

# De las bordunas\* a las redes sociales. Un análisis teórico sobre la identidad Kayapó-Mětyktire

MICHELLE CARLESSO MARIANO\*\*  
ICLÉIA RODRIGUES DE LIMA E GOMES\*\*\*

## INTRODUCCIÓN

**P**ENSAR EN EL PUEBLO MĚBĚNGÔKRE MĚTYKTIRE (Kayapó) en un contexto contemporáneo es tener en cuenta la complejidad social y humana. Según Morin<sup>1</sup> “la complejidad se impone primero como incapacidad para simplificar” y es así como se presentan los pueblos indígenas del Brasil. Kayapó es una definición general y externa a la comunidad indígena, de origen tupi. Měbêngôkre es una autodefinition que significa “gente del espacio dentro del/de las agua/s o entre el/las agua/s”.<sup>2</sup> Mětyktire es un subgrupo étnico de la población Měbêngôkre, cuyo nombre quiere decir “hombre grande pintado de negro”.

En Brasil, el Kayapó representa una parcela significativa de la población indígena que permaneció alejada del contacto con el no-indio hasta el siglo pasado. La ocupación de la región amazónica motivó el contacto pacífico con dicho pueblo, el cual ya enfrentaba conflictos con otros pueblos indígenas y también con población no-indígena, principalmente con los extractores de caucho (látex), agricultores y mineros. Dicho proceso de contacto provocó una transformación en la manera en que la comu-

\* *Borduna* es un instrumento tradicional hecho de madera, como un hacha de guerra, utilizado en el pasado en las guerras y para la caza. Hoy en día es un símbolo de la cultura tradicional Kayapó.

\*\* Dirigir correspondencia al Doctorado en Ciencias Sociales en el Programa de Postgrado en Ciencias Sociales, Universidad Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Brasil, e-mail: michellearlessomariano@gmail.com.

\*\*\* Dirigir correspondencia al Programa de Posgrado en Estudios de Cultura Contemporánea, Universidad Federal de Mato Grosso (UFMT), Brasil, e-mail: limaegomes@yahoo.com.br.

<sup>1</sup> MORIN, 2008, p. 456.

<sup>2</sup> TURNER, 1992, p. 311.

nidad mencionada presenta sus derechos frente a la sociedad nacional, sobre todo en lo referente a la posesión y uso de sus tierras tradicionales.

De esta forma, la identidad étnica surge como una autoafirmación: la exigencia de reconocimiento de la identidad indígena es una postura de contraste frente al no-indio, ante una diversidad de comunidades indígenas y, por supuesto, en relación al Estado-nación. Para eso, utilizan elementos de su cultura que adquieren una función diferente a la cotidiana: la función de identificarlos como auténticos Mětyktire.

## EL KAYAPÓ MĚBĚNGÔKRE MĚTYKTIRE

Según el antropólogo Terence Turner<sup>3</sup> el nombre Kayapó originalmente fue usado para identificar a un grupo indígena que atacaba expediciones portuguesas al norte del estado de Mato Grosso, entre Cuiabá y la cabecera del río Xingu, en el siglo XVII y el XVIII. Se les consideró extintos a fines del siglo XIX. Sin embargo, se descubrió que el pueblo Paraná, “pacificado” en la década de 1970, es un grupo sobreviviente de los llamados Kayapó meridionales. Turner explica la etimología de la palabra *kayapó*, que pasó a identificar a otros grupos indígenas; es de origen tupi: *k'aya*: “mono”, *pó*: “parecido”, “semejante”. El término es considerado despectivo.

Los Měbêngôkre pertenecen a la familia lingüística Jê, descendiente Macro-Jê, subgrupo Jê septentrional y, al contrario de otras familias lingüísticas como Aruak, Carib y Tupi, están localizados solamente en Brasil. Estos pueblos se localizan en los estados de Maranhão, Pará, Mato Grosso, Goiás, Tocantins, Minas Gerais, São Paulo, Paraná y Rio Grande do Sul, habitando principalmente en sabanas o áreas de transición de dichos ecosistemas y bosques.

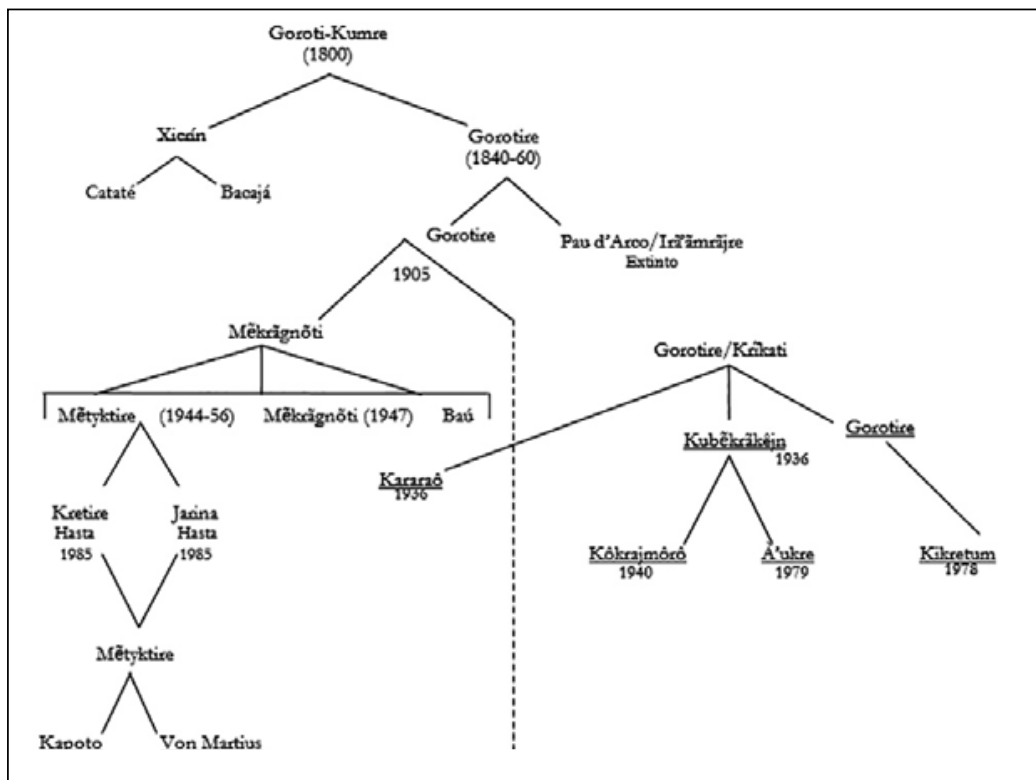
Los Jê septentrionales incluyen los Timbira orientales que se subdividen en Apãniekra y Ramkokamekra, Krahó, Parkatêjê o Gavião, Pukobje, Krikati y Krenje; los Apinayé también conocidos como Timbira occidentales, los Suyá, los Tapayuna, los Panará y los Měbêngôkre, que a su vez se subdividen en Gorotire, Měkrāgnōti, Mětyktire, Kararaô y Xicrin. En cuanto a las subdivisiones que dieron origen al grupo indígena de interés en este trabajo,

<sup>3</sup> TURNER, 1992, p. 311.

los Mëtyktire, Terence Turner<sup>4</sup> afirma que según las estimativas de estudios glotocronológicos, un grupo ancestral formado por Kayapó, Apinayé y Suyá unidos, se separaron de los precursores Timbira orientales hace más o menos cinco siglos. El grupo Mëbêngôkre se separó de sus parientes Jê septentrionales más cercanos Apinayé y Suyá hace aproximadamente cuatro siglos.

