

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

GABRIELA GONÇALVES JUNQUEIRA

**O VISÍVEL E O INVISÍVEL NAS RELAÇÕES DE CONTATO DOS
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

2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

GABRIELA GONÇALVES JUNQUEIRA

**O VISÍVEL E O INVISÍVEL NAS RELAÇÕES DE CONTATO DOS
GRUPOS JÊ MERIDIONAIS: UMA ANÁLISE DA CAÇA, GUERRA
E DOS RITUAIS FUNERÁRIOS COMO RELAÇÕES DE
PREDAÇÃO, PRODUÇÃO E CONTROLE DOS PODERES
LATENTES DA ALTERIDADE**

Dissertação apresentada como requisito
parcial à obtenção do grau de Mestre em
Ciências Sociais pelo Programa de Pós-
graduação em Ciências Sociais da
Universidade Federal de Uberlândia.

Orientador: Prof. Dr. Marcel Mano

UBERLÂNDIA
2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

J95v
2017

Junqueira, Gabriela Gonçalves, 1991-

O visível e o invisível nas relações de contato dos grupos Jê Meridionais: uma análise da caça, guerra e dos rituais funerários como relações de predação, produção e controle dos poderes latentes da alteridade / Gabriela Gonçalves Junqueira. - 2017.

114 f. : il.

Orientador: Marcel Mano.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

Inclui bibliografia.

1. Ciências sociais - Teses. 2. Índios - Brasil - Teses. 3. Índios - Triângulo Mineiro (MG) - Teses. I. Mano, Marcel. II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

GABRIELA GONÇALVES JUNQUEIRA

**O VISÍVEL E O INVISÍVEL NAS RELAÇÕES DE CONTATO DOS GRUPOS
JÊ MERIDIONAIS: UMA ANÁLISE DA CAÇA, GUERRA E DOS RITUAIS
FUNERÁRIOS COMO RELAÇÕES DE PREDAÇÃO, PRODUÇÃO E
CONTROLE DOS PODERES LATENTES DA ALTERIDADE**

**Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre
em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da
Universidade Federal de Uberlândia.**

BANCA EXAMINADORA:

Presidente:

Prof. Dr. Marcel Mano (Orientador)
Universidade Federal de Uberlândia

1º Examinador:

Prof. Dr. Robson Antônio Rodrigues
Pós-Doutorando do PPGCS - UFU e Fundação Araporã

2º Examinador:

Prof.ª Dr.ª Camila Azevedo de Moraes Wichers
Universidade Federal de Goiás

**Uberlândia, 20 de Fevereiro
de 2017.**

AGRADECIMENTOS

Quero agradecer primeiramente à minha família, pelo apoio, paciência, incentivo e afeto nesta etapa tão importante da minha vida e carreira, principalmente aos meus pais, Euslaine e José Gabriel, à meu irmão, Murilo, e meu companheiro durante o mestrado, Klayser.

Agradeço aos amigos e colegas de turma do Mestrado, que foram importantes para superar os momentos de estresse e conflitos, pelo convívio, pelo incentivo, pelas conversas e por compartilhar conhecimentos e afetos.

Agradeço à Universidade Federal de Uberlândia por ter me proporcionado traçar por ela meus caminhos acadêmicos.

Agradeço ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS), aos servidores da Universidade Federal de Uberlândia - UFU, em especial à Edvandra, pela paciência e pelos abraços nos momentos de tensão.

Agradeço aos professores que estiveram presente na banca de Qualificação, Robson Antônio Rodrigues e Valéria Cristina de Paula Martins, pela leitura atenciosa e detalhada e pelas contribuições fundamentais para a finalização do trabalho. Agradeço em especial ao Robson, pelo apoio, incentivo e sugestões de leitura nessa nova e fascinante empreitada pela Arqueologia.

Agradeço também ao meu orientador Marcel Mano, um grande e apaixonado pesquisador. Companheiro nessa pesquisa desde o meu segundo ano de graduação, me acolheu, sempre confiando no meu trabalho, me dando liberdade e segurança em todos os momentos de indecisões e conflitos, me incentivando com paciência e dedicação a todo momento. Seu encanto pela Antropologia e pela História Indígena são responsáveis pela forma como desenvolvo minha pesquisa e pela paixão que sinto pelo que faço, obrigada por estes sete anos de parceria e pelo crescimento intelectual e profissional que ela me proporcionou. Vou levar nossa convivência como um modelo para minha carreira acadêmica, pois é essa relação de respeito, liberdade e confiança que pretendo estabelecer com meus futuros orientandos, e fico segura de saber que sempre poderei contar com seus conselhos, seu conhecimento e sua palavra amiga nesta jornada.

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), pela concessão da bolsa de Mestrado, essencial para que esta pesquisa se concretizasse de forma ímpar.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo analisar algumas expressões do pensamento mágico religioso, sobretudo as relações entre caça e guerra, no universo histórico do contato dos grupos Jê meridionais durante os séculos XVIII e XIX, em suas relações com o mundo exterior da alteridade. Mediadas pelas intermináveis guerras, as relações desses índios com o mundo exterior não-índio propõe uma predação do exterior para a produção do interior, em cujo processo o xamanismo atua como instância de controle dos poderes invisíveis para o sucesso da captura de bens simbólicos e materiais do exterior. A predação existente por meio da guerra permitia ao grupo se apropriar de partes subjetivadas do outro, mas também de partes objetivadas, o que permitia não só a incorporação de virtudes, mas também de partes do corpo do inimigo. Com isso pretendo estabelecer algumas relações entre as urnas funerárias e o morto (fera), a guerra e o inimigo e a caça e a fera abatida, pensando por meio de um diálogo entre a Antropologia, Arqueologia e História como podemos propor determinadas analogias entre estes diferentes modos de se relacionar com o mundo exterior que provavelmente esteve presente na história e cultura destes grupos Jê meridionais. O material básico de pesquisa foi tanto uma documentação histórica dos séculos XVIII e XIX referentes à região dos atuais sul de Goiás, Triângulo Mineiro e norte de São Paulo; como uma bibliografia etnográfica sobre os grupos Jê que permitiu o exercício de uma projeção etnográfica; bem como uma bibliografia proveniente da Arqueologia que também permitiu o exercício da projeção etnográfica. Com base nisso, é proposto que aos poderes visíveis dos guerreiros e caçadores se somavam os poderes invisíveis do xamã e de suas ações nas situações de conflitos, no qual, animais, mortos (fera) e outros povos são inimigos, mas detentores de certos poderes e bens e responsáveis por uma produção ontológica, que controlados por xamãs sonhadores e guerreiros, são apropriados subjetivamente e objetivamente na caça, na guerra e nos rituais funerários para a própria produção e reprodução de sua máquina social cultural.

Palavras-chave: Jê meridionais. Caça. Guerra. Ritual Funerário. Predação e Apropriação. Produção de pessoas.

ABSTRACT

The present work aims at analyzing some expressions of religious magical thinking, especially the relations between hunting and war, in the historical universe of the contact of southern Jê groups during the eighteenth and nineteenth centuries, regarding their relations with the external world of otherness. Mediated by the endless wars, the relations of these Indians with the non-Indian outside world proposes a predation from the outside for the production of the interior, in which process the shamanism acts as an instance of control of the invisible powers for the success of the capture of symbolic and material goods from abroad. Predation through war allowed the group to appropriate subjective parts of the other, but also of objectified parts, which enable not only the incorporation of virtues, but also body parts of the enemy. In this context, we intend to establish some relationships between the funerary urns and the dead (beast), the war and the enemy and the hunting and slaughtered beast, thinking through a dialogue between Anthropology, Archeology and History, we can propose certain analogies between these different ways of relating to the outside world that was probably present in the history and culture of these southern Jê groups. The basic material of research was both a historical documentation of the eighteenth and nineteenth centuries pertaining to the region of today's southern Goiás, Triângulo Mineiro and north of São Paulo and the bibliography from archeology which was used as an ethnographic bibliography on the Jê groups that allowed the exercise of an ethnographic projection. Based on this, it is proposed that the visible powers of warriors and hunters were added to the invisible shaman's powers and its actions in situations of conflict, in which, animals, dead (beast) and other people are enemies, but also holders of certain powers and goods and also responsible for an ontological production, controlled by dreamy and warrior shamans, which are subjectively and objectively appropriated in hunting, war and funeral rituals for their own production and reproduction of their cultural social machine.

Keywords: Southern Jê. Hunting. War. Funeral Ritual. Predation and Appropriation. Production of people.

