

DA SOCIEDADE DOS VIVOS À SOCIEDADE DOS MORTOS: URNAS MORTUÁRIAS E DINÂMICAS TRANSFORMATIVAS NO “SERTÃO DO GENTIO CAYAPÓ” – SÉC. XVIII E XIX

From the Society of living to the society of dead: urns and transformative dynamics in the “Sertão do Gentio Cayapó” – 18st and 19st century

Tayná Bonfim Mazzei Mazza⁶⁹

Resumo:

O presente trabalho conjuga interesses da Antropologia, da História e da Arqueologia ao discutir um relato de achado de urna mortuária no século XIX na região que hoje compreende o Triângulo Mineiro/MG. Na análise desta urna mortuária faz-se o exercício de olhar não apenas para o artefato material, mas para a vida, buscando-se, primeiramente, visualizar o cotidiano das comunidades que ocupavam a região do Triângulo Mineiro durante os períodos colonial e imperial, que puderam ter permitido a sua produção e significação; para com base na etnologia, utilizar-se de exemplos os complexos funerários bororo como modelos interpretativos da sociocosmologia jê; a fim de iluminar as dinâmicas sociais e aspectos simbólicos por detrás de seu enterramento, que apontam para produção social de pessoas nessas sociedades.

Palavras-chave: Cultura material; Etnologia Jê; Produção social de pessoas

Abstract:

The present work combines the interests of Anthropology, History and Archeology when discussing a report of the finding of a mortuary urn in the 19th century in the region that today comprises the Triângulo Mineiro / MG. In the analysis of this mortuary urn, the aim is to look not only at the material artifact, but at life, seeking, first, to visualize the daily life of the communities that occupied the region of the Triângulo Mineiro during the colonial and imperial periods, which they could have allowed its production and meaning; based on ethnology, the bororo funerary complexes can be used as examples of interpretive models of Jê sociocosmology, in order to illuminate the social dynamics and symbolic aspects behind his burial, that point to the social production of people in these societies.

Keywords: Material Culture; Jê Ethnology; Social production of people.

⁶⁹ Mestra em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Introdução

O ponto de partida deste artigo é um relato proveniente do memorialista Hildebrando Pontes, em seu trabalho *História de Uberaba e a civilização no Brasil central*, datado de 1930. Neste trabalho ele descreve o achado de uma urna mortuária encontrada em abril de 1894, no chamado Capão do Mico, à vista do arraial da Conceição de Araxá, hoje cidade de Araxá/MG. Em sua descrição Pontes aponta que essa urna, em relação às outras encontradas no local,

[...] tinha dimensões muito maiores, envolvido em couro solidamente costurado. Esse vaso, que pouco pesava, media 1,25m de altura e 2,25m no bojo. Ao ser retirado o couro que tapava a boca, despreendeu-se um cheiro acre à semelhança do bolor. Dentro, estava um corpo humano, verdadeiro espectro, de cócoras. [...] A múmia estava horrorosa! Era o cadáver de um índio velho, peito largo, rosto levemente triangular, maçãs do rosto salientes e quase imberbe [...]. Na cabeça, cingindo-a, um acanguape ou cocar de penas de cores várias, salientando-se a vermelha; ao pescoço, um rosário de dentes e ossos (aiúpa), distintivo dos guerreiros. Na cintura, uma tanga de penas vistosas e nos artelhos enfeites de penas e uma espécie de chocalho, que produzem sons agudos e ásperos. Dentro havia, além de um arco e trinta e sete flechas, uma aljava de couro de cutia, uma rede e duas cuias cobertas de bordados extravagantes, parecendo terem sido feitas com a ponta aguda de um dente e coberto o vinco de tintas vermelho-escuro e de um jalde vivo. No fundo do vaso, duas manchas, que o autor acha, sem dúvida, sejam provenientes da comida que se derramou das cuias, quando se deu o enterramento. Retirando o invólucro, uma verdadeira maravilha se deparou a todas as vistas pela profusão de desenhos toscos, em que o vermelho e o amarelo gritam, num colorido quente e belíssimo, colorindo a talha toda. Os desenhos são nebulosos e as figuras desenhadas de perfil [...]. Entre os grupos há uma figura que tanto pode ser uma canoa ou um jaguar, querendo saltar um rio. [...]. (PONTES, 1970: 14-15)

Na região que compreende o norte-nordeste do Planalto Meridional Brasileiro⁷⁰, evidências importantes para a ilustração do relato de Hildebrando Pontes são obtidas no sítio Maranata, localizado no Município de Olímpia/SP, tendo sido estudado e classificado na década de 1990 por Maranca et al., e posteriormente, em 2007, pela empresa Zanettini Arqueologia. Nestas análises, encontra-se uma urna mortuária (imagem abaixo) que se assemelha as características indicativas à Tradição Aratú-Sapucaí, produzida por povos da família linguística jê, tal como o formato piriforme da urna; mas com estética que aponta para sítios de Tradição Tupi-guarani, relacionada a povos falantes tupi, tal como os desenhos policrômicos, em semelhança à urna descrita por Pontes (figura 1).

Apesar de não se ter essa urna mortuária de forma material, muito menos a sua datação ou mesmo o destino a que levou, pelas descrições minuciosas realizadas por Pontes podemos inferir que: (I) o enterramento é indígena, pois as descrições de sua materialidade assim atestam; (II) trata-se de um enterramento do período histórico, provavelmente realizado na segunda metade do século XIX, já que mesmo sendo uma urna mortuária indígena, o uso do couro, o cheiro acre, a descrição do corpo, de seus enfeites e pertences comprovam ser um sepultamento recente em relação à época de sua descoberta – finais do XIX -, realizado num período durante os quais já se tinham intensos e prolongados contatos entre povos indígenas e não-índios; (III) os desenhos em vermelho e amarelo em uma urna mortuária indígena enterrada na região do Triângulo Mineiro indica, não obstante, relações intertribais entre povos da língua jê e tupi, e o caráter híbrido dessa urna.

⁷⁰ Na referência ao Planalto Meridional Brasileiro se está considerando a porção norte-nordeste deste Planalto, que corresponde as regiões do Triângulo Mineiro, norte de São Paulo, sul de Goiás e leste do Mato Grosso.