Con base en los trabajos de Curt Nimuendajú,<sup>5</sup> Simone Dreyfus,<sup>6</sup> Terence Turner,<sup>7</sup> Lux Vidal,<sup>8</sup> Verswijver<sup>9</sup> y otros, la antropóloga Vanessa Lea<sup>10</sup> describió un panorama de divisiones de los últimos doscientos años del grupo Mëbêngôkre.

DIAGRAMA 1  
PROCESO DE DIVISIÓN DE LAS ALDEAS MËBÊNGÔKRE



<sup>4</sup> TURNER, 1992, p. 311.

<sup>5</sup> NIMUENDAJÚ, 1952.

<sup>6</sup> DREYFUS, 1963.

<sup>7</sup> TURNER, 1966.

<sup>8</sup> VIDAL, 1977.

<sup>9</sup> VERSWIJVER, 1992.

<sup>10</sup> LEA, 2012, p. 62.

Este diagrama muestra las principales divisiones de los Mëbêngôkre desde 1800. Enfatiza, de manera superficial —ya que no cabe aquí discutir las dificultades de cada caso—, el lado oeste del río Xingu, en sus subdivisiones que originaron los Mëtyktire. Según Gustaaf Verswijver<sup>11</sup> todos los Kayapó del norte formaban un solo grupo denominado Goroti-Kumre, ocupando varias aldeas en la región del río Pau d’Arco. Debido a una pelea interna, un grupo llamado Pore-kru, más conocido como Xicrín, se dirigió hacia el río Itacaiúnas. Una segunda fisión resultó en la migración del grupo Gorotire hacia el río Fresco. El grupo que permaneció en la región del río Pau d’Arco era conocido como Irã’ãmrãjre, también llamados Kayapó del río Araguaia. Ese pueblo, que sumaba más de 1 500 individuos, entró en contacto amistoso con la población a su alrededor, misioneros y colonizadores. Este contacto dio como resultado que el grupo se extinguiera setenta años después.<sup>12</sup>

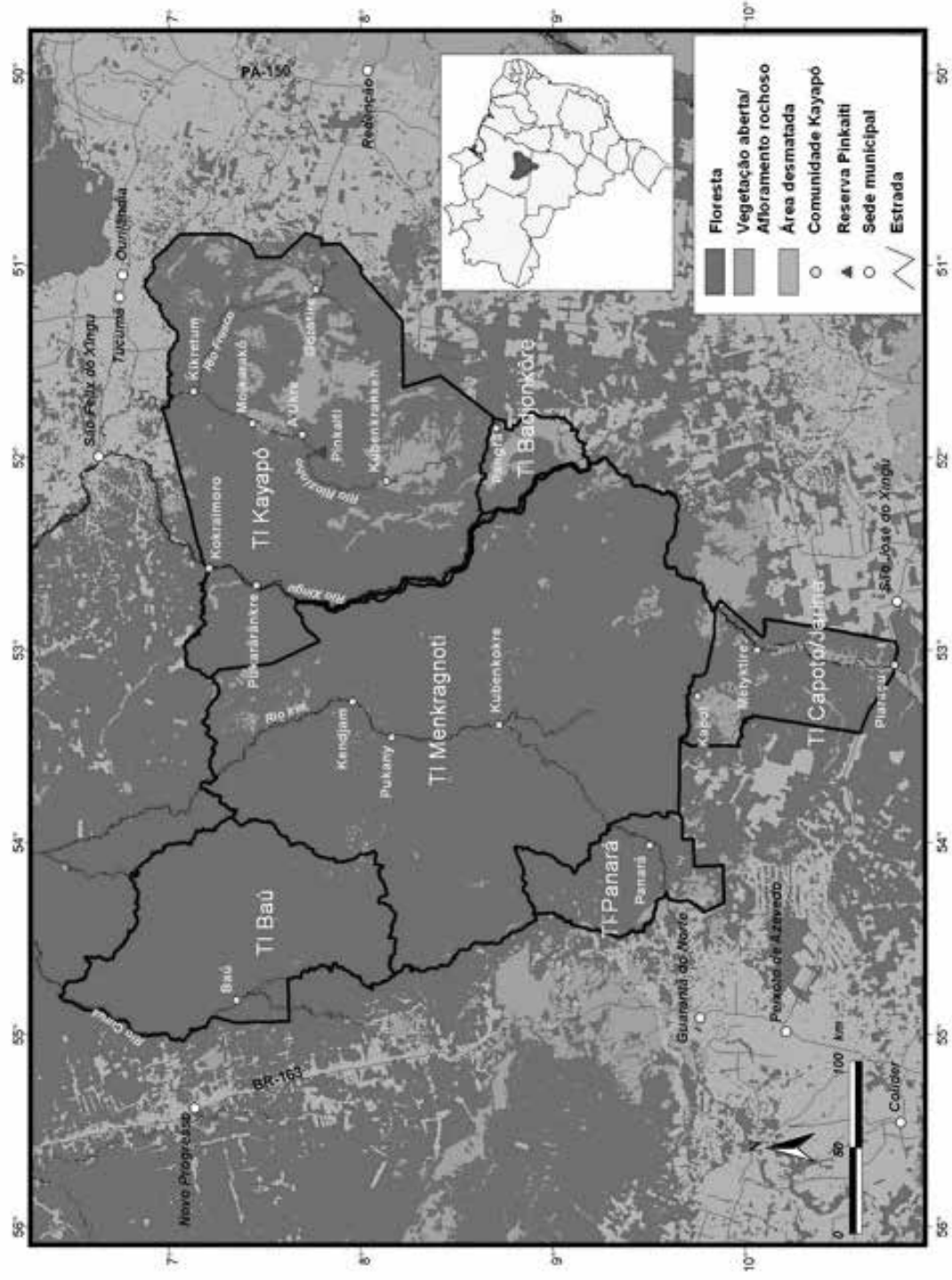
Los Mëkrãgnôti, según Lea,<sup>13</sup> fueron distinguidos como un grupo aparte. Se separaron de los Gorotire alrededor de 1905 y cruzaron el río Xingu, región conocida a través de expediciones de caza. A su vez, los Mëtyktire, después de la fisión, pasaron a referirse a sí mismos por ese nombre para distinguirse de los Mëkrãgnôti.

<sup>11</sup> VERSWIJVER, 1978, p. 10.

