

## **Aculturação ou *aculturação*? Um conceito antropológico em debate**

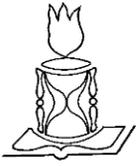
**Autora: Roberta de Queiroz Hesse**

**1º semestre/ 2017**

### **Texto Teórico**

#### **Resumo:**

O presente artigo tem por objetivo apresentar brevemente o debate contemporâneo da antropologia sobre o conceito de aculturação. Até a década de 70 havia na antropologia uma previsão fatalista sobre o futuro dos povos indígenas. Estes estariam todos condenados à assimilação, ou seja, à total descaracterização de seus elementos culturais tradicionais e conseqüentemente à incorporação completa nas sociedades nacionais. Em décadas mais recentes os mais diversos contextos etnográficos apontam para outro fenômeno, mais complexo e minucioso: a transformação de aspectos culturais, a ressignificação de certos elementos que não implica uma descaracterização cultural, ao contrário, afirma uma identidade, um modo particular de existência. Assim, diversos especialistas se voltaram para o problema das transformações culturais, levando à conceptualização da cultura enquanto aculturação, enquanto um movimento eterno de transformação dos elementos em contato.

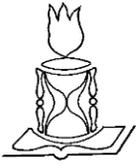


## O debate

Existe na sociedade brasileira uma polarização no imaginário coletivo sobre o índio brasileiro. De um lado temos o índio bucólico e romantizado, como na literatura de José de Alencar ou nas novelas da Rede Globo, de outro temos um imaginário do índio aculturado, assimilado, aquele que está a caminho de deixar de ser índio ou que já deixou de ser índio. Este último polo ganhou força com a expansão da globalização pós II Guerra Mundial aos países então chamados de "terceiro mundo" e antecipava-se que haveria uma assimilação generalizada dos povos nativos ao mundo ocidental (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). A assimilação seria a última etapa do processo de aculturação, ou seja, o ponto, dentro de uma escala evolutiva, no qual determinado povo estaria completamente inserido na "nova" sociedade e os traços "originais" de sua cultura já desapareceram por completo.

Esta polarização do imaginário coletivo brasileiro possuía um certo respaldo inclusive no mundo acadêmico e foi somente a partir da década de 80 que houve a chamada "dissolução da divisão tradicional do trabalho entre os especialistas em sociedades "puras" e aqueles em sociedades "aculturadas" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 339). Como o próprio título do presente artigo já sugere, esta conotação do processo de aculturação enquanto escala rumo à inevitável assimilação será problematizada. Muitos trabalhos etnográficos desde a década 60 apontam para outro fenômeno: povos indígenas se apropriando de elementos da sociedade ocidental, reconfigura-os em termos nativos e emergindo no cenário contemporâneo como atores políticos ativos (SAHLINS, 1997; CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Em outras palavras, estou apresentando aqui a oposição entre o conceito de aculturação enquanto caminho único possível aos indígenas para se inserirem na sociedade deixando de ser índio, e o conceito de *aculturação* enquanto modo nativo de produzir diferenças em um movimento dialético de eterna renovação.

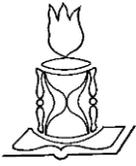
Desta forma, o presente texto irá discutir duas noções, entendimentos diferentes de uma mesma palavra: aculturação. Para fins didáticos a diferenciação entre um ou outro entendimento será utilizada para o primeiro entendimento aculturação em letras normais e para o segundo, *aculturação*, em itálico. Apresento abaixo os dois entendimentos empreendidos em cada uso do termo:



*Aculturação*: noção que pensa aculturação enquanto o processo de perda das características originais de uma cultura. Aculturação é uma escala evolutiva, sendo que em um polo temos o índio selvagem e no outro o índio civilizado ou assimilado, ou seja, que deixou de ser índio. Dentro deste entendimento, diante da expansão do mundo industrializado, todos os povos estariam condenados a este processo de perda das características culturais, rumo a assimilação, isto é, total inserção na outra sociedade, industrializada. No limite, este entendimento possui uma visão pessimista, na qual todas as culturas dos povos tradicionais do mundo estariam fadadas a sumir, pois estes povos tornar-se-iam trabalhadores assalariados do mundo capitalista.