LISTA DE MAPAS

MAPA 1: Território Cayapó do Sul e povos vizinhos	11
MAPA 2: Os primeiros aldeamentos da capitania de Goiás	25
MAPA 3: Mapa da localização dos sítios do Projeto Quebra Anzol	91

LISTA DE IMAGENS

IMAGEM 1: Mapa geral dos limites da Capitania de Goiás	12
IMAGEM 2: Indústria Aratu-Sapucaí	80
IMAGEM 3: A cerâmica Tupiguarani	81
IMAGEM 4: Comparação entre vasos da Tradição Aratu-Sapucaí (forma dupla ou geminada) e Tupi-Guarani (prato dividido)	82
IMAGEM 5: Vasilhas cerâmicas associadas à Tradição Aratu, Sítio Neves, Município de São Mateus, ES e Vasilha cerâmica, conhecida como forma de caju. Sítio Neves, Município de São Mateus, ES	83
IMAGEM 6: Múmia de um Chefe Coroado	94
IMAGEM 7: Urna pintada encontrada em sítio de Tradição Aratu-Sapucaí, em Olímpia – Sítio Maranata	97

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1 - AS SUCESSÕES E DESDOBRAMENTOS HISTÓRICOS DO CONTATO DOS GRUPOS JÊ MERIDIONAIS COM AS DIFERENTES ALTERIDADES	19
CAPÍTULO 2 – PELAS VEREDAS CULTURAIS DAS GUERRAS ENTRE OS GRUPOS JÊ MERIDIONAIS	36
CAPÍTULO 3 – GUERRA E CAÇA COMO FORMAS DE APROPRIAÇÃO E CONSTRUÇÃO DE SUBJETIVIDADES	47
3.1 – Uma análise do xamanismo e seu papel no consumo produtivo	59
CAPÍTULO 4 – O CONSUMO DE PARTES DO CORPO COMO INTERPOSTO DOS POLOS DOS SISTEMAS SOCIOCOSMOLÓGICOS CANIBAL E CERIMONIAL	68
4.1 – Uma análise dos vestígios arqueológicos para suscitar reflexões etnoarqueológicas acerca das relações dos grupos dos Jê meridionais com os rituais funerários	74
CONCLUSÃO	102
REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS	105
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	108

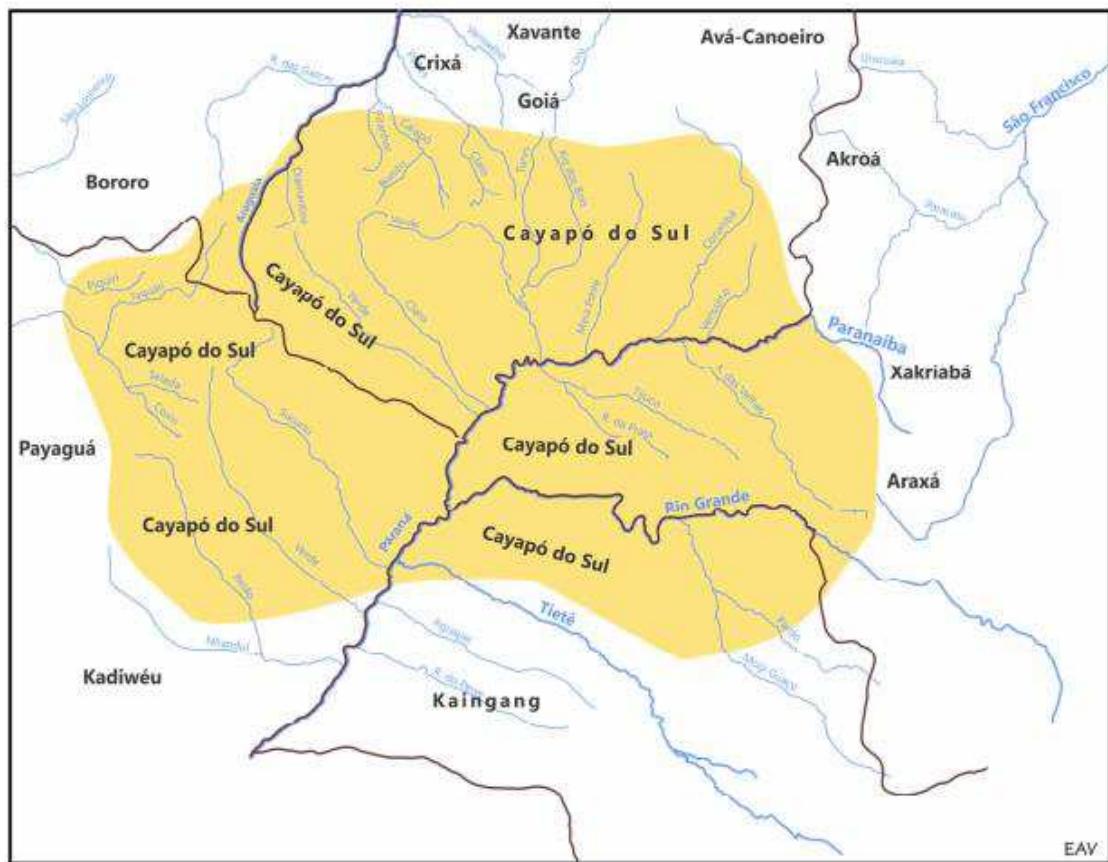
INTRODUÇÃO

Este trabalho é resultado de uma pesquisa de base documental e bibliográfica que procurou conjugar os interesses da Antropologia e da História na intenção de compreender os processos culturais presentes nas estratégias de contato dos grupos Jê meridionais nos séculos XVIII e XIX, na região dos atuais sul de Goiás, Triângulo Mineiro e norte de São Paulo.

Importante destacar, que esses grupos foram descritos nas narrativas das documentações oficiais, como cartas, crônicas, relatos de viajantes etc., como “gentio Caiapó”, porém a nomenclatura Kayapó¹, pouco nos diz acerca de etnia, o termo na verdade é de origem tupi, e significa literalmente "como macaco" (TURNER, 1992). Por essa razão acredito ser mais apropriada a utilização da denominação de Jê meridionais, já que sabemos que este grupo pertencia de fato à família linguística Jê, derivada do tronco Macro-Jê, e suas características, bem como falar língua diversa da geral – tupi, habitar aldeias circulares, bem como várias práticas rituais, derivam daí. Por isso durante toda a pesquisa, irei me referir a este “gentio Caiapó” como grupo Jê meridionais, para ser mais fiel às nomenclaturas e na tentativa de não falhar com denominações étnicas, já que provavelmente o termo “Caiapó” utilizados nos documentos podia englobar outros grupos, que não necessariamente poderiam ser Kayapó, mas que ao olhar do não-índio, estes grupos deveriam compartilhar algumas características comuns para serem retratados pelo mesmo termo.

Desta forma, esta pesquisa analisa então eventos históricos a respeito das guerras dos grupos Jê meridionais por meio de um viés cultural, levando em consideração alguns aspectos internos a essa sociedade para a compreensão do pensamento e ação desses indígenas, que sempre foram retratados como bárbaros e selvagens em suas relações de contato. Este grupo ocupava no passado um território que se estendia desde o norte do atual estado de São Paulo até as imediações do Distrito Federal e, no sentido leste – oeste, do atual Triângulo Mineiro até ao norte de Mato Grosso do Sul. O Mapa 1 e a Imagem 1 a seguir, permitem a visualização do território de ocupação destes grupos.

¹ Vale destacar a diferença dos termos “Cayapó” e “Kayapó”, no qual o primeiro termo era o utilizado nos documentos oficiais, cartas e relatos aqui utilizados como fontes, e o segundo, termo utilizado e adotado atualmente pela Associação Brasileira de Antropologia.



Mapa 1: Território Cayapó do Sul e povos vizinhos. Segundo Giraldin (1997). Adaptado de Giraldin (*op. cit.*).⁷

Mapa 1: Território Cayapó do Sul e povos vizinhos. Segundo Giraldin (1997). Adaptado de Giraldin (*op. cit.*). Fonte: VASCONCELOS, Eduardo Alves. **Investigando a hipótese Cayapó do Sul-Panará.** Universidade de Campinas. Tese (Doutorado) 291p, 2013, p. 34.