<sup>12</sup> Según Darcy Ribeiro, los Kayapó que vivían en la región del río Pau d’Arco hicieron contacto pacífico con la población de Santa María de Araguaia. Para los indios, ésa era la oportunidad para conseguir herramientas sin conflictos. Algunos niños fueron retirados de sus familias para ser educados en un colegio para menores indígenas en Leopoldina. El misionero Frey Gil hizo contacto con otra tribu Kayapó que vivía al sur, creando una misión. Usando distintas técnicas de atracción, juntó a toda la población de ribereños y formó una aldea a dos kilómetros de la misión. Separaban a los niños de sus padres para que no adquiriesen “hábitos de la vida salvaje e inculcarles los de la vida cristiana” (RIBEIRO, 2009, p. 85). La aldea creció y se tornó en el municipio de Conceição do Araguaia. La población indígena, que sumaba alrededor de 1 500 individuos, desapareció, víctima de enfermedades y desatención.

<sup>13</sup> LEA, 2012, pp. 63-65.

# MAPA 1 ZONA CUBIERTA POR LOS KAYAPÓ



FUENTE: FUNAI, 2013.

Los indígenas atribuyen la división de las aldeas a la deforestación de una planta de maíz. Según el mito, una abuela llevaba a sus nietos para bañarse en el río cuando una rata saltó al hombro de la abuela. Ella les dijo a sus nietos que agarrasen un palo para matar a la rata. El animal pidió que no lo mataran, y a cambio de eso contó sobre el maíz: cómo se cosechaba, cómo se secaba y se hacía “beiju” (una especie de tortilla hecha de maíz o de mandioca). La abuela hizo “beiju” de maíz y los nietos comieron en medio de la aldea. Un viejo vio y llamó a uno de los niños y le preguntó qué estaba comiendo; el niño le contó. El viejo llamó a la abuela para que explicara respecto del maíz en la casa de los hombres; ella fue y les explicó todo lo que le había dicho el animal. Después todo el mundo fue hasta la planta de maíz y levantaron los granos del piso. Los hombres decidieron cortar la planta para poder llevarse todos los granos. La cortaban y por la noche se regeneraba. Decidieron cortarla durante toda la noche con una hacha de piedra. Dos niños fueron a buscar más hachas de piedra. En el camino se encontraron una rata. La mataron, comieron y envejecieron. Antes de todo eso, el Mëbêngôkre no envejecía. Cuando volvieron con el hacha de piedra contaron la historia a los otros. Cuando la planta estaba por caerse, cada grupo eligió una rama con maíces diferentes; cada rama tenía un tipo de maíz. Cada grupo, con su tipo de maíz, se separó de los demás y se fueron a vivir a lugares diferentes.

Los primeros estudios sobre los Jê fueron realizados por Curt Nimuendajú, de 1928 a 1940, con los grupos Jê centrales y septentrionales, y fueron publicados como monografías: “descripciones minuciosas y exactas de los varios aspectos de las culturas de los grupos en que se dividen: los Apinayé, los Ramkokamekrá y los Xerênte, todos de la familia Jê”.<sup>14</sup>

El entonces jefe de las SPI (Servicio de Protección al Indio, actual FUNAI, Fundação Nacional do Índio) Darcy Ribeiro, invitó a Simone Dreyfus a publicar su primera monografía sobre Mëbêngôkre en 1963: “Cuando llegué a la aldea Kayapó (Kubenkankren), había sido pacificada (término que se usaba en Brasil en esa época) hacía tres años mientras Gorotire estaba en contacto con los brasileños desde 1936, por lo menos,

<sup>14</sup> MELATTI, 1985.

ya que Nimuendajú había estado entre ellos. Me quedé casi un año con los Kubenkankren. Darcy me dijo: ‘Tienes suerte porque es un contacto verdaderamente nuevo’. (Risas)”.<sup>15</sup>

La literatura antropológica sobre los Jê es amplia y bien detallada. Los trabajos más conocidos sobre los Mëbêngôkre Mëtyktire pertenecen al antropólogo Terence Turner y Vanessa Lea. El primero inició sus investigaciones en la década de 1960 como parte del proyecto Harvard-Brasil Central (PHBC), coordinado por David Maybury-Lewis, de la Universidad de Harvard, y Roberto Cardoso de Oliveira. El proyecto se desarrolló en una asociación entre Harvard y el Museo Nacional y contó, además de los ya mencionados, con investigadores de la talla de Roberto DaMatta, Julio César Melatti, Roque Laraia, Jean Lave, Christopher Crocker Joan Bamberg y Dolores Newton.

Turner caracterizó a las sociedades Jê como dualistas, donde las mujeres ocupaban una posición inferior en la estructura social, más cercanas a la naturaleza, con actividades restringidas al cuidado de los niños, la preparación de alimentos y las tareas de la casa. Los hombres monopolizaban la vida ceremonial y política. En cuanto a la organización social, Turner destacó la “uxorilocalidad”<sup>16</sup> y el sistema de parentesco cognaticio en el que los parientes matrilineales y patrilineales son diferenciados en relación a su peso. Vanessa Lea empezó sus pesquisas sobre los Metyktire en 1978 y presenta grandes contribuciones antropológicas sobre este pueblo. Una vez en campo, notó que el sistema de parentesco era de orientación matrilineal<sup>17</sup> y, usando el concepto de Lévi-Strauss sobre “Sociedad de Casas”,<sup>18</sup> estableció el concepto de “matricasas” como agrupaciones con personalidad moral, poseedoras de un patrimonio de bienes simbólicos, nombres per-

<sup>15</sup> BONILLA *et al.*, 2008, p. 342.

<sup>16</sup> *Uxorilocalidad* se refiere a la regla residencial que obliga al marido a mudarse a la casa de la esposa y de sus parientes al casarse. La *virilocalidad*, al contrario, obliga a las mujeres a mudarse a la casa de su marido y sus parientes.

<sup>17</sup> El término *matrilineal* se aplica respecto a la organización social y a la filiación cuando la descendencia viene de la mujer; *patrilineal* cuando viene del hombre o de ambos.

<sup>18</sup> Se entiende por “Casa” (...) una persona detentora de un dominio que se perpetua para pasar el nombre, su fortuna y sus títulos reales o ficticios, considerados legítimos con la única condición de la continuidad; puede ser expresada en el lenguaje de parentesco o de alianza, y con más frecuencia en los dos juntos. LÉVI-STRAUSS, 1984, p. 190.

sonales y privilegios.<sup>19</sup> Lea considera que la organización social Mětyktire, al contrario de las otras sociedades Jê que se caracterizan por tener mitades exogámicas,<sup>20</sup> es un complejo que sobrepone tanto elementos matrilineales como patrilineales. Evocando la doble descendencia, hereda de los padres “los amigos formales”<sup>21</sup> y las “Casas” de personas de moral.

La “matricasa”, como modelo ideal, está compuesta por una o más habitaciones físicas. Ocupa un espacio específico en el círculo de la aldea, determinado por la posición de la trayectoria solar este-oeste. Pertenece automáticamente a la “Casa” de la madre: “[...] dos hermanas o primas paralelas matrilineales (hijas de dos hermanas) pueden o no vivir bajo el mismo techo pero, de cualquier forma, por el hecho de pertenecer a una misma línea uterina, son consideradas de una única matricasa, caracterizada por el patrimonio de bienes de herencia y referencias mitológicas, y constituyendo una unidad exogámica”.<sup>22</sup>

Lea hace una comparación con la forma de una pizza para explicar una “matricasa” como poseedora de un determinado pedazo: dicho espacio no es sólo físico sino también cosmológico. La organización social se basa en los modelos de las matricasas. Cada una constituye una unidad exogámica que posee un patrimonio de nombres propios y prerrogativas heredadas, como papeles ceremoniales y adornos que transportan al

<sup>19</sup> LEA, 1999, p. 180.

