEEGER, Anthony, MATTA, Roberto da, VIVEIROS DE CASTRO, E. B. (1979), "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras" In: Boletim do Museu Nacional, Rio de Janeiro, n. 32, :2-19. Nova Série.
- TURNER, Terence. (1988), "History, myth and social consciousness among the Kayapó of central Brazil". In: HILL J. D. *Rethinking history and myth*. University of Chicago Press :195-214.
- WEBER, Max. (1944), "Comunidades étnicas". *Economia y Sociedad*. México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, v. 1 :315-324.