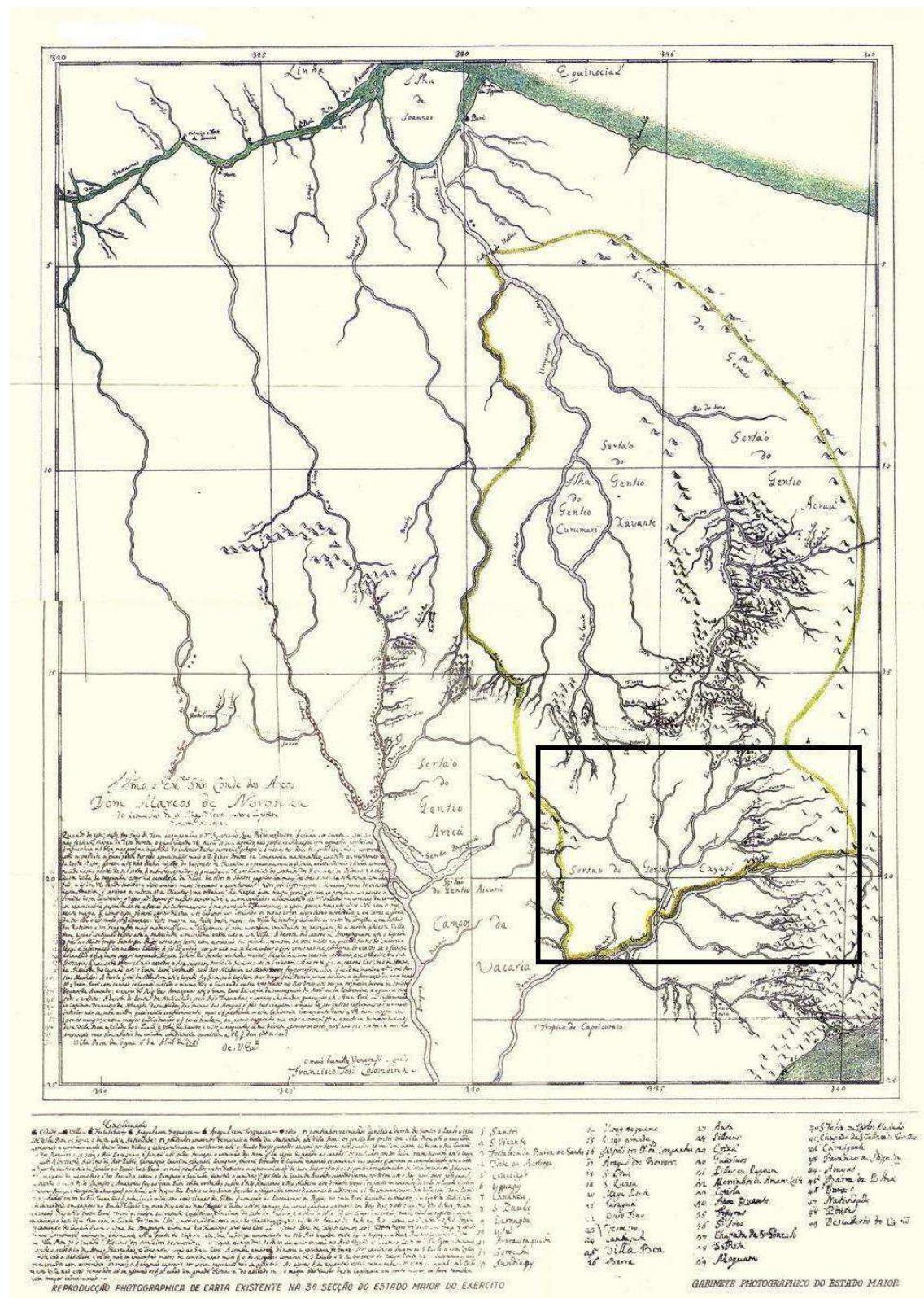


Imagem 1: “Mapa geral dos limites da Capitania de Goiás” de autoria de Francisco Tosi Colombina. Fonte: BERTRAN, Paulo; FAQUINI, Rui. **Cidade de Goiás: Patrimônio da Humanidade**: origens. Brasília: Ed. Verano; São Paulo: Takano, 2002, p. 135. (Em destaque o “Sertão do Gentio Cayapó”) apud Mori, 2015, p. 16.

Aí situados, durante os séculos XVIII e XIX os grupos Jê meridionais empreenderam uma guerra incessante contra os não-índios (brancos, mestiços, homens livres pobres, negros escravos) que pode ser, sem dúvida, considerada uma das mais cruéis entre índios e não-índios em toda América colonial portuguesa. Ao narrar parte desses episódios, este trabalho visa apresentar uma história sobre os povos indígenas nessa região e, principalmente, na região do Triângulo Mineiro. Isso se torna algo importante quando pensamos na deficiência de informações nos documentos oficiais e históricos que tratam da região, e também nos resultados de pesquisas acerca da temática, que por se tratar de pesquisas ainda recentes, muitas lacunas permanecem.

Assim, o trabalho poderá não só contribuir para preencher uma lacuna, mas, em consequência, para amplificarmos as vozes desses sujeitos históricos que sempre foram silenciados por um discurso cheio de ideologias e alegorias da colonização (MANO, 2010) promovidas pelas frentes de expansão colonial, que desconsideravam completamente a possibilidade de compreensão da cultura destes povos.

Com base nisso, o objetivo do trabalho é apresentar uma discussão sobre as relações entre caça e guerra, a partir dos diferentes episódios bélicos que envolveram por mais de cem anos a história do contato dos grupos Jê meridionais com as frentes de expansão colonial, não-índios e indígenas trazidos de outras regiões, como os Bororo, por exemplo, que, nos séculos XVIII e XIX, se fixavam na região em foco do trabalho.

Analiso aqui algumas correlações entre a caça e a guerra no universo histórico do contato tendo como propósito mostrar, como no pensamento e na ação, caça e guerra estão numa relação de analogia. Se há, então, a preocupação com o papel da guerra no contexto histórico do contato, há também um esforço por isolar paralelos entre o mundo da guerra e o mundo da caça no pensamento simbólico e na ação desses índios.

Desde os trabalhos de Lévi-Strauss (1989), já está devidamente aceito que o pensamento “em estado selvagem” opera uma lógica associacionista segundo a qual, diante de um problema particular, ele se esforça por mostrar que o problema é formalmente análogo a outros. Desinteressado e intelectual, esse pensamento opera, assim, vários códigos simultaneamente. Com base nisso, caça e guerra estão numa relação de analogia, não só porque ambas são relações de predação do mundo exterior da alteridade, a primeira da natureza, a segunda dos inimigos; como porque as associações caça: guerra :: fera : inimigo, estão, inclusive, em várias passagens de sua

mitologia².

Com base numa bibliografia e documentação referentes ao xamanismo e às guerras dos grupos Jê meridionais, espera-se apresentar as diferentes estratégias históricas de contato desses índios, de modo a contribuir para o entendimento de suas ações como atualização e ressignificação de uma lógica de pensamento que associa os processos da guerra (relações com o mundo dos inimigos) com os da caça (relações com o mundo da natureza), bem como analisar os poderes invisíveis controlados no xamanismo.

Mundos perigosos, porque povoados de inimigos e de feras, mas mundos repletos de bens que são apropriados para a produção de sua própria máquina social, porque inimigos e animais possibilitam a construção de corpos e de pessoas, a produção de riquezas e alianças entre parentes e aliados.

Por essa cadeia de associações, vê-se o xamanismo como expressão de um pensamento mágico-religioso em suas relações com o mundo exterior, na qual a analogia é clara: na caça e na guerra os poderes dos outros são controlados por xamãs sonhadores e guerreiros, no qual o xamanismo pode ser entendido como um pano de fundo geral deste processo, agindo assim como suporte desta analogia entre caça e guerra.

Sobre essa perspectiva, o xamanismo é útil para demonstrar o papel da atuação xamânica nas relações com o mundo exterior, servindo de mediação entre a sociedade e a natureza, entre seu mundo e o mundo dos outros, entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, entre este mundo e o mundo sobrenatural. Em seus discursos, o xamã efetivamente transita entre esses mundos e manipula diferentes domínios por ter uma visão cósmica do universo.

As suas experiências sobrenaturais permitem ao seu espírito compreender e receber os conhecimentos de que precisa, além de facilitar o contato permanente com essas forças com as quais intercede a favor de seu grupo, mediado entre as divindades e o homem. (PINAGÉ, 2003, p. 44)

O sucesso dessa mediação entre diferentes mundos depende, portanto, em certa medida, das transformações do xamã. Constantes nas cosmologias das terras baixas sul-

² Ressalto que quando me refiro a mitologia, não é a mitologia dos grupos Jê meridionais no século XVIII e XIX, e sim uma mitologia de grupos atuais com os quais estes indígenas mantêm certas relações de parentesco étnico e cultural, como o caso dos Panará.

americanas, o papel da transformação, como mostrou Eduardo Viveiros de Castro (1993) é o de permitir que a cultura possa ser transformada em natureza e em sobrenatureza. No xamanismo, a metáfora da transformação é central. Os xamãs são simultaneamente humanos e animais. A transformação de seus corpos constitui a essência da sua atividade e de atuação de seu espírito auxiliar, constantemente presente como um duplo animal, que vive junto aos seus iguais e que é invisível aos seus diferentes e, portanto, invisível também aos seus inimigos.

Deste modo, o xamanismo envolve crenças místicas, transes, comportamentos caracterizados por êxtase, curas, práticas “mágicas”, e a domesticação do outro, se fazendo e refazendo numa relação dinâmica com a alteridade, com o mundo exterior não-Jê, desde sempre existente na categoria de diferentes outros que povoam o mito e a história e que de forma alguma podem ser considerados lembranças do passado.