<sup>20</sup> *Exogámicas* se refiere a la regla en que un determinado individuo se puede casar con un miembro de un grupo diferente al suyo. Lukesch describe los grupos Gorotire y Kubenkankren organizados por mitades exogámicas, cada cual con un jefe que representa, cosmológicamente, la organización inaugurada por los hermanos que mataron a un águila gigante.

<sup>21</sup> La antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, en referencia a la etnia Jê Krahó escribe que puede haber una noción de persona, un principio de autonomía, con dinámica propia, principio que debe ser buscado pero no postulado. Sobre eso trata la amistad formal: 1) la amistad formal entre los Krahó debía ser entendida como una relación de solidaridad entre dos personas, conjugadas con relaciones satisfactorias asimétricas de cada cual con sus padres y sus pares; se insiste en que esas relaciones eran pensadas como un todo, y no individualmente, y como tal debían ser analizadas en conjunto; implicaba, además de eso, que la unión de la institución de amistad formal con los nombres propios era secundaria, o sea, era la modalidad Krahó del tema Jê más amplio de la amistad formal; 2) analizando los contextos en que intervienen los amigos formales, distinguía dos tipos de situaciones: el primer tipo respecto a daños físicos, como quemaduras, picaduras de avispas o de hormigas; en este tipo de situaciones, el amigo formal es llamado para sufrir la misma agresión física que la víctima; el otro tipo se refiere a los rituales de iniciación y fin del resguardo del asesino, cuando los amigos formales permiten la reintegración de un Krahó apartado del convivio social y, eventualmente, se instaura en una nueva condición social. CUNHA 1986, pp. 54-55.

<sup>22</sup> LEA, 1999, p. 181.



ancestro mitológico. Otro concepto presentado por Lea es el de *nekretx*, caracterizado como todo lo que puede ser acumulado, incluyendo tanto los bienes materiales como los adornos que pertenecen exclusivamente a una Casa,<sup>23</sup> cuya prerrogativa puede ser mitológica. Los nombres son una categoría diferente del *nekretx*. La persona Mëbêngôkre es construida por herencia de los nombres y del *nekretx*, lo que imposibilita la existencia de dos personas iguales desde el punto de vista de la compleja transmisión matrilineal y patrilineal. Las personas usufructuaban nombres y *nekretx* por toda la vida, pero solamente pueden pasar los que lo recibieron de su “matricasa”; aquéllos no son de su “patrilinhagem” deben devolverlos a la Casa de origen, por ejemplo, un nombre recibido de la Casa a la que pertenece el padre. Hermano y hermana poseen lazos vitalicios reforzados por su posición en la estructura social del grupo. Ellos nombran a sus sobrinos. El hermano nombrará al hijo de su hermana y ésta nominará a la hija de su hermano.

Los Mëtyktire<sup>24</sup> fueron contactados por los hermanos Villas Bôas<sup>25</sup> entre 1952 y 1953.<sup>26</sup> Según Turner, la circunstancia del contacto con los Villas Bôas se refleja en las políticas actuales y las actitudes de los indígenas en relación con la sociedad nacional. Para este antropólogo, desde el inicio de esta relación, los Kayapó fueron instigados a aceptar regalos con frecuencia, en forma de mercancía y asistencia médica, a cambio de su libre asociación con la administración del Alto Xingú a través de la Fundación Brasil Central,<sup>27</sup> organización que posteriormente pasó a llamarse Parque Nacional do Xingú.

Los indígenas fueron alejados cada vez más hacia el interior por presión externa, presenciando la fisión de diversos grupos. En los años

<sup>23</sup> Lea utiliza el nombre de “casa”, en minúscula, para designar una vivienda y “Casa”, en mayúscula, para denotar a una persona moral.

<sup>24</sup> *Më* significa hombre, persona; *tyk*, negro; *tire*, grande: hombre grande pintado de negro, en referencia a la pintura corporal.

<sup>25</sup> Fueron llamados por los hermanos Villas Bôas *txucarramãe*, término de origen juruna que significa “hombre sin arco”, por usar para la caza una borduna, arma de madera dura y resistente similar a un tacape. Los indios jurunas ayudaron en el frente de atracción Roncador-Xingu en el momento del contacto. Esto se encuentra hasta hoy en los documentos indígenas, donde aparece el apellido Txucarramãe.

<sup>26</sup> VILLAS BÔAS y VILLAS BÔAS, 1994, p. 558.

<sup>27</sup> TURNER, 1991, p. 71.

sesenta, los Mëtyktire ocupaban la región de Kapôt, al norte de lo que es hoy la región TI Capoto/Jarina. Los hermanos Villas Bôas atrajeron un grupo de aproximadamente 400 indios encabezados por Raoni, hacia dentro de los límites del Parque Indígena do Xingú, cuya demarcación fue oficializada hasta 1978. La entonces carretera federal BR-080, hoy carretera del estado MT-322, limitaba con el norte del parque. Empezó entonces una larga lucha para retomar el territorio perdido. La creación del PIV Piaraçú fue una victoria contra la instalación de la ciudad de São José do Xingu, y aún tiene, según los indígenas, el apodo de *Bang-Bang* en referencia al gran número de asesinatos en las haciendas de la región. São José do Xingu fue instalada en una área fuera de ese territorio. La toma de la balsa para la travesía del río Xingu en 1984 fue ubicada en otra área. Este río es grande y muy importante en la cuenca hidrográfica de la región. Su travesía se realizó a través de un transbordador particular, a cargo de personas vinculadas a los colonos no-indígenas de la región. En el año mencionado, varias etnias indígenas de la región tomaron varios días posesión del transbordador en protesta, cuyo objetivo era llamar la atención sobre los problemas regionales y sobre la demarcación de las tierras indígenas. Desde entonces, son los propios indígenas quienes manejan el transbordador. En ese año, a través del Decreto Federal N° 89,643, fue declarada como de ocupación indígena tradicional la Tierra Indígena Capoto, área contigua al Parque Indígena do Xingu. El Decreto Federal N° 89,618 creó la Reserva Indígena Jarina, más al norte. La homologación de la demarcación dio lugar a la TI Capoto/Jarina. En 1991, gracias a una intensa difusión en la prensa, fue reconocida la Tierra Indígena Mëkrãgnōti, estado de Pará, contigua a la TI Capoto/Jarina.

## CULTURA E IDENTIDAD ÉTNICA: UN ABORDAJE CONCEPTUAL

La noción de identidad está formada por dos dimensiones: una personal, representada por lo individual, objeto de estudios psicológicos, y otra social o colectiva, estudiada por las ciencias sociales. Identidad es un concepto que envuelve el conocimiento y reconocimiento de sí y de los otros.