*Aculturação*: noção que pensa processos de transformações, de trocas, de intercâmbios, de apropriações, ressignificações entre diferentes culturas. Neste entendimento o encontro entre diferentes culturas é visto como um movimento normal da história das culturas, da forma como os seres humanos se comunicam e entendem o outro, o estranho. Produto destes encontros são transformações para ambos os lados, que aprendem algo com o outro, que apreendem algo do outro e utilizam isso em outro contexto com outro significado. Embora este entendimento reconheça que existam correlações de forças desiguais, mecanismos de coerção para imposição de um determinado modo de vida, isto não é de caráter determinante, muitas vezes pode inclusive representar o contrário: um movimento de fortalecimento da identidade cultural. Cultura é aculturação, ou seja, é característica constituinte de uma cultura a troca com outras culturas de objetos, parentes, saberes, tecnologias.

No Sul e no Sudeste do Brasil a interação entre a sociedade colonial/nacional e os povos indígenas se dá desde o período colonial e as teorias da época, assim como a prática do Estado e seus representantes, se orientavam para tentativas de “civilizar” o indígena. Porém, o que se verifica na literatura contemporânea da região e também fazendo uma releitura de autores clássicos como Egon Schaden e Curt Nimuendajú é a criação de mecanismos nativos para manter-se índio. Pretendo assim, a partir de uma Terra Indígena (TI) do Paraná, apresentar algumas teorias de aculturação, começando pela noção utilizada pelo Estado e seus representantes até a constituição de 1988. Seguindo apresento alguns exemplos etnográficos e a



respectiva abordagem que diferentes autores trazem sobre as transformações culturais constantes.

### **História e Terras Indígenas**

A Terra Indígena São Jerônimo é atualmente habitada por 3 diferentes povos indígenas: Kaingang, Xetá e Guarani. Eles são falantes de línguas diferentes, vêm de diferentes regiões, possuem costumes diferentes e, no entanto, foram obrigados a conviver neste território. Esta TI está localizada em São Jerônimo da Serra, um município nas margens do Rio Tibagi e nas redondezas de Londrina, onde existem duas Terras Indígenas que foram homologadas no contexto favorável à demarcação de Terras Indígenas pós-constituição de 1988: a TI São Jerônimo e a TI Barão de Antonina. Desta forma, por mais que cada Terra Indígena tenha suas especificidades contextuais, um mergulho na análise das percepções de território destes povos, que são marcadas pelas suas histórias, possibilita tanto um panorama para o histórico das ocupações indígenas no Paraná, quanto uma sensibilização no que diz respeito às transformações culturais, as *aculturações* entre povos indígenas e entre indígenas e brancos.

Embora o chamado contato entre indígenas e brancos date desde o período colonial é somente a partir das investidas do Império que se têm uma expressiva documentação a respeito da ocupação, exploração e expropriação destas terras. Marta Amoroso (2014) nos demonstra como as diferentes frentes destas investidas imperiais - em especial aquelas através dos programas de “Catequese e Civilização” (1845) que algumas correntes da igreja católica, apoiadas pelo Governo do Império - desenvolveram projetos assimilacionistas frente as populações indígenas do local.

Durante o período Imperial os programas de aldeamento pretendiam confinar os povos indígenas em um território delimitado para liberar espaço para receber imigrantes. Já os programas de “Catequese e Civilização” incentivaram a civilização dos indígenas através da catequese e do convívio com colonos e imigrantes católicos. Estes programas trabalhavam na teoria com uma classificação evolutiva de civilização do indígena, ou seja, uma escala na qual em uma extremidade temos o índio do sertão (“selvagem”) e do outro o índio aldeado (“quase civilizado”). O



primeiro era aquele que vivia bem afastado da sede da aldeia e só aparecia esporadicamente para rituais ou similares, e o segundo era aquele que morava muito perto da sede da aldeia e participava das atividades econômicas da aldeia. Existia também uma terceira categoria, índio agregado, para aquele que vive relativamente perto do aldeamento e que participava um pouco das atividades econômicas, porém sempre mantendo um certo distanciamento (AMOROSO, 2014).