Quanto aos métodos utilizados para desenvolvimento da pesquisa, é relevante destacar a combinação de aportes tomados de empréstimo da Antropologia e História. Sabemos que durante muito tempo essa relação teórico-metodológica entre Antropologia e História foi visto de forma bastante conturbada, pois muitas vezes se via o entrelaçamento destas disciplinas como algo díspar, no qual muitos estariam “guardando para a História o reino da diacronia e do tempo volátil e para a Antropologia o lugar da sincronia e da estrutura” (SCHWARCZ, 2001, p. 1), e outras que as viam como essencial para o desdobramento de contendas centrais entre a dualidade tão dialética entre sincronia/diacronia, indivíduo/sociedade, estrutura/evento, dentre outras que colocam estas duas disciplinas em foco de discussão.

Hoje, temos em Sahlins (1990) o representante deste pós-estruturalismo que de fato conseguiu superar teorias que viam essas disciplinas como apartadas, já que vê a história como sendo um misto de interesse e signo, de permanência e mudança, diferente aqui de Lévi-Strauss, que a via como realização de uma determinada estrutura, encontrando assim, desta forma, história na estrutura e estabelecendo um diálogo entre sincronia e diacronia.

Sahlins (1990) afirma que a estrutura são relações simbólicas de ordem cultural, e que também é um objeto histórico, deixando claro assim que não existe oposição entre estrutura e história, incorporando assim a diacronia às noções de estrutura, sendo a relação entre estrutura e evento uma relação que se inicia com a suposição de que a transformação de uma cultura também é um modo de sua reprodução.

No final, quanto mais as coisas permaneciam iguais, mais elas mudavam, uma vez que tal reprodução de categorias não é igual. Toda reprodução da cultura é uma alteração, tanto que, na ação, as categorias através das quais o mundo atual é orchestrado assimilam algum novo conteúdo empírico. (SAHLINS, 1990, p. 181)

Assim, podemos ver que história e estrutura não são alternativas mutuamente excludentes, já que a história é culturalmente ordenada de maneiras diferentes, mas a cultura também é historicamente determinada, explicitando como a prática da estrutura (pré-existente) leva a uma estrutura da prática, ou seja, a transformações da cultura com novos elementos externos, em que “[...] a cultura funciona como uma *síntese* de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia.” (SAHLINS, 1990, p. 180).

Acredito que aqui essa noção seja fundamental, pois é evidente como a cultura destas sociedades indígenas se transforma de acordo com os agentes envolvidos, alterando assim as estratégias de contato destes indígenas, sendo a estrutura constantemente atualizada na ação dos indivíduos e no significado que a ela são associadas.

Para tal, o material básico da pesquisa foi tanto uma documentação histórica dos séculos XVIII e XIX referente à região dos atuais sul de Goiás, Triângulo Mineiro e norte de São Paulo, quanto uma bibliografia etnográfica, etnológica e arqueológica sobre os grupos dos Jê meridionais. Desde cedo, a documentação do período referente a essa região, aponta-a como área de ocupação e perambulação histórica dos grupos Jê meridionais, reconhecidos nesses documentos por estabelecer algumas diferentes estratégias de contato com a alteridade, mas principalmente por suas intermináveis guerras, que os faziam povos temidos pelas frentes de expansão colonial, que usavam desta “selvageria” para propor-lhes guerra.

Novidades desta capitania num ha mais do que as do levante do gentio aldeado, sendo mais o medo que o povo teve do primrº avanço do que estrago que sentio depois de sua retirada pois mais rivalidade nos tem feito a hummes estas p^a, o gentio cayapó, do que as duas aldeyas que se levantaram.³

³OFÍCIO do ouvidor-geral de Goiás, António da Cunha Sotomaior, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real], sobre o levante de duas aldeias indígenas na capitania de

[...]mattando lhe de humjecto dezenove escravos havendo menos de humanno que tinhás morto quarenta e cinco em essa lavra junto com o Snor no destricto do mesmo Arrayal...⁴

A toda essa documentação se imputaram na história diferentes alegorias da colonização e, contra isso, a leitura desses documentos - material de pesquisa da História – foi realizado a partir da perspectiva da alteridade – objeto da Antropologia -, e se quis entender a guerra a partir do sistema de ação e pensamento dos próprios grupos Jê meridionais (MANO, 2010; 2011), na tentativa de desmistificar esse discurso equivocado e discutindo o real sentido da guerra para estes indígenas.

Em vista disso, conjugada à garimpagem de informações na documentação histórica básica feita pelo paradigma indiciário (GINZBURG, 1989), que propõe um olhar minucioso a essas leituras, guiando-se pelas marcas e vestígios que podem ser considerados por muitos como informações marginais, mas que aqui é essencial para recompor determinados acontecimentos, houve também a leitura de uma bibliografia etnográfica que permitiu tanto o exercício de uma projeção etnográfica para lançar luz sobre as estruturas da guerra na história do contato, quanto permitiu, ainda, isolar paralelos entre as estruturas da guerra e o sistema de caça como categorias intercambiáveis para o pensamento e a ação. Saliento aqui, que estas documentações oficiais em conjunto com a projeção etnográfica e auxílio da arqueologia é o modo mais concreto, o que mais nos aproxima na tentativa de reconstruirmos essa história indígena que é tão lotada de falhas e lacunas.

Esse olhar guiado por indícios muito auxiliou na identificação de uma prática específica que até então não era ligada ao mundo dos grupos Jê, o consumo de partes objetivadas do outro. Muito se sabe sobre a antropofagia Tupi-Guarani, temos inúmeros estudos, descrições, documentações, mas pouco, quase nada, se tem sobre a prática desse suposto ritual entre os grupos jê. Contudo, temos documentações, e alguns estudos (AMANTINO, 2001) que retratam estes povos como “comedores de gente” e apaixonados por “carne humana”.

Goiás e o estrago que nela tem feito os índios Caiapós. 1757, Outubro, 8. AHU_ACL CU_008, Cx.14, D.867

⁴CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei [D. José], sobre a carta do [governador e capitão-general de Goiás], conde de São Miguel, [D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora], acerca dos insultos dos índios Caiapós ao guarda-mor de Goiás, Baltazar de Godói Bueno e Gusmão; o seu procedimento a este respeito; a expedição que organizou aos sertões do norte da capitania; os índios conduzidos por esta expedição e a necessidade de se formar uma nova aldeia. 1758, Setembro, 23. AHU_ACL CU_008, Cx.15, D.907.

A questão da barbárie e da antropofagia é a tônica da maioria dos documentos que pregavam os ataques às tribos. Os caiapós foram um dos grupos mais perseguidos, e o relato do capitão Antonio Pires de Campos, em 1723, afirmava que os mesmos eram considerados perigosos não só pelas guerras constantes que moviam na região, mas também pelo uso de práticas culturais nada aceitáveis pela sociedade branca. (AMANTINO, 2001, p. 75)

Para nos incitar ainda mais a dar luz a essas informações, temos pesquisas que identificaram na região urnas mortuárias de sepultamento primário, urnas estas que parecem estar em estreita relação com a prática da antropofagia. Irei fazer uma discussão com mais detalhes em capítulos futuros, no sentido de tentarmos localizar estes indígenas exatamente entre estes polos que a antropofagia e o consumo subjetivo propõe.

Se, portanto, estabelecermos e abrirmos um diálogo com base nessas informações, a analogia proposta neste trabalho – entre caça e guerra – será cada vez mais legitimada, pois se antes na caça se comia a fera, agora por meio da guerra se come efetivamente o inimigo nas predações de partes objetivadas, fazendo com que a esfera do consumo produtivo e da destruição de corpos estejam cada vez mais próximos e talvez indissociáveis.

Para isso, o material utilizado, fontes documentais e uma bibliografia etnográfica e arqueológica, tal como tratados em combinação ao longo do desenvolvimento da pesquisa, permitiram interpretar então a guerra na história do contato como categoria ontológica e social, e estudar a guerra e a caça, no pensamento mágico-religioso dos grupos Jê meridionais, em suas relações predatórias e produtivas com o mundo exterior não-Jê (natureza e inimigos).

Assim sendo, o trabalho almeja, a partir de uma bibliografia e de documentação referentes ao xamanismo, às guerras e aos rituais funerários, contribuir para o entendimento de suas ações como atualização e ressignificação de uma lógica de pensamento que associa os processos de caça (relações com o mundo da natureza) com os da guerra (relações com o mundo dos inimigos), e desta forma tentar esclarecer esta parte oculta da história acerca deste grupo que tanto foi silenciado por distorções discursadas pelas “alegorias da colonização”.

CAPÍTULO 1 - AS SUCESSÕES E DESDOBRAMENTOS HISTÓRICOS DO CONTATO DOS GRUPOS JÊ MERIDIONAIS COM AS DIFERENTES ALTERIDADES

A história destes povos que aqui estou debruçada a esmiuçar e compreender melhor, e que é tão turva e lotada de lacunas, muitas “impreenchíveis” pela indigência de materiais, documentos, e o que mais nos pudesse auxiliar a tornar mais claro esse passado histórico tão rico e importante no desenvolvimento da região, tentará aqui ficar mais notória e concreta aos olhos dos leitores. Para tal, utilizarei dos materiais disponíveis, nos quais há uma razoável homogeneidade de informações, o que deixa ao nosso alcance apesar da cautela, inferir com certa estabilidade e segurança na reconstrução dessa história e de seus episódios aqui narrados.