Esta identificación social de pertenencia a un determinado grupo, a una determinada cultura es, según Stuart Hall,<sup>28</sup> algo construido a lo largo del tiempo por medio de procesos inconscientes, y es formada principalmente por la comunicación con diferentes trazos culturales. Eso hace que la construcción de la identidad sea dinámica y en constante formulación, “una celebración móvil”, transformada continuamente por el tiempo y que se va adaptando a las formas culturales que nos rodean. Para situarse en un determinado contexto, o en varios, el sujeto asume diferentes identidades de acuerdo con la situación. Sin embargo, según Hall, la identidad es definida históricamente y no biológicamente.

La noción de construcción social es una de las bases sobre las que se sustentan los estudios sobre la identidad. El otro familiar, el otro amigo, vecino, jefe, empleado, el otro virtual, en fin, las personas que de alguna manera tienen un contacto entre sí formulan mediante el contraste una identidad móvil. De forma que pensar en la identidad como algo estático en el tiempo es inconcebible, por el contrario: es preciso pensar que las sociedades son dinámicas y la vida social no está detenida, tampoco la identidad es una cosa fija, sino algo que resulta de un proceso y una construcción.<sup>29</sup>

El sociólogo canadiense Erving Goffman<sup>30</sup> trabaja con la noción de identidad y afirma que en contextos de interacción subjetiva cara a cara, los individuos representan, como actores sociales, las informaciones que quieren transmitir al otro. La ropa, la postura corporal, las frases preestablecidas, todo sirve como referencia. El otro, a su vez, se deduce a partir de esas informaciones asumiendo, conforme a la situación, diferentes identidades.

En la vida cotidiana los individuos viven de inferencias. Esas informaciones “inferidas” sobre sí y sobre el otro son resultado de experiencias anteriores que sirven para definir la mejor manera de actuar, dependiendo del contexto. Siendo así, no hay una identidad fija, sino identidades, personas que se expresan conforme a la situación. Esa idea de una multiplicidad del yo, es decir que cada persona desempeña

<sup>28</sup> HALL, 2006.

<sup>29</sup> MONTES, 1996, p. 56.

<sup>30</sup> GOFFMAN, 2002.

diferentes roles sociales, según Maffesoli, induce a la dimensión comunitaria. Rebasando la lógica individualista apoyada en la idea de identidad como algo cerrado en sí mismo, en la comunidad, la persona sólo existe en relación con el otro. La comunidad es entonces fundamentada en la experiencia del otro: una relación profundamente táctil, proxémica, afectiva, pues en la masa nos cruzamos, nos rozamos, nos tocamos, establecemos interacciones, se operan cristalizaciones y se forman grupos.<sup>31</sup>

En cuanto a cultura, entre las varias definiciones y corrientes, la que mejor se aplica a este texto es la expuesta por el antropólogo Clifford Geertz, que defiende un concepto de cultura esencialmente semiótico<sup>32</sup> creyendo, como Max Weber, que el hombre es un animal atado a telarañas de significado que él mismo tejió; asume la cultura como esas telarañas y su análisis como una ciencia interpretativa en búsqueda del significado.<sup>33</sup> Para él, todo sistema cultural está compuesto por estructuras simbólicas cuyos significados son conocidos por los miembros que comparten esa cultura. Es lo que llama “una doctrina en una cláusula”, y la ciencia antropológica es contextual y circunstancial, por lo tanto, sus significados son relativos a aquella comunidad y solamente a ella.

Así como los procesos de identidad, la cultura también es entendida como un proceso pues está en constante interacción, en continuo flujo. Las personas, los grupos no viven aisladamente y sí tomando términos de otros grupos e incorporándolos a su modo de vida. La identidad étnica, como una modalidad de la identidad social, surge en este contexto de interacción.

Mucho se ha discutido acerca del significado de etnia. Diferentes conceptos surgieron y fueron debatidos a lo largo de la historia. Manuela

<sup>31</sup> MAFFESOLI, 2010, p. 128.

<sup>32</sup> De manera resumida, para la semiótica de la cultura, desde su más tierna edad, los hombres son instruidos según códigos culturales colectivos, relativos al tiempo y espacio en el que se encuentran. La cultura es entendida como un sistema de texto, un sistema perceptivo de almacenaje y divulgación de informaciones resultantes de una memoria colectiva no hereditaria. Dado que la cultura se compone por trazos distintivos, las informaciones oriundas y transmitidas a esa colectividad se configuran como un subconjunto caracterizado por cierto patrón de orden. El individuo que crece en esa cultura aprende desde luego el significado de los objetos, símbolos y prácticas comunes a todos.

<sup>33</sup> GEERTZ, 2008, p. 4.

Carneiro da Cunha<sup>34</sup> traza un recuento histórico de los criterios usados en la identificación étnica, más específicamente para establecer si una comunidad es o no indígena. Durante mucho tiempo, el criterio usado era el biológico junto a la idea de “raza”. En esa perspectiva un grupo étnico sería compuesto por individuos emparentados biológicamente. Un grupo indígena sería, bajo esa visión, una comunidad de descendientes “puros” de población precolombina.<sup>35</sup> Este criterio fue rechazado por la antropología, puesto que los grupos están en contacto y hay mezclas entre ellos, hecho conocido y comprobado por la ciencia actual.

Después de la Segunda Guerra Mundial se reemplazó la noción de raza por la de cultura: “grupo étnico sería entonces, aquél que compartía valores, formas y expresiones culturales”.<sup>36</sup> Sin embargo, este criterio debe ser usado con mucho cuidado, pues hay que tener en mente que la existencia de una cultura no es una característica primaria o ancestral, sino una consecuencia de la organización del grupo étnico. En el caso indígena, la resistencia a las interferencias externas “se ha manifestado en el apego a algunos trazos culturales que, enfatizados, preservaron la identidad del grupo”.<sup>37</sup>

Los símbolos culturales seleccionados garantizan la singularidad del grupo. Sin embargo, es imposible prever cuál o cuáles rasgos culturales van a ser enfatizados en ese proceso, lo cual constituye un argumento más en contra del sustrato cultural como la base de la identidad étnica.

El argumento dominante hoy en día es el que define a los grupos étnicos como “formas de organización social en poblaciones cuyos miembros se identifican y son identificados como tal por los otros, constituyendo una categoría distinta de otras categorías de la misma especie”.<sup>38</sup> Lo que transforma al individuo en persona es la situación, y la situación que hace emerger la identidad étnica es el contacto interétnico.

Para el antropólogo interaccionista Fredrik Barth, es necesario ir más allá de las primeras tesis y repensar la cultura de la cual emergen grupos étnicos. Según él, cultura e identidad étnica son fenómenos distintos,

<sup>34</sup> CUNHA, 2009.

<sup>35</sup> CUNHA, 2009, p. 249.

<sup>36</sup> CUNHA, 2009, p. 250.

<sup>37</sup> CUNHA, 2009, p. 251.