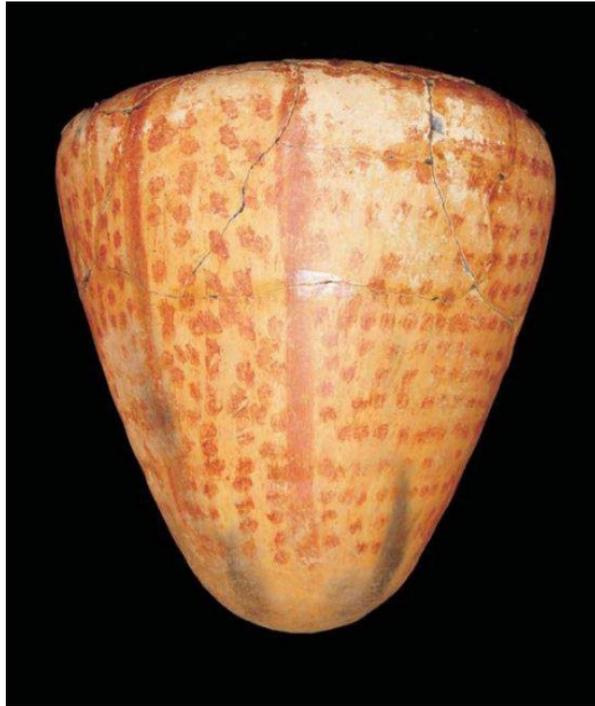


Figura 1 - Urna pintada encontrada em sítio de Tradição Aratú-Sapucai, em Olímpia – Sítio Maranhata. Fonte: ZANETTINI ARQUEOLOGIA Ltda. Programa de Resgate e Monitoramento Arqueológico na área da Usina Guarani s/a (Usina Cruz Alta – Unidade III). Município de Olímpia, Estado de São Paulo. Relatório Final, 2008:31

Dessa forma, temos por certo que essa urna mortuária desperta indagações de vários tipos e a inexistência material ou o desaparecimento histórico ou a ignorância acerca do paradeiro dessa urna mortuária não anula as possibilidades de visualização do seu contexto. Ao permitir pensar os modos de ocupação do espaço por estas comunidades, o processo de produção material, a percepção estética e simbólica, os fatores pós-deposição ocorridos, e a identificação, inclusive, de “possíveis elementos das interações culturais realizadas por povos de etnias diversas na constituição do povoamento da região estudada”, essa urna mortuária pode ser definida “como remanescente dos processos culturais que nela se sucederam” (RODRIGUES, 2017: 10). Neste caso, num período em particular: o histórico.

Diante de tais constatações, esta pesquisa considera essa urna mortuária não enquanto objeto, mas enquanto coisa, pois assim concebida, “a coisa tem o caráter não de entidade fechada para o exterior, que se situa no e contra o mundo, mas de um nó cujos fios constituintes, longe de estarem neles contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós”. (INGOLD, 2012: 29).

Sabendo não ser possível no espaço deste artigo percorrer todas as dimensões de investigação que a descrição dessa urna mortuária nos desperta, nesse momento busca-se compreender o seu contexto de enterramento com base na história, sendo o primeiro passo, no estudo de contexto, o de visualizar o cotidiano das comunidades que ocupavam a região do Triângulo Mineiro durante os períodos colonial e imperial, que permitiram a produção e significação desta urna mortuária. Para com base na etnologia, utilizando-se de exemplos os complexos funerários bororo como modelos interpretativos da sociocosmologia jê, mergulhar nos emaranhados de vida nos quais essa urna mortuária está inserida, e iluminar as dinâmicas sociais por detrás de seu enterramento, que apontam para as formas como se dão a construção de pessoas nessas sociedades.

Os “Cayapó” Meridionais e os diferentes outros: coexistência interétnica e intertribal no Planalto Meridional Brasileiro – Séc. XVIII e XIX

A região do Triângulo Mineiro/ MG, entre os Rios Grande e Paranaíba, era conhecida até meados do século XIX como “Sertão da Farinha Podre”, quando as bandeiras paulistas avançavam em busca das minas auríferas. Ao longo da história outros nomes foram dados à região, como “Sertão do Gentio Cayapó”, sendo que do ponto de vista histórico, essa região foi parte da capitania de São Paulo até meados do ano de 1748, sob o comando de Dom Luís Mascarenhas. Mais tarde, por um decreto de Dom João V, rei de Portugal, São Paulo foi fragmentada, sendo criadas as capitanias de Mato Grosso e Goiás, quando a região em questão ficou sob o domínio de Goiás, sendo administrada posteriormente, em 1816, pela capitania de Minas Gerais.

O termo “Gentio Cayapó”, relacionado aos povos que habitavam os sertões do norte-nordeste do Planalto Meridional Brasileiro, foi utilizado pela primeira vez, como se depreende da documentação histórica, em 1723, pelo sertanista Antônio Pires de Campos, indicando que:

Este gentio é de aldeias, e povoam muita terra por ser muia gente, cada aldeia com seu cacique, que é o mesmo que governador, a que no estado do Maranhão chamam principal, o qual os domina, estes vivem de suas lavouras, e no que mais se fundam são batatas, milho e outros legumes, mas os trajes destes bárbaros é viverem nus, tanto homens como mulheres. [...]
(CAMPOS, 1862: 437-438)

Embora muito encontrado posteriormente em relatos de viajantes, cartas, descrições, essa nomenclatura não nos esclarece de fato quem eram esses povos, já que o termo é de origem exógena, Tupi, e significa “como macaco” (TURNER, 1992), um dos aspectos que demonstra como as menções nos documentos históricos a respeito dos “Cayapó” foram construções do outro (seja dos agentes coloniais, seja dos Tupi em situação de contato sob o domínio de bandeirantes). De acordo com os dados documentais e a moderna etnologia, podemos considerar que “o termo ‘Cayapó’ é um apelativo aplicado por um olhar estrangeiro a uma série de grupos provavelmente associados aos Jê” (MANO, 2015: 520), já que se sabe que este grupo pertencia à família linguística jê do tronco Macro-Jê, sendo que algumas de suas características, tais como falar língua diversa tupi e habitar aldeias circulares derivam daí.

No período colonial, de acordo com Egon Schaden, os “Cayapó” Meridionais parecem ter ocupado uma grande extensão de terras, a ver:

Grande extensão do Estado [de São Paulo], compreendida entre o Rio Grande e o Paraná, bem como as áreas adjacentes do Triângulo Mineiro, do sueste de Mato Grosso e do sul de Goiás, constituíam o habitat de uma tribo jê, conhecida sob o nome de Kayapó Meridionais.
(SCHADEN, 1954: 396 apud NEME, 1969: 112).

Odair Giralдин (1997) assinala a existência de outros povos indígenas que estavam localizados nos limites do território dos “Cayapó” Meridionais, como os Payaguá, os Xacriabá, os Xavante, os Avá-Canoero e os Bororo (GIRALDIN, 1997:57). Robert Mori (2015) propõe que a existência de diferentes etnias indígenas na mesma área de ocupação dos “Cayapó” Meridionais poderia ter favorecido para que outros grupos indígenas tenham empreendido ataques, conflitos e mortes, que foram atribuídas aos “Cayapó”, ocasionando então na generalização deste termo.