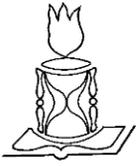
Em 1910 foi criado o primeiro órgão do Estado Brasileiro destinado à questão indígena, o SPI (Serviço de Proteção aos Índios e Trabalhadores Rurais), muito baseado nas noções positivistas de Marechal Rondon e de suas experiências anteriores com os povos indígenas. Rondon propôs inúmeras investidas do que foi chamado de pacificação de indígenas selvagens e determinou táticas para esta chamada pacificação de povos hostis. Dentre outros objetivos do SPI, destaca-se as tentativas de civilizar o indígena para o transformar em trabalhador pobre. O índio era inclusive considerado como tutelado pelo Estado, isto é, como se ele fosse um cidadão semi-capaz, estatuto semelhante ao de uma criança. Em 1967 foi criada a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) mas foi somente com a Constituição de 1988 que o índio brasileiro ganhou o estatuto de cidadão com pleno direito à diferença.

Percebe-se através deste histórico que o imaginário polarizado entre índio assimilado e índio romantizado foi construído ao longo do "progresso" da sociedade brasileira. Embora a antropologia questione há décadas essa escala evolutiva através de inúmeros exemplos etnográficos e discussões teóricas muito deste imaginário ainda é mobilizado por diferentes setores.

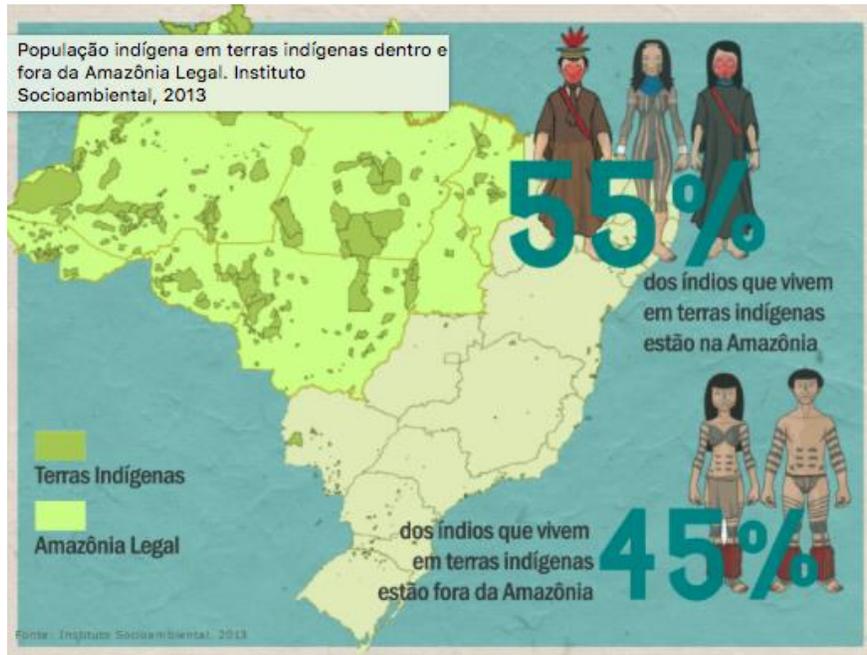
Para além disso, é curioso notar a divisão das terras indígenas no Brasil. Em torno de 13% do território nacional brasileiro são terras indígenas, somando um total de 704 terras indígenas. Destas 704, em torno de 98% está na região da Amazônia legal e os outros 2% espalhadas pelas regiões sul, sudeste, nordeste e nos estados de Mato Grosso do Sul e Goiás<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> De acordo com o Instituto Socioambiental (ISA), disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/c/terras-indigenas/demarcacoes/localizacao-e-extensao-das-tis>. acesso em 7/05/2017 às 14:45)