Neste capítulo, relato então um provável caminho que estes indígenas trilharam desde o primeiro relato, discutindo como foi esse contato com esse mundo novo dos não-índios, para auxiliar à desmistificação dos documentos e histórias oficiais; bem como para compreendermos com mais sensatez algumas formas de relação que estes indígenas travaram com essa alteridade nova ao seu olhar.

Para que isso seja possível, utilizarei documentos escritos e fontes documentais das mais diversas procedências, como cartas, relatos, ofícios, e também documentações administrativas disponibilizadas online pela Biblioteca Nacional – RJ - e pelo projeto resgate, projeto este que recupera documentos históricos relativos à história do Brasil existentes no Arquivo Histórico Ultramarino, depositado na Torre do Tombo em Portugal, e que a Universidade de Brasília disponibiliza na internet⁵ para o uso e pesquisa.

Vale a ressalva de que toda a leitura desta documentação, foi claramente orientada por um olhar antropológico e etnológico, dirigindo-se no sentido de garimpar informações sobre os grupos Jê meridionais e os eventos do contato entre esses índios e seus outros.

Durante os séculos XVIII e XIX este gentio parece ter ocupado um território contínuo desde o norte do atual estado de São Paulo até as imediações do Distrito Federal e, no sentido leste – oeste, do atual Triângulo Mineiro até ao norte de Mato Grosso do Sul. Desde sempre, povoavam muita terra por se tratar de muita gente (CAMPOS, 1862) e desta forma este povo representava um verdadeiro entrave ao

⁵ Link para acesso: http://www.cmd.unb.br/resgate_busca.php.

processo de ocupação da região por parte da sociedade colonial.

O primeiro relato considerável acerca dos grupos Jê meridionais, descritos por “gentio Cayapó”, se deu em 1723, por Antonio Pires de Campos, que destacou que “Este gentio é de aldêas, e povoam muita terra por ser mui'a gente, cada aldêa com seu cacique...” (1862, p. 437). Pires de Campos foi um sertanista de Itu, que apesar de não ter sido recebido com nenhuma hostilidade por parte destes indígenas, revelou em suas descrições uma marca notória deste povo, a guerra, cuja prática será discutida nos próximos capítulos.

Com a descoberta das minas de ouro, em meados do século XVIII, como afirma Machado (2005, p. 161) “em fins do século XVII é encontrada em Minas Gerais a maior reserva de ouro jamais vista e, posteriormente de diamantes, quando ocorre uma migração maciça de portugueses⁶ ávidos da riqueza fácil e imediata”, aconteceu uma súbita aceleração da migração para a região, no qual os garimpeiros interessados na exploração dessas minas entraram em contato com índios de várias etnias, como os Goiá, Xavante, Xerente, Kayapó, entre outros da família linguística Jê, do tronco Macro-Jê.

Devido ao próprio esgotamento natural das minas, e a busca incessante de novas minas para exploração, o contato se tornou cada vez mais contínuo, abrangendo cada vez mais territórios e invadindo gradativamente os locais tradicionais de ocupação destes indígenas. Com a atividade econômica de explorações das minas, o comércio entre Vila Boa e São Paulo era feito por terra, por uma estrada que ficou conhecida como “caminho de Goiás”. Este caminho atravessava parte da ocupação tradicional dos grupos Jê meridionais, e se tornou instável e perigoso, graças aos ataques dos índios; assim, com a desculpa de manter a segurança dos viajantes, mineradores, garimpeiros e moradores da região e os manter a salvo dos ataques destes indígenas ditos selvagens e bárbaros, em 1742 D. Luiz de Mascarenhas, e em datas futuras outras figuras ilustres, davam-lhe instruções claras para a conquista, escravização e extermínio desses povos.

[...]no caso de se não poder conseguir com suavidade a redução destes

⁶ Embora a autora ressalte essa migração portuguesa, vale ressaltar que muitos, senão a maioria era brasileiros, mestiços, homens livres pobres, etc.

gentios e de haver justa causa p. V. Maj. fazer guerra.⁷

O gentio cayapó hé o mais barbaro, indomito de quantos produzio America, não só he inimigo irreconciliavel dos Portugueses, mas de todos os outros indios; não lhe pode valer o direito de ser o primario ocupante deste territorio...⁸

Esses “ataques” realizados pelos indígenas muitas vezes vitimavam alguma autoridade notável ou seus parentes, fazendo com que os governantes oferecessem recompensa a quem os contra-atacasse, premiando todo cidadão que combatesse suas aldeias, principalmente quando situadas próximas aos povoados que começavam a surgir em torno de minas promissoras (MATTOS, 2006).

Portanto, pretendo mostrar neste momento como e qual a imagem que os colonizadores trouxeram dos Jê meridionais. Como demonstra Giraldin (2001) há dois pontos de vista fundamentais trazidos pela história sobre estes índios, que na verdade são duas partes de um processo único e indissociável. O primeiro ponto de vista é o do conquistador, que ressalta o heroísmo e civilidade dos não-índios quase sempre romantizados e heroicamente lembrados, e vê o índio como bárbaro; e o segundo é o que apresenta a crueldade dos invasores, porém analisando a guerra – como uma das formas de contato - realizada pelos indígenas somente como uma autodefesa do território, imaginando um índio romântico. O desafio aqui portanto é fugir tanto de uma, quanto de outra, pois o que defendo é ver os indígenas em seus próprios termos, amplificando suas vozes e reafirmando-os como agentes históricos ativos desse período.

Acredito que os dois pontos de vista existentes na história são equivocados por motivos muito claros, o primeiro por amplificar a voz de um sujeito – não-índio – invasor que cometeu atrocidades terríveis contra vários indígenas, silenciando – os e criando atributos não fidedignos à realidade propriamente dita, e por assim relatar estes indígenas sempre remetendo-os a selvagens e bárbaros; e o segundo por resumir os atos de batalha deste grupo somente a uma autodefesa contra uma invasão “branca”, argumento este que traz consigo um eurocentrismo latente, que coloca os grupos Jê

⁷PROVISÃO (cópia) do rei D. José, ao [governador e capitão-general de Goiás], conde de São Miguel, [D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora], determinando que se estude a melhor maneira de se conseguir a redução pacífica dos índios Acroás e Caiapós, e em não conseguindo, se existe justa causa para lhes fazer guerra. 1756, Março, 11. AHU_ACL CU_008, Cx.13 D.780.

⁸CARTA do [governador e capitão-general de Goiás], João Manuel de Melo, ao rei [D. José], sobre os índios da capitania de Goiás [Acroás, Xacriabás e Caiapós]; a causa da sublevação da aldeia do Duro; a necessidade de se franquear a região dos rios Claro e Pilões à mineração devido à decadência das minas antigas, e acerca de se levantar uma força em Vila Boa para a boa administração da justiça. 1760, Maio, 29. AHU_ACL CU_008, Cx.17, D.983.

meridionais como agentes passivos deste evento histórico, enquanto na verdade são eles os sujeitos históricos ativos e conscientes desta passagem.

Deixo claro aqui, que a guerra poderia sim ser vista como uma autodefesa do território contra os invasores, mas não somente ligada a esta finalidade, uma vez que suas terras representam para eles uma riqueza relevante, provavelmente por ser o local onde seus ancestrais, parentes e amigos formais estavam enterrados, representando assim um elo entre este mundo e o outro, do pós mortem. Seja como for, sobrevalorizar apenas esse motivo é ver as coisas na incompletude, pois a guerra era algo inerente a sua cultura, ligado a rituais importantes - principalmente os de iniciação masculina -, a circulação de bens; prestígio e status social.

Este grupo foi, portanto, enquadrado numa categoria que pode ser vista como antítese da civilização, e estas características selvagens nas quais estes foram colocados, forneceram mecanismos para que se pudessem colocar em prática as chamadas “alegorias da colonização” (MANO, 2010), que nada mais é do que uma provável criação de um imaginário de índio selvagem e hostil utilizado pela Coroa e seus membros, com a finalidade de ter-se argumentos e pretextos para ataca-los e assim colocar em prática seus planos de extermínio e escravização.