A existência de povos do Tronco Linguístico Proto Tupi nessa região pode ser explicada por estudos históricos, arqueológicos e linguísticos sobre a expansão dos Tupi pelo território, que indicam, como de acordo com José Proenza Brochado (1989), que esses grupos não viviam apenas no litoral brasileiro, mas se estendiam de forma interrompida, desde a desembocadura do Amazonas, até o Atlântico, cobrindo uma distância

leste oeste de quase três mil e quinhentos quilômetros em linhas reta, e inclusive em terras baixas “rodeando os planaltos brasileiros habitados por falantes de línguas do Tronco Macro-Jê” (BROCHADO, 1989: 66-67).

A partir dos escritos de John Monteiro (1994), podemos considerar que o contato com os “Cayapó” Meridionais data já do século XVI e que desde cedo eles estiveram envolvidos em contatos amistosos com não-índios. Tais acontecimentos levaram as bandeiras ao estabelecimento de uma relação de escravização com os povos indígenas com os quais se deparavam, uma vez que o “bandeirismo” assinalava o seu motivo fundamental: a necessidade crônica de mão-de-obra indígena para a manutenção da agricultura paulista. (MONTEIRO, 1994).

Dessa forma, com grande população, os “Cayapó” Meridionais foram vistos no XVIII e XIX como um obstáculo ao avanço da “civilização”⁷¹. Não fossem as guerras intertribais empreendidas entre os “Cayapó”, os Xerente, os Xavante, os embates mais conhecidos a partir desse momento foi entre o tal “Gentio Cayapó” contra os não-índios, que avançavam cada vez mais sobre o território desses grupos. O local de maior contato e conflito foi a estrada conhecida como “Caminho dos Goiáses”, alargada a partir de antigos caminhos indígenas por Bartolomeu Bueno da Silva, também conhecido como Anhanguera, que cortava a atual região do Triângulo Mineiro, um caminho estratégico para o escoamento de ouro para São Paulo e Rio de Janeiro, e que ligava São Paulo até o arraial de Santa Ana, posteriormente Vila Boa (Capitania de Goiás).

Durante o século XVIII, uma das técnicas mais utilizadas pelos colonizadores era a de aldear os indígenas ocupantes das regiões de potencial econômico, onde estavam interessados em se instalar. John Monteiro (1994) indica que a partir da segunda metade do século XVII, os indígenas apresados e administrados eram assim chamados como forma de encobrir o que na verdade estava claro: a escravização indígena, uma vez que estes eram de forma recorrente vendidos, trocados, e alienados pelos agentes coloniais (MONTEIRO, 1994).

Essas campanhas de extermínio e aprisionamento dos “Cayapó” Meridionais acabaram por trazer para a região uma série de povos indígenas transladados de suas terras, enquanto tática de combate eficiente⁷² contra os “Cayapó”; povos que já estavam sob o domínio do sertanista Antônio Pires de Campos. Tal sertanista e coronel esteve antes, em 1718, juntamente com o seu pai, de mesmo nome, na região que compreende hoje o atual Mato Grosso, em combate aos Bororo, tendo mantido como cativos àqueles sobreviventes aos ataques. Com esse contingente sob seu domínio, em 1742 Antônio Pires de Campos “transfere 120 Bororos de Cuiabá para Goiás instaurando-os na aldeia de Santana do rio das Velhas” e mais tarde, em 1746, ele “asenta outros soldados bororo no atual Triângulo Mineiro, à beira do caminho de Goiás”. (MANO, 2010: 332).

O que poderia explicar, por exemplo, o couro usado na urna mortuária. Saint-Hilaire (1975) indica que ainda que não houvesse nos aldeamentos instalados nessa região dentre os séculos XVIII e XIX nem “vendas nem lojas”, os “índios comerciavam com os viajantes ou fazendeiros da região, além dos produtos de suas colheitas, o algodão fiado pelas mulheres e as peles de veado” (MORI, 2015:140), negociando a

⁷¹ O termo civilização é importante elemento nesta análise. Segundo Jean Starobinski (2001), o termo “civilização” se desenvolveu historicamente, chegando ao século XIX a representar a concepção da “ação de civilizar ou estado do que é civilizado”, podendo ainda conter diferentes sentidos, tais como o “abrandamento dos costumes”, a “educação dos espíritos”, o “desenvolvimento da polidez” ou ainda o “crescimento do comércio e da indústria”. (STAROBINSKI, 2001:14). Neste sentido, as populações indígenas que ocupavam as porções norte-nordeste do Planalto Meridional Brasileiro eram tidas enquanto um obstáculo a esse avanço, sempre vistas como opostas às figuras dos desbravadores dos sertões, que na literatura eram descritos como aqueles que levavam locais hostis e improficuos, a um pretense progresso e desenvolvimento.

⁷² Quanto a questão de utilização de índios para guerrear contra outros índios, “isso se deu em virtude do uso das armas indígenas confeccionadas com matéria-prima encontrada nas matas e que não demandavam custos financeiros para sua aquisição, nem sofriam danos na transposição de rios caudalosos. Outros fatores preponderantes eram o conhecimento do ambiente – o bioma Cerrado – e a capacidade dos indígenas em conseguir produtos comestíveis por meio da caça, da pesca, e coleta de plantas, (...) importantes para a sobrevivência das expedições guerreiras [...]”. (MORI, 2015: 116).

compra de carne suína salgada, linguiças, cachaça e rapadura. Muito embora não seja um elemento usual em içaças indígenas, o couro - peles de veado - era um produto comum nas mãos dos indígenas e utilizado no período colonial nas trocas comerciais que realizavam com os não-índios. Por isso, as peles de veado talvez possam explicar a existência do couro revestindo a urna.

Assim, Marcel Mano (2015) indica a complexa malha⁷³ de contatos que se estabeleceu nessa região desde a década de 1730:

Uma itinerância da sociedade colonial em direção aos sertões colocou em movimento sujeitos de diferentes estamentos sociais: homens livres pobres, mestiços, negros forros, foragidos, garimpeiros, roceiros, índios escravos, agentes do poder colonial etc. (Aman-tino, 2001; Barbosa, 1971; Souza, 2004) se locomoviam desde o oeste de Minas cruzando o alto rio São Francisco e a Serra da Canastra em direção ao atual Triângulo Mineiro e sul de Goiás. Mas ao se porem em marcha, esses diferentes sujeitos entraram ainda em contato com diferentes outros. (MANO, 2015: 512)

Pode-se observar de acordo com uma série de trabalhos recentemente desenvolvidos (MANO, 2011; 2012; 2018; MORI, 2015; ALVES, 2017; JUNQUEIRA, 2017; MANO; MAZZA, 2018) uma ampla malha de relações dos grupos “Cayapó” Meridionais com outros povos indígenas e com os não-índios (brancos, mestiços, homens livres pobres, negros escravos) e como essa malha de relações foi tecida por um emaranhado de diferentes políticas de predação da alteridade, a depender dos sujeitos, dos signos, dos interesses e das circunstâncias. Sendo que nessas situações de contato, muitas vezes os “Cayapó” tomaram partes objetiváveis e subjetiváveis desses outros, se apropriando de elementos exógenos para reinvestir valor no seu aparato cultural.