Observemos o seguinte gráfico da divisão educativa do Instituto Socioambiental:



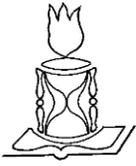
**Fonte: Instituto Socioambiental 2013. Disponível em: <https://mirim.org/terras-indigenas>.**

**Acesso em 07/05/2017 às 15h01**

Como podemos perceber, existe muita pouca área de terra indígena demarcada para quase metade da população indígena nacional. Ainda, estes dados revelam que existem muito povos indígenas perto e em grandes centros urbanos como São Paulo, Curitiba e Vitória, ou seja, embora a maioria dos índios brasileiros esteja de fato na Amazônia, a representativa outra parcela está fora desta região e, muitas vezes, em lugares próximos de nossas casas.

### **Transformações?**

Acredito que alguns exemplos possam elucidar melhor o entendimento de *aculturação* que está sendo apresentado aqui em contraste ao fatalista processo de aculturação. Mas antes é preciso pontuar que na Antropologia se costuma classificar os povos indígenas de acordo com o tronco linguístico ao qual sua língua pertence uma vez que a língua que um determinado povo fala e sua organização social são



características intimamente ligadas. No Brasil, exceto na Amazônia que é um território extremamente diverso, existem dois troncos linguísticos principais: Jê e Tupi-Guarani.

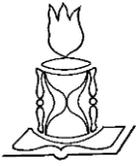
Os Kaingang, povo falante de língua Jê e tradicionalmente habitante da região sul do país, chamados pela documentação oficial do Império de “Coroados”, ficaram famosos por seu espírito guerreiro. Eles foram obrigados a lidar com a sociedade nacional ao longo do período do Império e do século XX e durante esse extensivo contato eles desenvolveram diversos mecanismos para enfrentar a assimilação desejada pelo governo, ora resistindo fisicamente, ora se apropriando de elementos coloniais e capitalistas para seu próprio usufruto. Eles até incorporaram instituições típicas da sociedade ocidental, burguesa e europeia, como o cárcere e recriaram tais instituições aos moldes indígenas. Segundo Fernandes (2003) os Kaingang criaram a prisão indígena tanto para evitar retaliações de caráter pessoal quanto para afastar a justiça dos “não-indígenas” das aldeias e proteger as aldeias da justiça não-indígena, uma vez que a justiça dos brancos não é historicamente sensível às questões indígenas.

Os Guarani, povo falante de língua Tupi-Guarani, habitantes das regiões sudeste, centro-oeste e sul do país, também foram obrigados a lidar com o “não-indígenas” ao longo do período do Império e do século XX, tendo sido violentamente catequizados. Se por um lado não desenvolveram mecanismos de resistência física como os Kaingang, apropriaram-se de elementos cristãos e da sociedade moderna transformando-os dentro de sua própria cosmologia como demonstra Pierri (2013), ao expor que na cosmologia<sup>2</sup> Guarani os deuses moram em cidades com carros, porém tudo neste universo celeste Guarani é imperecível, diferentemente do universo terrestre, perecível. O autor também verifica a presença de Jesus nos mitos indígenas como dotado de outro significado e simbolismo que não aquele do cristianismo.

Egon Schaden (1969), já dizia ser muito difícil encontrar Guaranis que, no que tange a religiosidade, estivessem próximos à assimilação. O autor aponta para diversos aspectos da vida material, cerimonial e cotidiana Guarani que estariam sob uma “imposição” aculturativa e verifica que a religião Guarani não se secularizou, ou

---

<sup>2</sup> Cosmologia foi o termo que muitos autores, a partir da década de 70,80 optaram por utilizar para caracterizar a continuidade entre religiosidade e vida social ameríndia.



seja, não houve a separação entre vida cotidiana e religião. O autor ainda propõe que uma secularização Guarani seria impossível pois a religião Guarani permeia todos os aspectos da vida social Guarani e é absolutamente imprescindível ao modo de ser Guarani.