Como neste relato do padre Leandro⁹ acerca de seu contato com estes indígenas em que não só os afirma como selvagem, como reforça que se não batizados, seus filhos seguiriam pela mesma selvageria de seus genitores, o que reforça que a ideia de selvageria está relacionada, entre outras coisas, com a ideologia cristã.

falla com os Indios Caiapós, e apezar que só por interprete lhes falava, achei nelles as melhores disposições; baptizei quatro meninos com consentimento de seus pais, aos quaes não baptizei por não terem instrucção, mas os convidei, e consegui, que viesssem morar junto da casa da nossa habitação, lhes fiz arranjos, os vesti, e dei as providencias para que com elles mesmos se fizesse rossa, e plantasse mandioca para o seu sustento, em fim eu os vi chorar, quando delles me apartei. Meu Sr., só deste modo he que aquelles selvagens adquirirão alguma polícia, aliás os filhos, que elles agora tem, hão de seguir a mesma vida selvática em que são criados.¹⁰

Desta forma, podemos ver como a imagem do colonizador e os preceitos

⁹ Apesar de tratar de fatos ocorridos no século XVIII, utilizei a carta do padre Leandro, com data do século XIX, para exemplificar minha linha de raciocínio.

¹⁰ Carta. O Universal, Ouro Preto, 14 de Novembro de 1827, número 53, p. 4. Apud MORI, 2015.

religiosos, como no caso da citação acima, é visto na história e nos documentos oficiais de uma forma bastante apreciável e romantizada, ele é visto como um herói civilizador que lutava bravamente contra estes índios bárbaros, fazendo com que eles, ao serem inseridos nessa cultura híbrida, fossem levados a uma salvação de toda e qualquer selvageria que viveriam em seu presente histórico.

Hoje sabemos que estas “alegorias da colonização” foram e continuam ainda sendo repassadas e reproduzidas nos documentos oficiais, bem como nos livros de história mais tradicionais, trazendo uma imagem distorcida do que realmente foi a colonização, e quem eram os verdadeiros atores históricos do Brasil Colonial, é também nesse sentido que este trabalho pretende atuar, como forma de desmistificar todo este imaginário criado por meio dessas alegorias.

As guerras de extermínio que se sucederam ao longo dos séculos XVIII contra estes indígenas, foram sustentadas então como já dito, por meio de ideologias e alegorias levantadas pelos próprios colonizadores, como demonstra Mano (2010, p. 6) “do lado da razão não Kayapó, as táticas de guerra desses indígenas foram apropriadas como ilustrações para a construção da noção de índio bárbaro e selvagem.”

Com todo este olhar preconceituoso e carregado de interesses dos não-índios frente as formas de ação destes indígenas e por meio de movimentos forçados, entre 1741 e 1775, que outros grupos indígenas acirraram ainda mais as guerras intertribais. A presença destes grupos indígenas se fez necessária tanto para compor a quantidade de homens nas tropas a guerrear, como também para os não-índios adquirir conhecimentos e técnicas indígenas, aqui falo principalmente dos Bororo¹¹ – que permaneceram na região até meados do século XIX, como mostra esta carta do governador e capitão-general de Goiás, conde dos Arcos, D. Marcos de Noronha, acerca do requerimento do coronel Antonio Pires de Campos, defensor do caminho que vai de São Paulo a Goiás, contra o “gentio Cayapó”, solicitando ajuda de custo para remediar a sua vexação e despesas que têm feito com os índios que a ele se aliaram.

[...] sua petição do coronel Antonio Pires de Campos cujo cargo esta a comissão de desenfestar o caminho q' vem de S. Paulo para Goyaz, donde antecedentemente o gentio cayapó fez aos vassalos de V. Mag. as mais crueis hostilidades.¹²

¹¹ O exônimo “Bororo” se tornou comum nos documentos, porém, ao que tudo indica, assim como no exônimo “Caiapó”, o termo foi utilizado como um termo geral para os índios que estavam sob comando de Pires de Campo contra os grupos Jê meridionais.

¹² CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. José, sobre a carta do governador e capitão-general

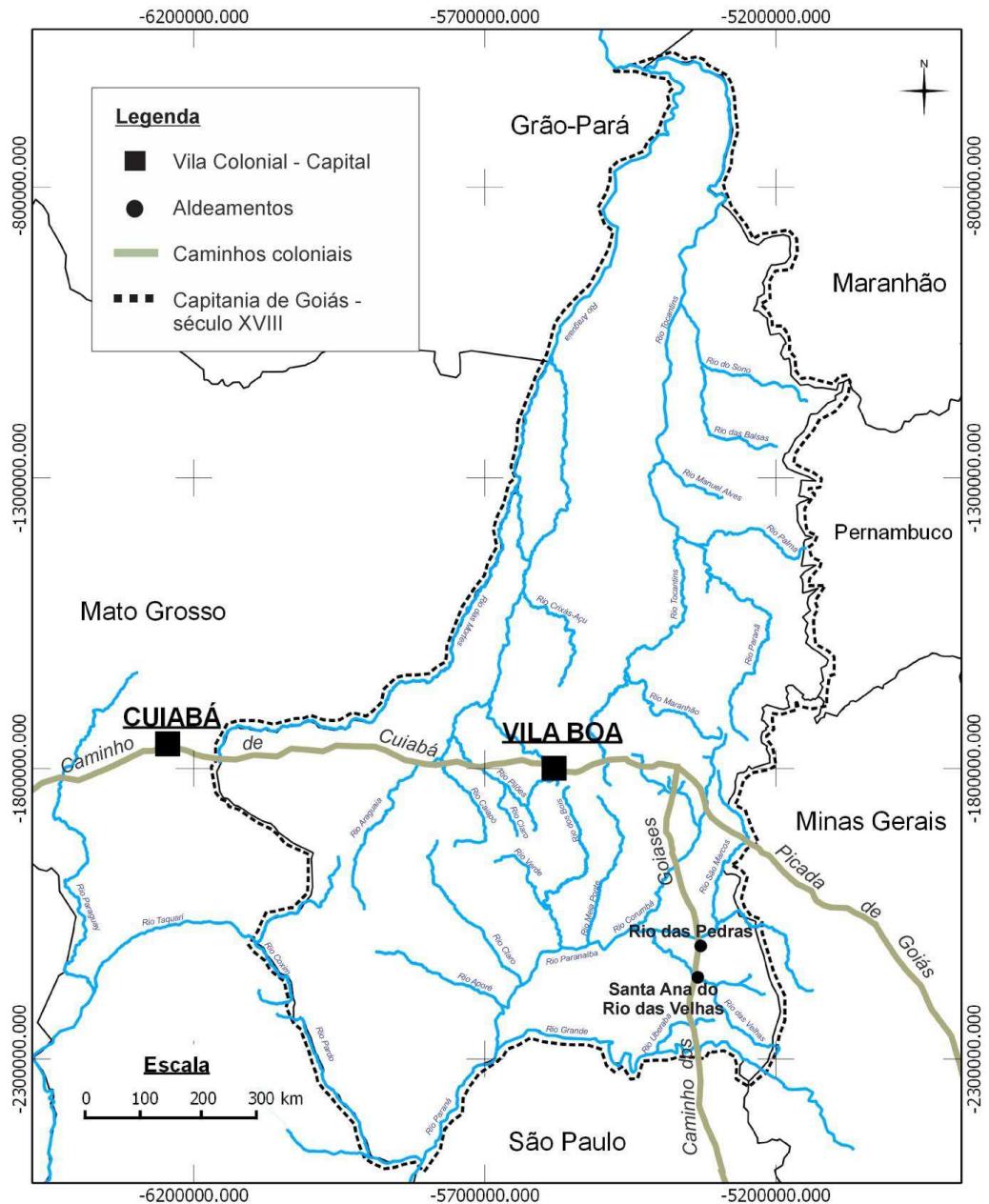
Estes índios recrutados por Antonio Pires de Campos¹³, que como já adiantado tinha autorização para desinfetar com seus índios aliados o caminho dessas minas dos insultos cometidos pelos grupos Jê meridionais (ATAÍDES, 2001) sendo legítimo assim qualquer ataque contra estes indígenas, as chamadas guerras justas, em prol da paz, segurança e serenidade da comunidade, mascarando assim as verdadeiras motivações para extermínio e escravização deste gentio, ou seja, o obstáculo que estes representavam para o avanço da exploração das minas.

Deslocados de Cuiabá, estes indígenas foram então instalados primeiramente no aldeamento de Rio das Pedras criada no governo de Dom Luís Mascarenhas, quando Goiás ainda estava sob jurisdição da capitania de São Paulo – em 1748, e logo após, em 1750 outros soldados foram assentados no atual Triângulo Mineiro, à beira do “caminho de Goiás”, no aldeamento de Sant Ana do Rio das Velhas. Estes dois primeiros aldeamentos podem ser visualizados com clareza no Mapa 2, que segue logo abaixo.

de Goiás, [conde dos Arcos], D. Marcos de Noronha, acerca do requerimento do coronel António Pires de Campos, defensor do caminho que vai de São Paulo a Goiás, contra os índios Caiapós, solicitando ajuda de custo para remediar a sua vexação e despesas que têm feito com os índios Bororós. 1750, Novembro, 14. AHU_ACL CU_008, Cx.6, D.456.