Tendo essas amplas malhas de contato em vista, já se pode percorrer os caminhos da etnologia a desvendar os contextos de enterramento dessa urna mortuária a partir dos complexos funerários jê, a fim de vislumbrar as suas possíveis significações.

Da sociedade dos vivos à sociedade dos mortos: rituais funerários e dinâmicas transformativas

Como meio de compreender os rituais funerários entre os “Cayapó” Meridionais que ocupavam a região em foco dentre os séculos XVIII e XIX, se utilizará, primeiramente, dos Bororo como exemplo etnográfico interpretativo da sociocosmologia jê, através do método de projeção etnográfica⁷⁴, em decor-

⁷³ O uso do termo malha, faz referência aos estudos de Tim Ingold, que nos aponta como, por detrás da imagem convencional de uma rede de entidades que interagem, “há aquilo que chamo de malha, de linhas emaranhadas de vida, crescimento e movimento”. (INGOLD, 2015: 113).

⁷⁴ O método de projeção etnográfica é utilizado com efeito para a tentativa de reconstrução desse panorama de contato. Na pesquisa etnográfica se busca uma análise minuciosa em busca da construção de categorias e conceitos específicos da cultura estudada. Por sua vez, os documentos históricos - ofícios, crônicas, cartas, memórias de viajantes, relatos - apesar de não nos proporcionar essa complexidade, nos apontam para importantes indícios sobre as circunstâncias históricas vivenciadas por essas populações. Assim, utiliza-se esse método num movimento de projeção comparativa, evocando semelhanças e dissemelhanças nos modos de representação/ação/agenciamento ocorridos no século XVIII e XIX em relação as experiências no contemporâneo. Mesmo que esse método não seja uma unanimidade entre os pesquisadores, estudos feitos a partir desta perspectiva foram bem-sucedidos, a exemplo do uso pelo antropólogo Carlos Fausto (1992), em seus estudos sobre os Tupinambá do século XVI. Pois mesmo que não se possa desconsiderar as rupturas e discontinuidades entre os povos indígenas pós-contato colonial, podemos fazer uma “compreensão da lógica do funcionamento dessas sociedades, em particular de uma relação específica entre estrutura e evento” (FAUSTO, 1992: 381). Por outro lado, Roosevelt (1992) não vê a possibilidade da permanência dos costumes e dos modos de vida indígenas após os intensos contatos do período pré e pós conquista e impossibilita o uso do método.

rência da quantidade de informações já acumuladas a respeito desses grupos, que podem nos iluminar e dar pistas sobre a sociocosmologia dos grupos pesquisados.

De todos os eventos que marcam o ciclo da vida entre os Bororo, a morte é, certamente, a mais celebrada. Segundo Renate Viertler (1999) as cerimônias funerárias dos Bororo representam um padrão específico de enterro secundário⁷⁵: os corpos são inumados envoltos em esteiras num primeiro enterramento, seguido pelo aceleração da decomposição do corpo por meio da água, para serem posteriormente exumados para lavagem e decoração dos ossos e do crânio, quando são colocados em cestos para serem sepultados uma segunda vez, fora da aldeia. O enterro secundário bororo está imerso em um conjunto de práticas cerimoniais que envolvem danças, cantos, refeições comunitárias e destruição dos pertences dos mortos. Para Viertler (1999), ao que parece, os funerais podem ser considerados um ponto de referência do processo de mudança sociocultural pelos quais passam os Bororo em decorrência dos contatos com os não-índios e outras tribos indígenas, “seja porque representam o fulcro do processo ritual, seja porque assumem conotações sociais de grande importância, para propiciar a reaglutinação dos indivíduos nas aldeias”. (VIERTLER, 1999: 119). Pode-se indicar, como Sylvia Caiuby Novaes (2006) que “Não há vida sem morte nessa sociedade [bororo]”, já que é um momento de grandes implicações sociais, no sentido de criar novas relações entre os indivíduos, que se sobrepõem às relações anteriores, como um momento de aprendizagem, de transmissão de conhecimento entre as gerações bororo, bem como “é nos funerais que são evocadas as almas de antepassados e de heróis culturais” (NOVAES, 2006: 284).

A especificidade dos funerais bororo consiste em levar, até as últimas consequências, as práticas de representação dos mortos por vivos. Sendo que inúmeras são as transformações ocasionadas após uma ruptura tão brusca quanto a morte. Para restaurar o equilíbrio ameaçado por essa perda, é preciso convocar a sociedade bororo como um todo, da sociedade dos vivos à sociedade dos mortos. Nessa cerimônia funerária, são instaurados laços de solidariedade moral e econômica dentre casais de “pais” rituais e seus respectivos representantes. Por isso mesmo, os funerais “engendram ‘famílias’ rituais que, em nome dos mortos, se devem respeito e cuidados mútuos até o fim de suas vidas” (VIERTLER, 1999:120). O “corpo dos enlutados é um amontoado de líquidos que se misturam e que eles se deixam verter. Sangue, suor, ranho, lágrima. Há como uma necessidade de reproduzir no corpo o que a morte representa para a sociedade” (NOVAES, 1979: 165).

Isto nos mostra como o funeral é, para os Bororo, um momento de recriação, de reafirmação estética, de conhecimento:

Um conhecimento que se afirma e se difunde de modo específico, em que se percebe nitidamente que os sentidos do mundo passam pelos sentidos do corpo. Conhecimento em que o corpo é memória, em que a experiência sensível implica corpos, ações sobre o corpo, manipulações simbólicas e literais (as escarificações) sobre os corpos, fabricação de novos corpos. Conhecimento sinestésico em que se misturam as várias percepções de cheiros, cansaço, excitação, dor, cores, prazer estético, euforia, cantos e choros. (NOVAES, 2006: 312)

⁷⁵ Importante destacar que mesmo que alguns autores (VIERTLER, 1999; NOVAES, 1979) associem aos povos jê os rituais funerários elaborados e complexos que culminavam no enterramento secundário, existem situações de outros povos jê, tal como dentre os Xikrin, em que não acontece o rito tão detalhado neste sentido, podendo “de vez em quando” desenterrar os seus mortos. (VIDAL, 1977: 173). O que salienta que os Jê não podem ser definidos enquanto povos que praticam somente o enterro secundário, fato é que em sítios arqueológicos nas regiões do Triângulo Mineiro, norte de São Paulo e sul de Goiás, historicamente ocupados por populações jê, estão sendo encontrados sepultamentos primários em urnas.