Talvez, Schaden tenha sido um dos primeiros autores a sugerir que, para o caso Guarani, não se tratava de um caminho fatalista à assimilação. Ele indica que os Guarani conseguem lidar com ambos os sistemas em paralelo, aceitando, muitas vezes, apenas formalmente alguns aspectos cristãos, como por exemplo ir à igreja e mesmo assim continuar frequentando a casa de rezas. Houve, uma incorporação do imagético cristão consciente ou inconscientemente, que passa a fazer parte da mitologia Guarani, porém sem alterar sua estrutura e funcionamento tendo em vista a capacidade de transformação dos mitos como sua própria condição de existência. Assim, Schaden sugere que não se tratava de uma incomensurabilidade entre sistemas, mas antes de uma reinterpretação entre estes.

Ademais, é interessante voltar a um dos mais importantes etnólogos e indigenistas brasileiros da primeira metade do século XX, Curt Nimuendajú, alemão batizado brasileiro pelo Guarani-Apapocúva. Embora este fosse um indigenista convicto e um etnólogo com grande repertório etnográfico, suas pesquisas e, muitas vezes, atuação estavam pautadas por um ideal romântico, como bem definiu Welper (2002). A tradição dos pesquisadores e viajantes alemães do final do século XIX e início do XX, contexto do qual Nimuendajú, inevitavelmente, não poderia escapar, era culturalista ou difusionista. Influenciada pelo pensamento de Adolf Bastian, fundador do "Museum für Völkerkunde" de Berlim e idealizador das "Elementar Gedanken" que seria a célula universal, porém expressa de maneiras particulares (WELPER,2002), essas correntes teóricas salvacionistas, buscavam assim, salvaguardar, fazer o registro da cultura material e imaterial que estaria se perdendo com o avanço da sociedade capitalista frente a estas áreas "mais periféricas" e "remotas".

Desta forma, muitas das investidas de Nimuendajú foram em tentativas de atrasar o processo de aculturação, buscando evitar assim, uma assimilação definitiva. Seguindo esta lógica, Nimuendajú concentrava seus esforços de pesquisa em povos que estivessem "menos aculturados". Paradoxalmente, embora carregasse noções românticas em seu repertório intelectual, sua intensa convivência entre os



ameríndios o fez relatar elementos contrários à ideia da assimilação, mesmo que inconscientemente, como bem observa Pierri (2013) ao analisar a seguinte passagem do autor alemão:

“ A fim de que não me censurem por elogiar unilateralmente o paganismo guaraní, quero relatar que a festa do nimongaraí destes índios as vezes também oferece aos pajés a oportunidade de satisfazerem sua ambição, enganando sua gente através de truques. Assim, numa destas festas, Joguyroqu ostentava, à semelhança de um médium espírita, flores que ele teria feito vir do Além. Em outra ocasião semelhante, Oqu mandou vir da mata um pedaço de bambu e colocar na casa de dança. Durante a noite, submeteu-o intensivamente a cantos e ao maracá, mandando então que o abrissem; de um nó a outro estava cheio de puro e cristalino mel jatey, do qual emanava, ademais, um perfume muito especial. O exame superficial, que neste caso nos foi permitido, não detectou qualquer abertura. Todos os participantes estavam convictos de que se tratava do mesmo mel que bebem as almas felizes na “Terra sem Mal” e que o poder do canto de pajelança o havia introduzido no bambu. Milagre semelhante, no qual também teria aparecido do Além o pássaro tangará, realizou o grande Guyracambí no Jatah, na presença do missionário Fr. Timotheo de Castelnuovo, a quem desafiou a fazer o mesmo se, como sacerdote cristão, era de fato superior ao pajé indígena. A mim mesmo Guyracambí sugou, certa noite no rio das Cinzas, três pedrinhas pretas do peito, e supostamente as recolocou no seu lugar. Nunca descobri a razão pela qual ele realizou esta cerimônia em mim; imagino, porém, que o tenha feito simplesmente para me impressionar.” (Nimuendaju, 1987 [1914]:91 apud Pierri, 2013)