¹³ Aqui vale um destaque sobre a morte do sertanista Antonio Pires de Campos, no qual alguns relatos (GIRALDIN, 2001) apontam que apesar de sua influência e experiência ele foi morto por flechada dos índios dos grupos Jê meridionais em 1751, porém, hoje sabemos que o sertanista já estava morto há 4 anos, e a verdadeira causa da morte “aqueum não poderam aproveitar os muitos remédios, e a cuidadosa assistencia [...] [foi] a furioza malina q’ lhe sobreveyo em menos de cinco dias [e] o reduzia ao último estado”, assim Pires de Campos morreu em decorrência de um malina fulminante, doença atualmente conhecida como malária e transmitida pela picada de um mosquito responsável por grandes epidemias bastante comuns no período colonial (Mori, 2015: 99).

Os primeiros aldeamentos da Capitania de Goiás



Mapa 2: Os primeiros aldeamentos da capitania de Goiás Fonte: MORI, Robert. **Os aldeamentos indígenas no Caminho dos Goiases: guerra e etnogênese no sertão do Gentio Cayapó (Sertão da Farinha Podre) séculos XVIII e XIX.** 2015. 232 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2015, p. 78.

Acredito ser importante pensarmos um pouco aqui então na política de aldeamento que compunha a política indigenista do período. Os primeiros aldeamentos foram criados com a finalidade de receber índios amigos/aliados que estavam dispostos a fazer frente e combater por meio da Guerra Justa ou guerra ofensiva os índios dos grupos Jê meridionais (índios hostis/selvagens).

Dentre os aldeamentos existiram o de Lanhoso, o de Rio das Pedras, o de Santa Ana do Rio das Velhas e Maria I, todos estes poderiam ser encaixados em algumas categorias de aldeamentos, como quartel, missão e presídio, porém para isso seria necessário ter detalhadas classificações tipológicas destes espaços, o que infelizmente ainda não temos, por isso falarei de maneira geral de três aldeamentos específicos.

O aldeamento de Rio das Pedras e Santa Ana do Rio das Velhas foram os que mais se destacaram e forneceram contingentes de índios aldeados. O aldeamento de Rio das Pedras, era habitado pelo exército de índios sob comando de Pires de Campos, composto naquele momento por contingentes de Bororo e Paresí deslocados dos arredores de Cuiabá, como já afirmado, já o aldeamento de Santa Ana do Rio das Velhas, esteve sob comando do padre jesuíta José de Castilho, e por isso além de quartel, serviria também como missão, atuando na catequização destes indígenas.

Ressalto que esta política de aldeamento teve um certo êxito na medida em que conseguiu afastar mesmo que por um período de tempo os grupos dos Jê meridionais dos territórios de comércio, porém não foi uma opção totalmente eficiente e duradoura.

Houve falha em suas aspirações iniciais devido às fugas constantes dos grupos Jê meridionais, pois estes indígenas não tinham uma uniformidade no que diz respeito as estratégias de contato com esse mundo exterior, por isso alguns ficavam algum tempo nos aldeamentos em negociação, outros fugiam, outros eram assimilados, etc.

É interessante notar que, se o aldeamento de Santa Ana foi construído no “Sertão do Gentio Cayapó” como um núcleo útil para auxiliar no combate a esses índios, o local também seria utilizado para destinar índios Kayapó do sul aprisionados nas bandeiras que contra eles eram lançadas. E, pela sua localização, os índios logo fugiam, afinal, conheciam aquele sertão de maneira bastante satisfatória, pois era o local de sua habitação e deslocamento. (MORI, 2015, p. 104)

Para o aldeamento de Rio das Pedras foram deslocados os Paresí e os Bororo, oriundos de Mato Grosso, totalizando em setembro de 1748, trezentos índios entre

adultos e crianças, sendo que a maioria já se encontrava batizada. O Rio das Pedras surgiu como um núcleo habitado por índios e mestiços, criado com o intuito de combater os grupos Jê meridionais, umas vez que foi autorizada a guerra justa defensiva, cuja prática permitia combater índios que estivessem em uma iminência de ataque. Se Rio das Pedras era um local para abrigar guerreiros Bororo, Paresí e mestiços na luta contra os grupos Jê meridionais, Santa Ana, além de possuir um caráter defensivo, e de abrigar vários índios, como os Xakriabá e os Tapirapé, deveria também ser o local da conversão e catequese dos índios no sertão, uma vez que no aldeamento havia missionário, como alertou Mori (2015).

Rio das Pedras surgiu com o claro intuito de abrigar os índios Bororo e Paresí, os principais responsáveis pelos combates aos Kayapó do sul. Foi idealizado pelos membros do governo português e construído pelos índios Bororo, Paresí, por Pires de Campos que os administrava e pelos mestiços e escravos negros, formadores de sua força guerreira. (MORI, 2015, p. 73)

Tanto Rio das Pedras como Santa Ana do Rio das Velhas e outros núcleos habitados por indígenas entre os Rios Grande e Paranaíba surgiram com o claro objetivo de serem locais para defesa do Caminho dos Goiases e demais arraiais da capitania de Goiás contra os ataques dos Kayapó do sul. (MORI, 2015, p. 76)

Os colonizadores ressaltavam ainda a violência com que estes indígenas se lançavam contra os brancos para justificar a necessidade de se fazer guerra contra eles, pois o ataque às aldeias só era legítimo em casos de Guerra Justa, ou seja, guerra contra índios que se configurariam como índios hostis e, portanto, inimigos passíveis de serem escravizados (MARTINI, 2008), ou ainda quando o inimigo recusasse a conversão ou impedissem a propagação de seus preceitos religiosos, praticassem hostilidades contra os portugueses ou aliados da Coroa ou, então, ainda se rompesse algum pacto estabelecido, lembrando que aos índios que sobrevivessem às guerras justas, ficariam permitidos os manterem sob regime de escravidão legal (PERRONE-MOISÉS, 1992).

Os repetidos insultos, contínuas mortes, estragos e roubo q'. Gentio bárbaro da nação Cayapó, e os mais q.' infestão o caminho de povoados emthé as minas de Goiaz desde o tempo em que elas se descobrirão emthé o presente tem sido tão excessivos, e lamentáveis [...] matando e roubando aos Viajantes que vão, e vem, e aos roceiros [...] (D.I.¹⁴, vol. 22, p. 185 – apud, MANO,

¹⁴ Abreviatura aqui e doravante utilizada para a série de Documentos Interessantes para a História e Cultura de São Paulo. Coletânea de documentos históricos publicados pelo Arquivo Público do Estado de São Paulo.

[...] mandando fazes guerra offensiva a estes barbaros, pois he o unico e cabal remedio que lhe achamos, por menos foi castigado e destruido o gentio Payagoâ, no caminho do Cuyaba.¹⁵

Já que levantei no texto algumas nomenclaturas como as de índios hostis e índios aliados, explicarei brevemente o uso dos termos, no qual os grupos Jê meridionais se encaixam na primeira categoria de acordo com os relatos, sendo por isso a guerra contra este gentio considerada legítima, enquanto que os Bororo, por exemplo, eram considerados índios aliados, uma vez que já foram hostis, no que se diz respeito a ocupação de Cuiabá, o que configura a passagem de um estado *ákrê*, palavra que designa o estado de bravura, de perigosos, de selvagens, de guerreiros e caçadores intrépidos para *uabô*¹⁶, que indica o estado de gente mansa, pacífica, de pacífico, tratável, dócil, domesticado, subjugado, meigo, suave, brando, gentil e humilde.

Com tudo isso, após o aldeamento de alguns grupos Jê meridionais, em 1780 em Maria I, aldeamento criado para começar a receber estes indígenas não só no sentido de combatê-los, mas para catequizá-los por exemplo, e que também foi criado claramente para atender aos interesses da Coroa no sentido de represar e conter esses indígenas. Os ataques guerreiros de combate a esses índios foram diminuindo sua frequência, pois “uma parcela do principal inimigo a ser combatido, já se encontrava travando relações que se não eram tão pacíficas, também não eram tão hostis com os não-índios” (MORI, 2015, p. 134) e além disso, o aldeamento desses grupos Jê meridionais em Maria I não significou o fim dos ataques, mesmo porque nunca houve mesmo unanimidade do grupo sobre a melhor forma de atuação nas relações de contato.

Quando os documentos históricos dos séculos XVIII e XIX narram os ataques dos grupos Jê meridionais na região é possível detectar uma mesma estrutura de ação, no sentido dos ataques, saques e matança dos seus inimigos, bem como que as expedições guerreiras empreendidas por eles tinham uma gama de motivos que não se esgotavam simplesmente no ato da batalha, como já explanou Mano (2010; 2011).

Parecia existir nas guerras um fundo mítico por meio do qual esses indígenas

¹⁵CARTA dos oficiais da Câmara de Vila Boa, ao rei [D. José], expondo as atrocidades cometidas pelos índios Caiapós e insistindo na guerra ofensiva como único meio de repressão. 1757, Junho, 11. AHU_ACL CU_008, Cx.14, D.856.