<sup>38</sup> Barth, cit. por CUNHA, 2009, p. 251.

autónomos, no habiendo relación de causalidad entre las dos, sino de implicación. Su crítica parte de la noción de grupo étnico como “unidad portadora de cultura” para concebirlo como “*organizational type*”.<sup>39</sup> Los estudios sobre la identidad enfatizan, en su mayoría, el aspecto cultural del grupo, cuando deberían considerar que se comparte una cultura como resultado de la interacción al interior del mismo: los “grupos étnicos no son grupos formados con base en una cultura común, sino que la formación de grupos ocurre con base en las diferencias culturales”.<sup>40</sup> Ese fenómeno puede ser observado en la práctica en grupos que, debido a procesos internos o externos, poseen gran pérdida cultural, como en diásporas o en procesos de contacto intenso, pero que conservan una identidad étnica, preservando la cultura no como un todo, sino en rasgos concretos (como una indumentaria específica, un ritual o una comida).

Barth afirma que, en todos los aspectos, las propiedades de lo cultural se distinguen de lo social, y la importancia y complejidad de esta distinción y confusión surge de la “tensión entre la naturaleza de los grupos sociales y la naturaleza de los materiales culturales sobre los cuales se ha basado la definición de los grupos étnicos como unidades sociales”.<sup>41</sup> Para él, la pertenencia a un grupo étnico se da a partir de compartir un “mito exagerado” que diferencia a aquel grupo de otros, sin considerar la diversidad cultural de sus miembros.

El antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, en sintonía con los estudios de Barth, afirma que, para comprender la identidad social en su expresión étnica, es necesario primeramente comprender los mecanismos de identificación, pues “la identidad social surge como actualización del proceso de identificación y envuelve la noción de grupo, particularmente la del grupo social”.<sup>42</sup>

La identidad étnica surge necesariamente en una relación de contacto interétnico, de un conocimiento de sí propio. Es la conciencia de sí y del otro, el otro como diferente del yo, del nosotros o en el caso de otro ser igual a nosotros, es la necesidad de ser diferente. El proceso de identifica-

<sup>39</sup> Barth, 1969, cit. por CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, pp. 1-2.

<sup>40</sup> BARTH, 2005, p. 16.

<sup>41</sup> BARTH, 2005, p. 17.

<sup>42</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 5.

ción étnica envuelve las características de “auto-atribución” y “atribución por los otros”. Barth establece la noción de “identidad contrastiva”, pues la orientación de las relaciones sociales se manifiesta como un sistema de contraste. Según él, la “identidad contrastiva” es la esencia, la base de la definición de la identidad étnica. La identidad étnica es la afirmación del “nosotros” ante los “otros”. Por eso, cuando una persona o un grupo se definen, lo hacen a partir de la diferencia y no de la semejanza. La identidad étnica surge por oposición del grupo en relación a otro grupo con el cual se confronta. No existe afirmación étnica aisladamente, en lo cotidiano, sin el contacto con el otro: “En el caso de la identidad étnica, ésta se afirma ‘negando’ la otra identidad, ‘etnocéntricamente’ visualizada”.<sup>43</sup>

Los grupos en contacto interétnico elaboran representaciones de sus respectivas situaciones de contacto bajo la forma de ideologías étnicas, fundamentadas en conjuntos de autodefiniciones de sí y del otro. Esa ideología étnica, cuyas representaciones son repletas de conflictos latentes o manifiestos,<sup>44</sup> se asume esencialmente etnocéntrica, no admitiendo una situación de igualdad con el otro. En las situaciones donde los individuos viven en conflicto, ocurre la construcción de una visión de mundo que proporciona mayor seguridad y que orienta los bandos involucrados. Esa concepción de mundo idealizada es representada por los símbolos étnicos, y su significado específico atribuye al grupo la idea de único, centralidad de la que necesitan para autodefinirse; por lo tanto, tanto indios como no-indios se encuentran en el terreno del etnicismo.

## CULTURA E IDENTIDAD MËTYKTIRE

Tomando en consideración que la identidad étnica surge en el contexto de contacto interétnico como afirmación de sí ante el otro y que la cultura es algo móvil en el tiempo, “no es algo dado, puesto, que pueda ser dilapidado también, sino algo constantemente reinventado, recompuesto,

<sup>43</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, pp. 5-6.

<sup>44</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 72.

investido de nuevos significados”,<sup>45</sup> ¿cuál es entonces, la relación de implicación entre cultura e identidad étnica en el caso Mětyktire?

La cultura que afirma la etnicidad y que no se pierde por el contacto con indios y no-indios, adquiere una nueva función: es una “cultura de contacto”. Esto significa entender dicha cultura como un conjunto de representaciones (en el que se incluyen los valores) que un grupo étnico hace de la situación de contacto en los términos en que está inserto y en los términos en que se clasifica (identifica) a sí mismo y a los otros, como afirma Cardoso de Oliveira.<sup>46</sup> También llamada cultura de contraste, la cultura tiende al mismo tiempo a acentuarse, tornándose más visible, a simplificarse y endurecerse, reduciéndose a un número menor de trazos que se vuelven diacríticos.<sup>47</sup> Eso no significa que no exista una cultura indígena, sino que ésta es vivida en lo cotidiano del grupo, en situaciones normales, en el “estar juntos”, en las relaciones de parentesco, en su lógica propia. Donde existe la necesidad de afirmarse ante el otro, la cultura asumida es elevada, sus trazos son resaltados para afirmar la diferencia.

Para los Mětyktire, la aldea es el centro de su universo, pues es el espacio donde toda su corporeidad es interpretada en los rituales, hábitos, conocimientos. A todos aquéllos que no pertenecen a la aldea los llaman Kubẽ. Su actitud teocéntrica consiste en considerar su modo de vida, su lengua, superiores a los de los otros, actitud que conduce a su autoafirmación étnica. Comparten una actitud profundamente desconfiada en relación con los no miembros de la aldea, a veces metafísicamente, asociándolos a seres míticos maléficis, antropomórficos. Para el etnólogo Anton Lukesch,<sup>48</sup> ese hecho está relacionado con las experiencias amargas sufridas por los indígenas a lo largo de su historia, por contacto con otros grupos indígenas y no-indígenas.

El antropólogo Terence Turner, quien ha estudiado a los Kayapó por más de treinta años, ha observado un movimiento en las tribus de la región de la Amazonia entre los años setenta y ochenta en el sentido de preservación de su identidad social, cultural y étnica. Ese fenómeno,

<sup>45</sup> CUNHA, 2009, p. 239.

<sup>46</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 23.

<sup>47</sup> CUNHA, 2009, p. 237.

<sup>48</sup> LUKESCH, 1976, p. 16.



llamado por Marshall Sahlins “culturalismo”, consiste en la incorporación a la comunidad del término “cultura”, donde adquiere un nuevo significado de acuerdo con la propia concepción de los grupos étnicos. Entonces, la noción de cultura más adecuada sería la de “el medio por el cual un pueblo se define y produce a sí mismo en cuanto entidad social en relación a su situación histórica en transformación”.<sup>49</sup> Para Turner, el “culturalismo” es una habilidad de los indígenas para adquirir y dominar aspectos de la cultura nacional, como la lengua, tecnologías y saberes sin perder su tradición. Para él, los Kayapó Měbêngôkre han conseguido afirmar una continuidad cultural frente a los elementos desafiantes de la sociedad nacional. Esto se dio a partir de que los indígenas empezaron a representarse a sí mismos, tratando sus cuestiones directamente con el gobierno, entre ellas, el dominio legal de sus tierras; utilizaron la identidad como herramienta para mostrarse al mundo y con eso ganar aliados para su causa.