Nesta passagem, podemos observar a descrição que Nimuendajú faz de diferentes aspectos da vida Guarani. A passagem, primeiramente expõe Nimuendajú como um homem de sua época e portanto, muito influenciado pelo cristianismo, ao chamar os Guarani de pagãos. Em segundo lugar podemos acompanhar uma descrição de uma cerimônia de pajelança, isto é, uma cerimônia ritualística através da qual uma conexão com o universo metafísico é estabelecida e aborda a questão da "Terra Sem Males" que, em termos muito genéricos, seria análoga ao paraíso Guarani. Em terceiro aponta que embora a ciência de seu tempo fosse

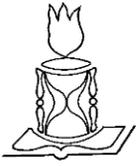


demasiadamente cética para aceitar a metafísica ameríndia, Nimuedanjú reconhece que o perfume era muito especial e também observou que o bambu não tinha rachadura, o que indica que no mínimo ele, no mínimo, teve dúvidas sobre o procedimento xamânico (PIERRI,2013). Por último, e mais importante para nós, esse excerto demonstra como os aspectos da vida religiosa Guarani estavam vivos e presentes na vida social Guarani.

### **Outra abordagem**

Carlos Fausto (2005) traz uma abordagem diferente para a questão das transformações da religiosidade Guarani. Através de uma revisão de autores fundamentais da etnologia Guarani, Fausto expõe que os autores antigos embora apontem, pertinentemente, para a não incorporação de dicotomias cristãs entre os Guarani, tenderam a definir os aspectos religiosos da vida Guarani como fechados em si mesmos, resistentes e impermeáveis à alteridade dos brancos (FAUSTO, 2005). Em outras palavras o autor está questionando autores anteriores por retratarem religiosidade Guarani como intocada, como se não tivesse incorporado absolutamente nada da mensagem cristã.

Retornando aos cronistas clássicos, Fausto observa que essa impermeabilidade trazida pelos autores do século XX não pode ser verificada nos relatos dos viajantes do período colonial. Ao contrário, os relatos destes cronistas detalham inúmeras conversas e situações que remetem a um xamanismo, uma religiosidade Guarani, muito interessada na metafísica cristã, tendo preocupações específicas no tratamento dos agentes cristãos, os padres jesuítas. Nas etnografias do século XX os autores apontam para uma dualidade expressa da alma: o agressivo, carnívoro e o pacífico, vegetariano. Para alcançar a imortalidade, ascese da religião, cosmologia Guarani, o Guarani e mais especificamente o xamã deve, através de uma série de ações ritualísticas, fortalecer seu lado pacífico, vegetariano de modo a inibir seu lado agressivo, carnívoro para que após a morte este lado, considerado negativo, seja completamente desassociado de sua alma. Este processo, de negativização do lado agressivo e carnívoro é o que Fausto chama de "desjaguarificação", tendo em vista a posição mítica que ocupa o jaguar, como predador, agressivo e carnívoro.

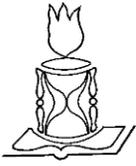


Desta forma, Fausto acredita que a ascese cristã teve sua influência sobre o pensamento Guarani, promovendo a constante recusa do lado agressivo ligado à prática xamânica e uma certa incorporação do maniqueísmo cristão. Ele toma como comparação outros povos Tupi que possuem o xamanismo como elemento central às suas cosmologias, nos quais a imagem do jaguar violento, predador e agressivo é associada positivamente ao xamanismo (FAUSTO, 2005). No caso do Guarani houve uma transposição da predação, do jaguar, para o plano mágico e uma substituição deste elemento por uma "lógica do amor", que muito se assemelha às mensagens cristãs como "ame o próximo como a ti mesmo".