E nos mostra como a realização de todas as tarefas exigidas no cerimonial implicam ainda a ajuda de parentes dos protagonistas, de modo que a extrema complexidade dos funerais bororo fazem participar “parentes distantes, visitantes de outras aldeias que, cortando o próprio corpo, oferecendo animais de desagravo, cantando e dançando, sem que lhes tivesse sido ordenado, acabam sendo recompensados e inseridos nos circuitos de trocas funerárias”. (VIERTLER, 1999: 121). De forma que, tal como aponta Lévi-Strauss (1957), a representação que uma sociedade faz das relações entre os vivos e os mortos, “reduz-se a um esforço para esconder, embelezar ou justificar, no plano do pensamento religioso, as relações reais que prevalecem entre os vivos”. (LÉVI-STRAUSS, 1957: 258).

Assim, o ritual funerário bororo tem poder criativo em termos de performance, e seu foco principal está no corpo em todos os sentidos:

A morte entre os Bororo é a extinção do sopro vital, e é a partir desse fato que ações rituais são levadas a cabo, sempre tendo como centro a desfiguração e refiguração dos corpos – do morto e de seu representante, do próprio sopro que se extingue e é recriado pela cabacinha mortuária, soprada pelo representante, daquele que morre e do jovem que passa a adulto, por meio do ritual de iniciação realizado somente durante os funerais. (NOVAES, 2006: 286)

Tais constatações nos indicam, como já apontava Lévi-Strauss (1957), que a morte para os Bororo é, ao mesmo tempo, natural e anti-natural, pois cada vez que um indígena morre, não só os seus próximos, mas todos os membros do grupo são lesados. E o prejuízo de que a natureza⁷⁶ se tornou culpada contra a sociedade acarreta, em detrimento da primeira, uma dívida, traduzida sob um termo essencial dos Bororo que é a noção do *mori*.

No entanto, a morte é anti-natural, na medida em que estabelece determinadas situações intrínsecas à mimesis, na transmissão de bens; e à alteridade, na interação, de fronteira e desequilíbrio em que o caos pode se instalar, mas através da qual se reestabelece o equilíbrio e a ordem quebrada pela morte. De forma que parece haver, nas relações entre vivos e mortos, *Ecerae e Tugarege*, criança e adulto, *Boe* (autodenominação Bororo) e *Brae* (termo utilizado para os não-índios), um processo interativo e transformativo contínuo, (NOVAES, 2006) cunhado por uma economia simbólica da alteridade, e em específico, a alteridade dos mortos, pois “os homens morrem, e esse é um fato natural. Mas o representante do morto, que os Bororo denominam *aroe maiwu*, alma nova, continuará caçando e dançando os animais abatidos e seus pais rituais, o que evidencia a presença contínua do morto na comunidade dos vivos”. (NOVAES, 2006: 298). Assim, parece importar não os polos dicotômicos entre vivos e mortos, mas o processo transformativo que transita de um a outro, que mais parece tratar-se de um processo de extensão do ser num devir outro. E se a morte significa uma perda no mundo dos vivos, “o que o funeral faz é revelá-la”, pois também “no funeral que são iniciados os jovens rapazes”. (NOVAES, 2006: 311). Se a morte é uma perda, a iniciação é um modo de reparar essa perda, permitindo mais indivíduos à continuação da vida.

Essa representação ritual “traz para os funerais os grandes ancestrais que estabelecem as bases da organização social bororo, que a morte impõe que seja recriada”, e é nesse sentido que “o mundo deve ser ‘refeito’: recriado por meio dos ritos e cantos funerários, realizados pelos grandes personagens míticos que deram à sociedade bororo as suas características específicas”. (NOVAES, 2006: 298). Pois “Se os mortos são outros, ‘nós’ somos os vivos; se aqueles ‘encarnam a alteridade máxima’ (CARNEIRO DA CUNHA, 1978: 3), é que a ‘vida’ consiste em parâmetro fundamental da constituição das categorias de identidade, pessoal e coletiva” (COELHO DE SOUZA, 2001: 70).

⁷⁶ Marilyn Strathern (2017) sugere uma dicotomia selvagem-doméstico não ocidental, que desencadeia uma interpretação em termos de “natureza-cultura” na presença dos temas explícitos do controle do ambiente ou do simbolismo masculino-feminino.

Nesse encontro entre vivos e mortos, “nascem e crescem os heróis míticos *Bakororo-doge* que, criados em uma cabacinha e não no ventre da mãe, alimentados por Onça, seu ‘pai’ ritual, logram pela caça e pela guerra vingar a mãe morta, seduzida por um ser maléfico, a restabelecer a ordem no mundo.” (VIERTLER, 1999: 121).

O luto só vai terminar quando o morto é devidamente vingado por seus representantes. Munido para a guerra, com arco, flechas e com as tranças do cabelo dos enlutados amarradas em seu punho, o *aroe maiwu* deverá caçar um grande felino, pois ao morrer, o animal perde o seu sopro vital, que se aloja então na cabacinha mortuária, fabricada pelo pai ritual do morto e que será então tocada pelo caçador (NOVAES, 2006). Isto porque, para os Bororo, os mortos são outros, já que a alma de um finado se abriga em corpos de animais, nos quais se vingam comendo as comidas do *bope*. A entrega do couro e das garras do felino aos parentes masculinos do morto e dos dentes às mulheres do clã do finado representa o *mori*, “a retribuição que o finado envia aos parentes, por meio de seu representante, como recompensa pelos serviços funerários que lhes foram prestados” (NOVAES, 2006: 309).

Aliás, mortos e animais estão ligados de várias formas entre os Jê. Morrer é, afinal, como está afirmado nos lamentos fúnebres kayapó, transformar-se em animal (TURNER, 1995). Entre os Bororo, em correlação, é atribuída ao *bope* a ocorrência da morte, pois estes são os “senhores dos animais”, associados aos rituais de caça e ao benzimento do xamã *bari*⁷⁷, quando cada animal caçado é a ele apresentado a ser liberado para o consumo humano. Constituindo este o *mori* devido pelos vivos aos espíritos dos mortos, desempenhando, “no sistema, um papel simétrico inverso ao da caça funerária (LÉVI-STRAUSS, 1957).