Podemos observar que la cultura, o los trazos diacríticos culturales extraídos de una tradición, de un acervo cultural, adquieren nuevo significado. Son los mismos trazos, el mismo adorno de plumas, la misma cachiporra, pero su significado se alteró. Hay una diferencia entre un adorno de plumas usado dentro de la aldea y un adorno de plumas usado en una conferencia internacional, como en la Rio + 20,<sup>50</sup> donde el *benjadjwàry* (gran jefe) Mětyktire Raoni se presentó al lado de personalidades nacionales e internacionales. Esos símbolos culturales son usados en la identificación étnica para reivindicar derechos y como bandera en la lucha por la preservación de sus tierras, de su modo de vida. Es una señal que los hace diferentes, los individualiza y los especifica.

De acuerdo con los estudios antropológicos sobre los Měbêngôkre, el término “cultura” ha sido asociado a una palabra de su lengua vernácula, *kukràdjà*, que significa “algo que lleva mucho tiempo para contarse”. Esa palabra indígena fue asociada a la cultura porque se refiere “a las prácticas y saberes tradicionales como algo que exigía un esfuerzo consciente

<sup>49</sup> TURNER, 1987, p. 6.

<sup>50</sup> “Filósofo francês participou de debate organizado pelo Centro de Desenvolvimento Sustentável ao lado do cacique Raoni e da ex-ministra Marina Silva”, en <http://www.unb.br/noticias/unbagencia/unbagencia.php?id=6726>, consultado el 10 de septiembre de 2012.

por parte de la comunidad para su preservación y reproducción”.<sup>51</sup> Sin embargo, la mayoría prefiere usar la palabra cultura para referirse a sus técnicas de subsistencia, rituales, saberes y costumbres. Terence Turner afirma que el término es usado conscientemente, o sea, los Kayapó afirman que su cultura es necesaria para su vida, fuerza y felicidad. Describe incluso situaciones en que los miembros de la comunidad indígena decían tener como motivación fundamental la defensa de su cultura, su modo de vida.

Por lo tanto, la autoconsciencia étnica, el entendimiento instrumental del significado de su cultura y la capacidad de responder por su propia historia fueron factores esenciales para colocar a este pueblo en el espacio público, con la bandera de protección de su cultura: “Los Kayapó no rechazan la historia: ellos se proponen responder por ella; pretenden armonizarla según la lógica de sus propios esquemas”.<sup>52</sup>

Dentro de los movimientos afirmativos de identidad, hay procesos de apropiación y resignificación de elementos ajenos a su acervo cultural. Esos procesos de hibridaciones, mestizaje, mezclas, hacen parte de la contemporaneidad y deben ser tomados en cuenta antes de cualquier intento de aislamiento conceptual. García Canclini cita como ejemplo de reconversión del patrimonio o discurso el hecho de que “los movimientos indígenas reinserten sus demandas en la política transnacional o en un discurso ecológico y aprenden a comunicarlas por radio, televisión e internet”,<sup>53</sup> una práctica muy usada por los Měbêngôkre. Los líderes Mětyktire, seguidos por los jóvenes y sus redes sociales, utilizan esta reconversión usando los medios mediáticos nacionales e internacionales para darse a conocer y también a sus necesidades, principalmente en cuestiones relacionadas con las tierras indígenas, como también con sus derechos individuales y colectivos. Aprendieron a hacerse oír, saben cómo utilizar el discurso del no-indio y a divulgarlo por los mismos medios. Por otro lado, en un proceso inverso, entidades nacionales e internacionales se valen de figuras indígenas, por su credibilidad y veracidad en la lucha por la preservación de su medio ambiente, para legitimar la causa ecológica.

<sup>51</sup> SAHLINS, 1997, p. 125.

<sup>52</sup> SAHLINS, 1997, p. 126.

<sup>53</sup> GARCÍA CANCLINI, 2011, p. XXII.

Los jóvenes indígenas, usuarios y conocedores de tecnologías mediáticas, también se posicionan para afirmar su etnia bajo el argumento de preservación y promoción cultural. El movimiento Mebengokre Nyre<sup>54</sup>, es uno de esos ejemplos; surgió en 2011 y está formado por jóvenes indígenas que viven en su mayoría en las ciudades. Estos jóvenes se movilizan afirmativamente por sus demandas en dos momentos distintos: en el momento en que los hechos ocurren, ubicados en el tiempo-espacio, y posteriormente transfiriendo esos momentos por internet, publicando videos de sus actuaciones. En la página electrónica que lleva el nombre del movimiento, podemos observar fotos que nos remiten a la tradición indígena, ornamentos típicos, pinturas corporales tradicionales. También encontramos videos de carácter más político, como la invasión al órgano de coordinación regional de la FUNAI en la ciudad de Colíder, Mato Grosso, exigiendo que un líder indígena retornase al cargo de coordinador después de haber sido exonerado por cuestiones políticas.

La fundadora del movimiento, Mayalú Txucarramãe, describió vía e-mail cómo surgió esa idea y cómo se organizaron, dado que estaban dispersos en la ciudad. Observó la realidad de los jóvenes Mëbêngôkre en la ciudad de Colíder, al norte de Mato Grosso, quienes según ella estaban “cada vez más consumiendo bebidas alcohólicas y los adolescentes todas las madrugadas embriagados”; decidió hacer algo para ayudar a su etnia. Descendiente de líderes Mëtyktire, Mayalú dice que se ha inspirado justamente en la postura de sus antepasados para tener fuerza para actuar. De esta manera, con la debida autorización de los más viejos, los jóvenes empezaron a reunirse y a planear sus acciones de afirmación de identidad. Son jóvenes de 15 a 25 años que comparten el gusto por la tecnología y hacen de ésta una herramienta para autoafirmarse étnicamente como Mëbêngôkre.

Los movimientos afirmativos de identidad, como los protagonizados por los Mëbêngôkre Mëtyktire, se valen de elementos culturales diacríticos para afirmar su etnicidad frente al otro, provocando una movilización

<sup>54</sup> “Movimento Mebengokre Nyre”, 2012. Consultado el 30 de septiembre, <http://pt-br.facebook.com/MebengokreNyre?sk=wall&filter=1>.

productiva en el sentido de ubicarse en el tiempo y el espacio como individuos inmersos en una contemporaneidad común.<sup>55</sup> Están en el mundo, de manera difusa, entre una memoria tradicional que aún no ha desaparecido y un porvenir que aún no se ha instalado.

## CONCLUSIÓN

Las contribuciones teóricas expuestas en este texto sobre el tema de identidad y cultura, tratándose de categorías conceptuales, enfatizan el proceso como característica principal. La cultura es entendida según la lógica de los propios grupos que la engendran, absorbiendo y reconvirtiendo elementos de otras culturas, siempre en proceso. Según esta óptica, la cultura es constantemente reinventada, es un “flujo” continuo, mostrando a veces contradicciones e incoherencias que no deben ser abandonadas en los análisis, puesto que son integradas como parte de un todo complejo.