Para além disso, Fausto explicita um problema da história dos "brancos", organizada de modo cronológico. Se houve uma transformação da religiosidade Guarani, eles não passaram a se pensar como outros mas incorporaram esta alteridade. No entanto, essa incorporação pode ocultar o processo pelo qual eles se transformaram e transformaram a alteridade simultaneamente (FAUSTO, 2005). Por outro lado, o autor também lembra que o desenrolar da história colonial, descontínuo, exerceu grande influência sobre essas transformações e ocultações, levando à uma percepção de que a história indígena seria apenas sobre a relação entre indígenas e não-indígenas. Deste modo, a história indígena foi condicionada à dois modelos possíveis: assimilação ou "transformação superficial", negando qualquer outra possibilidade de historicidade.

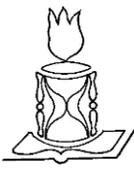
## **Conclusão**

Por mais que Fausto (2005) traga uma abordagem diferente, tanto em Fausto como em Schaden (1969) e em Pierri (2013) é possível perceber uma longa argumentação, repleta de exemplos etnográficos, de como não se pode falar em um processo de aculturação Guarani, a partir do qual os Guaranis estariam destinados fatalmente à assimilação. Seja incorporando a "lógica do amor" cristã, como propõe Fausto, seja aceitando apenas formalmente os aspectos cristãos como em Schaden ou seja apropriando-se de figuras ocidentais e resignificando-as na sua própria ontologia como em Pierri, a *aculturação* da religiosidade Guarani aparece enquanto característica predominante e as observações de Nimuendajú, romântico por



repertório intelectual, já estavam sensíveis a tal questão. Ainda, o trabalho de Fernandes, sobre outro povo completamente diferente, de outro tronco linguístico, os Kaingang, também exemplifica a ressignificação de elementos ocidentais dentro da lógica Kaingang.

O debate sobre aculturação e *aculturação* indígena não se esgota por aqui. Pelo contrário, é como diria Peter Gow (*apud* AMOROSO e LIMA, 2009) um objeto legítimo da antropologia. Por um lado, historicamente o conceito de aculturação (processo rumo a assimilação) vem sendo mobilizado pelo do Estado e seus agentes, por diferentes atores políticos, veículos midiáticos, tradições religiosas, entre outros. Por outro lado, a antropologia ganha cada vez mais recursos para disputar o emprego e significado atribuído a este conceito, propondo ao invés de aculturação, *aculturação*. Neste sentido, visitar etnólogos clássicos e ver o emprego que estes davam ao termo vem sendo uma interessante trajetória para pesquisas.



### Referências bibliográficas:

AMOROSO, Marta Rosa. *Terra de Índio: imagens em aldeamentos do Império*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014

AMOROSO, Marta; LIMA, Leandro Mahaken de. *A aculturação é um objeto legítimo da Antropologia Entrevista com Peter Gow*. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 54, n. 1, aug. 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios/Manuela Carneiro da Cunha*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

FAUSTO, Carlos. *Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)*. Mana, Rio de Janeiro v. 11, n. 2, p. 385-418, Oct. 2005 .

FERNANDES, Ricardo Cid. *Política e Parentesco entre os Kaingang: uma Análise Etnológica*. São Paulo, FFLCH/USP, 2003.

PIERRI, Daniel Calazans. *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento Guarani-Mbya*. São Paulo, FFLCH/USP, 2013.

SAHLINS, Marshal. *O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: Porque a cultura não é um “objeto” em via de extinção*. Rio de Janeiro: UFRJ, v. 3, n. 1 e 2, 1997

SCHADEN, Egon. *Aculturação indígena: ensaios sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo dos brancos*. São Paulo, Pioneira. 1969

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Imagens de natureza e sociedade*. In : A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

WELPER, Elena Monteiro. *Curt Unckel Nimuendajú: Um capítulo alemão na tradição etnográfica brasileira/ Elena Monteiro Welper*. Rio de Janeiro: UFRJ/ PPGAS-.MN. 2002