Diante dessas informações, o que se percebe a partir da prática funerária bororo descrita, é uma equação que se monta a partir de analogias, entre morto : outro : inimigo : fera, na qual o morto, transformado em outro (o não vivo) equivale à categoria de inimigo, que por sua vez equivale também à de fera (caça). São temidos, mas desejados em suas alteridades. E neste caso, como na caça e na guerra, o morto, na sua passagem para o outro mundo, deve ser domesticado no ritual funerário, durante o qual passa por um processo de predação familiarizante da mesma forma que passam feras e inimigos (FAUSTO, 2001). O morto é considerado, portanto, outro: inimigo: fera, até que passe pela domesticação, pelas restrições atribuídas, quando é familiarizado, tendo a sua existência marcada por seu representante, que continuará caçando e dançando os animais abatidos e mantendo relações com seus pais rituais.

Assim, ao que parece, na analogia acima evocada, da mesma forma que o animal/ fera é predada, obliterada de suas riquezas (seu couro e suas garras são entregues aos parentes masculinos do morto e seus dentes às mulheres do clã do finado, representando o *mori*); são predados os mortos, através do ritual funerário bororo, quando seu representante o vinga e recebe por seu papel enfeites de penas e um nome. Aqui percebemos como o morto, assim como a fera, é desejado dentro de uma economia simbólica da alteridade, numa predação familiarizante, que leva de morto: outro: inimigo: fera, à vivo: nós: amigo: dócil.

Nessa relação entre mortos: outros: inimigos: feras e vivos: nós: amigos: dóceis enxerga-se uma clara relação entre Natureza – Cultura, pois enquanto os “outros” estão voltados ao domínio da Natureza, o “nós” está voltado ao domínio da Cultura. Isto pode ser visualizado pelo ritual funerário bororo, quando o morto, tornado outro: inimigo: fera, deve ser enterrado fora da aldeia, na floresta, domínio da Natureza, pois aí ele pertence. Dentre os Jê, a floresta (*bá*) é a moradia de diferentes categorias étnicas inimigas, dos animais da categoria inicial *mru* (caça bonita) e também das plantas. No domínio da floresta também está

⁷⁷ Enquanto o *bari* é xamã “intermediário entre a sociedade humana e as almas malfazejas, individuais e cosmológicas [...] existe outro mediador que preside às relações entre a sociedade dos vivos e a sociedade dos mortos, esta última benfeitora, coletiva e antropomórfica. É o dono do caminho das almas ou *Aroettowaraare*” (LÉVI-STRAUSS, 1957: 249). Xamãs que permeiam, portanto, a intermediação entre mortos e vivos, animais e humanos, num continuum que vai de um a outro

a aldeia dos mortos, o lugar onde parentes se reencontram, onde todos vivem como os vivos, caçando, cantando e dançando (GIANNINI, 1991). Assim, na relação Natureza - Cultura/Sociedade, não são estabelecidos polos absolutamente dicotômicos, mas fluxos de interrelação que formam *continuums*, na passagem de um a outro que se perpetuam nas ritualísticas jê.

Isto nos explica, possivelmente, o local de enterramento da urna mortuária descrita por Hildebrando Pontes, depositada no local chamado Capão do Mico, que pela sua toponímia – capão – prevê uma área correspondendo a um ilha de vegetação arbórea em meio ao campo cerrado, onde de fato devia existir bandos de pequenos macacos. Um local à vista do Arraial de Conceição de Araxá, portanto visivelmente próxima, naquele período, do núcleo urbano, embora em uma área fora desse núcleo, em meio a floresta/campo. Percebemos que o indígena, ao morrer, torna-se outro, portanto, inimigo : fera, mesmo porque a alma do finado pode vir a abrigar-se no corpo de um animal, deixando, portanto, de fazer parte do domínio da Cultura, para voltar ao domínio da Natureza, e por isso é enterrado na floresta, aldeia dos mortos. A floresta é o domínio da caça prestigiada, “é espaço físico compartilhado por animais e grupos inimigos: é um espaço competitivo, agressivo” (GIANNINI, 1991: 38). E o morto, tornado outro, passa a categoria de inimigo: fera, devendo voltar à aldeia dos mortos, ao domínio da Natureza. A neutralização dessa agressividade é realizada na clareira através da domesticação, lugar das relações de parentesco e aliança, da construção da pessoa, da definição da humanidade. (GIANNINI, 1991).

Assim, vemos como o animal de caça, a fera, é vista como um inimigo em relação a caçada, o que talvez possa nos explicar as práticas de caça ao jaguar, um dos animais mais temidos, justamente por ser um dos mais fortes, bravos e apreciados da natureza: “O jaguar constitui uma ameaça à ‘humanidade do homem’. Este último, para conservar a própria humanidade - nós diríamos, para ‘renová-la ritualmente’ – ‘deve afirmar-se como caçador, como matador de animais’” (AGNOLIN, 1998: 307). Isto nos remete mais uma vez a urna mortuária descrita por Hildebrando Pontes, quando, ao se retirar o invólucro de couro que revestia a urna, depararam-se com “uma profusão de desenhos em vermelho e amarelo” que “saltaram aos olhos dos que ali estavam” (PONTES, 1970: 14). Segundo Pontes (1970), havia “desenhos nebulosos e figuras desenhadas de perfil”, e “entre os grupos há uma figura que tanto pode ser uma canoa ou um jaguar, querendo saltar um rio” (PONTES, 1970:14). O que nos possibilita pensar essa relação entre a caça/ fera, vista como um inimigo em relação à caçada, tal como o morto, tornado outro, é também visto como inimigo, sendo inumado numa urna a passar por ritualísticas de domesticação e apaziguação de sua ferocidade. O morto, tal como o jaguar, representa uma ameaça a própria humanidade, e por isso deve ser tratado como tal.

O protótipo do inimigo ser o animal de caça nos rememora ainda aos rituais antropofágicos descritos entre os Tupinambá, a partir da documentação oriunda da costa atlântica, por Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha (1985), povos que puderam ter ocupado as regiões do Triângulo Mineiro, como já explanado acima. Embora não só entre os Tupi, mas entre os Guarani há relatos de rituais antropofágicos e enterros em urnas. (CARVALHO, 1999).

Na guerra tupi há um processo de captura do outro : inimigo, que tal como a fera passa por um processo de predação familiarizante, quando o prisioneiro vive por longos períodos, meses ou até anos entre seus captadores, passando por um processo de afinização, necessário para a incorporação, o consumo do inimigo, quando estes não eram tratados como meros objetos, mas eram animizados, na apropriação de uma subjetividade outra, compondo a existência de uma identificação entre predador e presa, que gera um “vínculo de controle estabelecido pelo matador e sua vítima” que “deve ser comparado à relação do xamã com seus espíritos familiares.” (FAUSTO, 2001: 417). Esse processo duraria até que a condição do cativo mudasse às vésperas de sua execução, “quando era reinimizado e submetido a um rito de captura. Por fim, era morto e devorado”. (FAUSTO, 2010: 19). Uma cerimônia de grande importância dentre os Tupi, por

permitir a articulação e o encontro entre diferentes aldeais numa socialização voltada para “as concepções sobre o prestígio, a reprodução humana e o destino póstumo”. (FAUSTO, 2010: 19).