Para Fredrik Barth esto se debe a algunas particularidades del fenómeno cultural. Primeramente, las culturas no están delimitadas por una barrera física infranqueable o inamovible, al contrario, se influyen unas a las otras: “Las ideas que componen la cultura desbordan sus límites y se difunden de forma diferenciada creando una variedad de agregados y gradientes”.<sup>56</sup> Una segunda característica es que la cultura es distribuida por personas para personas. Las experiencias semejantes inducen al grupo a aceptar un modelo cultural similar. Por fin, la cultura está en constante movimiento y su estancamiento es prácticamente imposible, “no debemos pensar en los materiales culturales como tradiciones fijas en el tiempo que son transmitidas del pasado, pero sí como algo que está básicamente en un estado de movimiento”.<sup>57</sup>

La cultura, en un contexto de contacto, no se pierde simplemente sino que adquiere una nueva función, tornándose más visible, acentuando trazos diacríticos para la afirmación de una identidad étnica frente al otro.

<sup>55</sup> AGAMBEN, 2009.

<sup>56</sup> BARTH, 2005, p. 17

<sup>57</sup> BARTH, 2005, p. 7.

Esa distinción del grupo como tal depende tanto del otro grupo como de la sociedad en la cual están insertos, pues las señales diacríticas “deben oponerse, por definición, a otros del mismo tipo”.<sup>58</sup> La cultura, por lo tanto, no es la causa de la identidad étnica, sino es uno de sus productos.

Por otra parte, los grupos étnicos sólo pueden ser caracterizados como tal por la diferencia que ellos perciben entre ellos mismos y los otros con quienes se relacionan, generando sus propias reglas de inclusión o exclusión. De manera que la identidad étnica ha dejado de ser entendida bajo criterios biológicos y culturales y ha pasado a ser entendida en términos de adscripción: es indio, o mejor, es Mẽtyktire quien se considera y es considerado por los otros como un Mẽtyktire.

## BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio

2009 *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*, trad. del francés por Vinícius Nicastro Honesto, Argos, Chapecó, 92 pp.

BARTH, Fredrik

2005 “Etnicidade e o conceito de cultura”, *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*, Niterói, núm. 15, pp. 15-30.

BONILLA, Oiara, Artionka CAPIBERIBE y Simone DERYFUS-GAMELON

2008 “Simone Dreyfus e a antropologia: um tropismo pela América do Sul”, *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, vol. 51, núm. 1, pp. 335-372.

CAPIBERIBE, A y O. BONILLA

2008 “Simone Dreyfus e a antropologia: um tropismo pela América do Sul”, *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 51, núm. 1, pp. 335-372.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

1976 *Identidade, etnia e estrutura social*, Livraria Pioneira Editora, São Paulo, 118 pp.

CUNHA, Manuela Carneiro da

1986 “De amigos formais e pessoa; de companheiros, espelhos e identidades”, em Manuela Carneiro da Cunha, *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*, Brasiliense, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, pp. 53-62.

2009 *Cultura com aspas e outros ensaios*, Cosac Naify, São Paulo, 436 pp.

<sup>58</sup> CUNHA, 2009, p. 238.

- DREYFUS, Simone  
 1963 *Les Kayapó du Nord, Contribution a l'etude des Indiens Ge*, La Haye, París.
- FUNAI (Fundação Nacional do Índio)  
 2013 “Terras Indígenas”, documento electrónico disponible en <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>, consultado en mayo del 2013.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor  
 2011 *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*, trad. del español por Heloíza Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 385 pp.
- GEERTZ, Clifford  
 2008 *A interpretação das culturas*, trad. del inglés, LTC, Rio de Janeiro, 212 pp.
- GOFFMAN, Erving  
 2002 *A representação do eu na vida cotidiana*, 10a. ed., trad. del inglés por Maria Célia Santos Raposo, Vozes, Petrópolis, 233 pp.
- HALL, Stuart  
 2006 *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*, DP&A Editora, Rio de Janeiro, 106 pp.
- LEA, Vanessa  
 1999 “Desnaturalizando gênero na sociedade Mëbêngôkre”, *Revista Estudos Feministas*, vol. 7, pp. 176-194.  
 2012 *Riquezas intangíveis de pessoas partiveis: os Mëbêngôkre (kayapó) do Brasil central*, Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, São Paulo, 496 pp.
- LÉVI-STRAUSS, Claude  
 1984 *Paroles Données*, Plonp, Paris.
- LUKESCH, Anton  
 1976 *Mito e vida dos índios caiapós*, trad. del alemán por Trude Arneitz von Laschan Soltein, Pioneira, Ed. da Universidade de São Paulo, São Paulo, 312 pp.
- MAFFESOLI, Michel  
 2010 *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*, 4a. ed., trad. del francés por Maria de Lourdes Menezes, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 298 pp.
- MONTES, Maria Lúcia  
 1996 “Raça e Identidade: entre o espelho, a invenção e a ideologia”, en Schwarcz, L. M. e Queiroz, Renato Silva (orgs.), *Raça e Diversidade*, EDUSP, São Paulo.

- MORIN, Edgar  
2008 *O método 1: a natureza da natureza*, 2a. ed., trad. del francés por Ilana Heineberg, Sulina, Porto Alegre, 480 pp.
- MELATTI, Julio Cesar  
1985 “Curt Nimuendajú e os Jê”, *Série Antropologia*, núm. 49, Universidade Federal de Brasília, Brasília, pp. 1-22.
- NIMUENDAJÚ, Kurt  
1952 “Os Górotire: Relatório apresentado ao SPI em 18 de abril de 1940”, *Revista do Museu Paulista*, núm. 6, pp. 427-453.
- RIBEIRO, Darcy  
2009 *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*, Companhia das Letras, São Paulo, 560 pp.
- SAHLINS, Marshall  
1997 “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II)”, *Mana*, vol. 3, núm. 2, pp. 103-150.
- TURNER, Terence  
1966 “Social Structure and Political Organization among the Northern Kayapó”, PhD Thesis, Harvard University.  
1987 “The Politics of Culture”, en B. Spooner (ed.), *Conservation and Survival*, Oxford University Press, Oxford.  
1991 “Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó”, *Revista Cadernos de Campo*, São Paulo, vol. 1, núm. 1, pp. 68-85.  
1992 “Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica”, em Manuela Carneiro da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo, pp. 311-338.
- VERSWIJVER, Gustaaf  
1978 “Os kayapó: separações e junções dos grupos do norte”, *Revista da Atualidade Indígena*, Brasília, vol. 12, pp. 9-16.  
1992 *The club-fighters of the Amazon: Warfare among the Kayapo Indians of Central Brazil*, Rijksuniversiteit te Gent, Gent.
- VIDAL, Lux  
1977 *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira*, HUCITEC/EDUSP, São Paulo, 268 pp.
- VILLAS BÔAS, Claudio y Orlando VILLAS BÔAS  
1994 *A marcha para o oeste*, 4a. ed., Globo, São Paulo, 616 pp.