Dessa forma, Fausto aponta que o guerrear para esses povos “não é apenas pôr à morte um qualquer, não é uma operação de aniquilamento: é preciso que o outro exista enquanto sujeito para que haja produtividade no ato de matar, para que o consumo seja produtivo”. (FAUSTO, 2001: 268). Em sua interação com os inimigos, apossavam-se de “fragmentos de memória alheia”, como cantos, nomes, danças, cultura material. E em simetria à guerra, o xamanismo substitui os corpos mortos dos inimigos, pelos cantos e nomes tomados, na predação pela familiarização, na qual o espírito do inimigo morto é domesticado e posto a serviço da comunidade, na extensão de bens imateriais, numa “apropriação de uma subjetividade outra, que é incorporada, fusionada a do matador”, num consumo produtivo (FAUSTO, 2001: 417). Isto porque, quando a vítima morre, ela passa através dos sonhos os cantos, os nomes, os troféus, a alma que possui para seu matador. O que faz com que o *socius* dessas sociedades se constitua precisamente na interface com seu exterior (VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

Muito embora esse modo de ser tupi leve os indivíduos a se constituírem como matadores, vingadores, até que chegasse o dia em que eles próprios seriam consumidos, como vítima da vingança do inimigo. E “ao chefe-guerreiro que em vida não lhe foi dada a honra de cair em combate ou devorado pelos inimigos, se lhe reservava a inumação e a devoração no *post mortem*”. (MANO, 2009: 124). Eduardo Viveiros de Castro (1986) já havia certificado entre os Araweté que existe no xamanismo tupi “uma forma cosmológica de antropofagia: deuses canibais que devoram as almas dos mortos (matadores em vida) tornando-os igualmente imortais” (MANO, 2009: 124).

Assim, aqueles que não fossem devorados pelos seus inimigos em vida, deveriam ser devorados no *post mortem*. Eduardo Viveiros de Castro (1986) afirma pela cosmologia Araweté, que após a morte do guerreiro, sua alma <<imagem vital>> (i) se esvai pelo alto do crânio, indo em direção à vivência dos *Maiï* (deuses-inimigos), que os re-desperta. Mas na negação de dar aos *Maiï* tudo que desejam, o morto se torna inimigo, estrangeiro, onde se segue uma inversão: “Como se, do outro lado do espelho da morte, os deuses fossem o “nós”, e os humanos o inimigo”, no princípio de que “o morto é o inimigo” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986: 519). E ao se tornar inimigo, o caminho se segue para o desejo de morte e devoração, onde os inimigos são mortos, esquartejados e cozidos em uma grande panela, para serem consumidos pelos *Maiï*, quando “[...] todos os deuses e mortos-virados-divindade comem esta carne da alma” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986: 519), fazendo o inimigo tornar-se também *Maiï*.

Daí se segue a importante ligação da antropofagia cosmológica tupi com as urnas mortuárias, já apontada por Marcel Mano (2009), no sentido de que “a inumação numa urna – vaso usado para cocção de alimentos, também sugere, simbolicamente, o cozimento do morto” (MANO, 2009: 125), transformando os mortais matadores, em deuses matadores. Quando um indivíduo mata o seu inimigo, ele precisa do resguardo pois está se transformando, está sofrendo um processo de maturação que leva ao seu enrijecimento. O resguardo, segundo Carlos Fausto,

[...] é uma maturação por corrupção, um cozimento pela putrefação. De início puro cheiro de sangue cru; ao longo do processo, metáforas da podridão e labilidade de formas e disposições corporais; ao final, um indivíduo rijo e resistente. A sequência assemelha-se à da produção de farinha – raiz crua, massa puba, farinha torrada – com a diferença de que nesta temos dois processos de transformação: apodrecimento e cozimento. Tanto o matador no resguardo, como a farinha no tacho tornam-se duro-secos e têm vida longa. (FAUSTO, 2001: 314)

Os matadores sofrem uma metamorfose no ato de consumir o inimigo, ou várias ao longo de sua vida, tornando-se mais resistentes, mais fortes, até que cheguem ao fim último, serem predados pelos seus inimigos, numa morte guerreira que os permitirá o acesso ao paraíso dos deuses matadores, à terra-sem-males. Mas para aqueles que não foram consumidos pelos seus inimigos, esse fim último parece ser atingido pelo enterro nas urnas, utilizadas como meio de atingir a última metamorfose: o homem cru, que morre, apodrece, mas que é logo cozido nessa igaçaba, e adentra a morada dos deuses, sendo predado, consumido, não precisando mais conter a sua vontade de se enfurecer e matar o inimigo, pois alcança a instância de deus matador, e a vida longa/imortal.

Assim, dentro do complexo de trocas simbólicas que permeiam a guerra, o xamanismo e a antropofagia entre os Tupi, as urnas parecem servir como um elemento essencial na transição homens/deuses, fera/dócil, inimigo/aliado, um elemento de ligação que permite a passagem de um campo a outro, um elemento que permeia a tradição cultural tupi, que permite acessar os mais intrínsecos modos de ser desses povos, assim como as suas possíveis relações de contato com o outro. Tais afirmativas podem servir para explicar os elementos encontrados na urna mortuária descrita por Hildebrando Pontes, quando envolto ao pescoço do morto havia um “rosário de dentes e ossos (aiúpa) distintivo dos guerreiros”, e ao seu redor, “além de um arco e trinta flechas, uma aljava de couro de cutia, uma rede e duas cuias cobertas de bordados extravagantes”, bem como manchas no fundo da urna, possivelmente “provenientes da comida que se derramou quando se deu o enterramento” (PONTES, 1970: 15). Características que apontam para mais uma possibilidade, a de que pode ter ocorrido a preparação daquele indivíduo para a vida no post mortem, que enterrado na urna, passaria por um processo de metamorfose, adentrando a morada dos deuses, sendo consumido/ predado, alcançando igualmente a instância de deus matador e a vida longa/imortal.

Considerações finais

Dessa forma, por meio da compreensão dos rituais funerários jê e tupi, e diante de suas dinâmicas culturais dadas nas relações entre vivos e mortos, somos capazes de melhor interpretar os vestígios apontados pelas descrições dessa urna mortuária disponibilizadas por Hildebrando Pontes. Assim, percebemos como essa urna não pode ser avaliada apenas enquanto um dado material, mas sim pensada em torno das práticas e dinâmicas que significam a sua existência, olhando para os fluxos envoltos ao material, aos caminhos, numa análise atenta aos processos simbólicos. Sendo que, diante das movimentações atestadas pelas práticas rituais desses grupos, ainda se evidencia como, através das malhas de contato com o exterior, essas populações são capazes de produzir elementos que são, tal como as urnas, expressão máxima da contingência dos acontecimentos e da história, na constatação clara de seu caráter híbrido.

Referências

- AGNOLIN, A. 1998. *O apetite da Antropologia. O sabor antropofágico do saber antropológico: Alteridade e identidade no caso tupinambá*. São Paulo – SP: Tese de doutorado em Sociologia, Universidade de São Paulo.
- ALVES, Daniella Santos. 2017. *Do alto do Espia: gentios, calhambolas e vadios no sertão do Campo Grande - séc. XVIII*. Uberlândia – MG: Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, Universidade Federal de Uberlândia.
- BROCHADO, J. P. 1989. *A expansão dos Tupi e da cerâmica da tradição policrômica amazônica*. São Paulo: Dédalo.

CAMPOS, Antonio Pires de. 1862. “Breve notícia que dá o capitão Antônio Pires de Campos do gentio barbaro que ha na derrota da viagem das minas do Cuyabá e seu recôncavo”. *Revista Trimensal do Instituto Historico Geographico e Ethnographico do Brasil*, tomo XXV, 3º. Trimestre: 437-449.

CARDIM, Fernão. 1939. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. J. Leite & Cia.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1985. “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”. *Journal de la société des américanistes*. LXXI, Musée L’Homme: 191-208.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahó*. São Paulo: Hucitec.

CARVALHO, Sílvia. 1999. “A morte heroica do guerreiro”. In: CARVALHO, Sílvia (org.). *Rituais indígenas brasileiros*. São Paulo: CPA Editora.

COELHO DE SOUZA, Marcela. 2001. “Nós os vivos: construção da pessoa e ‘construção do parentesco’ entre alguns grupos jê”. *RBCS* v. 16, n. 46: 69-96.

FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.

_____. 2010. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar.

GIANNINI, I. 1991. *A ave resgatada: a impossibilidade da leveza do ser*. São Paulo – SP: Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

GIRALDIN, Odair 1997. *Cayapó e Panará: luta e sobrevivência de um povo jê no Brasil Central*. Campinas – SP: Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas.

INGOLD, Tim. 2012. “Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais”. *Horizontes Antropológicos*, n. 37: 25-44.

JUNQUEIRA, Gabriela G. 2017. *O visível e o invisível nas relações de contato de grupos jê meridionais: uma análise da caça, guerra e dos rituais funerários como relações de predação, produção e controle dos poderes latentes da alteridade*. Uberlândia-MG: Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, Universidade Federal de Uberlândia.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1957. *Tristes trópicos*. São Paulo: Anhembi Ed.

MANO, Marcel. 2005. “A cerâmica e os rituais funerários: xamanismo, antropofagia e guerra entre os Tupi-Guarani”. *Interações – Cultura e Comunidade*, v. 4, n. 5: 111-128.

_____. 2011. “Contato, guerra e paz: problemas de tempo, mito e história”. *Revista Política e Trabalho*, n. 34: 193-212.

_____. 2012. “Sobre as penas do gavião mítico: história e cultura entre os Kayapó”. *Tellus*, n. 22: 133-154.

_____. 2015. “Índios e negros nos sertões das minas: contatos e identidades”. *Varia História*, v. 31, n. 56: 511-546.

_____. 2018. “Da tradição à cultura: problemas de investigação nos estudos das ocupações indígenas no Planalto Meridional Brasileiro”. *Albuquerque*, v. 10, n. 19: 8-34.

MANO, Marcel; MAZZA, Tayná B. M. 2018. “Artefatos, história e cultura: urnas mortuárias e dinâmicas dos contatos”. *Revista Nanduty*, v. 6, n. 9: 2-28.

MARANCA, S. et al. 1994. “Projeto Oeste Paulista de Arqueologia do Baixo e Médio do Vale do rio Tietê: síntese dos trabalhos realizados”. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, v. 4: 223-226.

MONTEIRO, John Manuel. 1994. *Negros da terra - índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Cia. das Letras.

MORI, Robert. 2015. *Os aldeamentos indígenas no Caminho dos Goiases: guerra e etnogênese no sertão do Gentio Cayapó (Sertão da Farinha Podre) séculos XVIII e XIX*. Uberlândia-MG: Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, Universidade Federal de Uberlândia.

NEME, Mario. 1969. “Dados para a história dos índios Caiapó”. *ANAIS DO MUSEU PAULISTA*, nº 23.

NOVAES, Sylvia Caiuby. 1979. *Mulheres, homens e heróis: dinâmica e permanência através do cotidiano da vida bororo*. São Paulo-SP: Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

_____. 2006. “Funerais entre os Bororo: Imagens da reconfiguração do mundo”. *Revista de Antropologia USP*, v. 49: 283-315.

PONTES, Hildebrando. (1930). 1970. *História de Uberaba e a Civilização no Brasil Central*. 2ª. ed. Uberaba: Academia de Letras do Triângulo Mineiro.

RODRIGUES, Robson. 2017. “Dando significado às coisas: Por uma arqueologia antropológica nos estudos interpretativos da tecnologia indígena numa perspectiva interdisciplinar e regional”. *Crítica e Sociedade*, n. 1: 5-27.

ROOSEVELT, Anna Curtenius. 1992. “Arqueologia Amazônica”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras. p. 53-86.

STAROBINSKI, Jean. 2001. *As máscaras da civilização*. São Paulo: Companhia das Letras.

STRATHERN, Marilyn. 2017. “Sem natureza, sem Cultura: o caso Hagen”. In: STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico*. São Paulo: UBU. p. 23-80.

TURNER, Terence. 1992. “Os Mebêngôkre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica”. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). *História dos índios no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras. p. 311-338.

_____. 1995. “Social body and embodied subject: bodylines, subjectivity, and sociality among the Kayapo”. *Cultural Anthropology*, n. 2: 143-170.

VIDAL, Lux Boelitz. 1977. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapó-Xikrin do Rio Cateté*. São Paulo: Editora HUCITEC.

VIERTLER, Renate B. 1999. “Implicações adaptativas do funeral ao processo de mudança social entre os Bororo de Mato Grosso”. In: CARVALHO, Silvia (org.). *Rituais indígenas brasileiros*, São Paulo: CPA. p. 118-125.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/ANPOCS.

ZANETTINI ARQUEOLOGIA Ltda. 2008. *Programa de Resgate e Monitoramento Arqueológico na área da Usina Guarani s/a (Usina Cruz Alta – Unidade III)*. Município de Olímpia, Estado de São Paulo. Relatório Final.

Recebido em 26/03/2020

Aceito em 22/04/2020