¹⁶Vale ressaltar que essas são categorias kayapó, o qual uso o exemplo para falar dos Bororo somente como forma de exemplificar como para eles, Kayapó, estas categorias são vistas.

atualizavam as ações de seus heróis civilizadores e reivificavam a sua cultura, atuando tanto no pensamento, como em suas ações, pois do mesmo modo que seus heróis presentes nos mitos num passado adquiriram suas riquezas e bens por meio de predações e apropriações, eles atualizavam essas ações agindo da mesma forma, mas num presente histórico.

Seus ataques eram botes rápidos e certeiros, e apesar dos não-índios serem considerados inimigos - *hi'pe* ou *kahen* - categoria que era definida como hostil, composta de criaturas revoltantes e guerreiras, eram detentoras de certos poderes e bens. A eles está associada a conquista de bens simbólicos como a bravura e bens materiais que apropriados pelos grupos Jê meridionais nas suas expedições guerreiras, tais como plantas, armas de fogo e objetos exóticos, deviam circular internamente entre parentes e aliados.

Uma nota importante a ser destacada acerca de uma das formas de guerrear deste grupo, é que logo após os ataques rápidos e certeiros eles poderiam matar todos os inimigos, e muitas vezes usavam do fogo, ateando-o nas casas de seus inimigos e só assim então saqueavam seus bens materiais que lhes seriam úteis para produção de sua própria cultura.

"[...]matavão a todos os nosso q' lá se achavas levando todas as armas e munições, ferramentas e tudo o mais...".¹⁷

Nos seus ataques, além das armas, os Kayapó do sul também faziam uso do fogo como tática para promover a extinção da vida e/ou dos bens materiais dos não-índios. Em Goiás, os Kayapó do sul, “quando as condições eram propícias, faziam um cerco de fogo com intuito de impedir a fuga, abrasando *in loco* os viandantes” (KOK, 2004, p. 143 apud MORI, 2015, p. 66)

Entendendo como estes indígenas se relacionavam com as diferentes alteridades e na possibilidade de não se fazer reféns no contato, isso os enquadrariam no modelo dito tradicional das representações concêntricas, pois neste modo se considerando seres superiores, não poderiam adquirir nenhum conhecimento relevante a partir da

¹⁷CARTA dos oficiais da Câmara de Vila Boa, ao rei [D. José], expondo as atrocidades cometidas pelos índios Caiapós e insistindo na guerra ofensiva como único meio de repressão. 1757, Junho, 11. AHU_ACL CU_008, Cx.14, D.856.

convivência com tais reféns, agindo somente através do saque de seus despojos.

Porém, o que antes não aparecia em relatos, começa a ser revelado por pesquisas e discussões mais recentes, como é o caso de possíveis cativos e reféns por parte destes indígenas, nos quais havia o rapto de mulheres e/ou crianças mantendo-os assim como reféns. Um episódio que comprova essa afirmativa consiste numa relação que grupos dos Jê meridionais estabeleceram com outros índios ainda pouco estudados: os Araxás.

Neste contato temos relatos de que “o gentio Caiapó tinha feito tal hostilidade aos gentios Arachás, que não só lhes fizera uma grande mortandade, mas depois lhes cativaram todas as mulheres e crianças”¹⁸; ou, ainda, a de Antonio Pires de Campos naquela primeira descrição histórica: “e nos assaltos que dão e presas que fazem reservam os pequenos que criam para seus captivos” ¹⁹(CAMPOS, 1862, p. 437).

Com o alerta destes documentos, de que para algumas relações, como no caso, na relação com os Araxá, estes indígenas viram alguma oportunidade em se cativar alguns destes para apreensão de conhecimentos e técnicas indígenas provavelmente²⁰, reforçando uma vez mais o fato de encaixarmos este grupo em um modelo mandálico de representação, que será discutido e explicado com mais cuidado ainda neste capítulo, pois aqui, eles agiram exatamente como o modelo propõe, no qual mediante condições estruturais de significação preexistentes, se tem ainda um contexto prático orientado pelos interesses.

Alguns documentos (apud MANO, 2010; RODRIGUES, 2011; GIRALDIN, 2001) também citam um episódio em que os grupo Jê meridionais fazem reféns para predação de partes objetivadas, porém, como sabemos, os grupos Jê não são conhecidos pela prática antropofágica em si, diferente dos povos Tupis, mas como é um evento que vem aparecendo com certa homogeneidade entre documentos e autores (AMANTINO, 2001), será lhe dado à devida atenção, com um olhar atento no quarto capítulo desta dissertação.

Podemos ver assim, que as guerras dos grupos Jê meridionais, e as várias

¹⁸ Carta de d. Marcos de Noronha ao rei São José [...]. Vila Boa. 1751, Janeiro, 24. AHU – ACL CU -008, ex. 6, doc. 465.

¹⁹ CAMPOS, Antonio Pires de. Breve notícia que dá o capitão Antonio Pires de Campos do gentio bárbaro que há na derrota das minas de Cuiabá (...) 1723, Maio, 20. In: TAUNAY, Afonso d'E.(Org).*Relatos sertanistas*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1976, p.181-182. p.181-200.

²⁰ Ressalto que esta probabilidade da prática de manter cativos para apreensão de conhecimentos e técnicas indígenas é uma inferência minha, já que o relato diz respeito a fazer mulheres e crianças reféns, e já que a mulher detém todo esse conhecimento acerca da cerâmica, por exemplo, seria uma forma deste grupo apreender e incorporar novas formas de produção cerâmica que será importante para auxiliar na linha de raciocínio do último capítulo desta dissertação.

descrições destes indígenas como guerreiros temíveis, conhecidos pela eficácia em atingir os inimigos com golpes certeiros de bordunas na cabeça, serviram na verdade como pretexto para justificar as campanhas de extermínio e escravização contra este grupo, que foi eliminado²¹ através de terríveis atos de atrocidades, podendo ser considerado um dos mais violentos cometidos contra índios já registrados na história.

Como demonstro aqui, estes indígenas pareciam ter sempre uma mesma estrutura de contato com o mundo exterior, baseada na guerra, uma das formas de contato mais relatadas em documentos, e algo arraigado a sua cultura, mas hoje, como sabemos por recentes discussões (MANO, 2015a) e documentos revelados, estes indígenas lançaram mãos de outras estruturas de relação com a alteridade, dentre elas a aliança, o que nos faz pensar que a guerra, que sempre teve o holofote neste contato, não era forma única e exclusiva de associação e convivência com este novo mundo revelado a este grupo. O que reafirma a questão proposta de que estes indígenas estariam cada vez menos ligados a uma forma de representação binária e concêntrica, e mais a uma forma de mandala, no qual eles se relacionariam com este mundo exterior não só à partir de uma estrutura já dada, mas por contextos práticos que estão em constante mudanças de acordo com os interesses e agentes envolvidos.

Portanto, com toda movimentação em torno das riquezas da região, tanto em torno das minas no século XVII e XVIII, como em torno dos gado nos séculos XIX, colocou-se em relação constante distintos sujeitos sociais, como homens livres pobres, mestiços, negros forros, foragidos, garimpeiros, roceiros, índios escravos, e os colonizadores, como bem nos alertou Mano (2015) e Amantino (2001), e por isso, pela constante relação com diferentes alteridades, que estes indígenas tiveram que travar diferentes estratégias de contato, com cada uma delas, seguindo assim em torno de seus interesses e signos.

Tratarei brevemente aqui de uma relação em especial, a entre negros e os grupos Jê meridionais. Vale destacar que o termo negro, é um termo bastante abrangente, em que pode ser inseridos diferentes agentes sociais, pois

²¹ Destaco que estes indígenas tiveram vários possíveis destinos históricos, não só a extinção por si só, mas também a fuga como o caso dos Panará, que são considerados remanescentes destes grupos Jê meridionais, e também possíveis relações com não-índios que os permitiram ficar instalados em meio a sociedade que se formava constantemente.

Em determinados contextos, o termo negro pode ser sinônimo de escravo e incorporar também indígenas escravizados (Monteiro, 1994); como o de índio pode se referir a qualquer indígena aldeado (Perrone, 1992), aos quais se misturavam mestiços, homens livres pobres, negros forros. As companhias do poder colonial, tidas como brancas, também tinham clara formação mestiça e pluriétnica, composta por mulatos, índios escravos, homens livres pobres, negros forros etc. (MANO, 2015a, p. 514)

Mano (2015) destaca uma relação de aliança e trocas mútuas que houve entre os grupos Jê meridionais e os “calhambolas”, no qual

Apesar da associação imediata do termo “calhambola” com o de negro fugido vivendo em quilombos, de acordo com a legislação da época quilombola era todo escravo fugido encontrado fora das povoações. Apesar da simplicidade aparente, o termo na verdade carregava ao menos duas implicações. A primeira é que ele resultava em certa elasticidade em sua aplicação, pois poderia então englobar tanto os conhecidos assentamentos quilombolas, como pequenos grupos de escravos fugidos errantes pela mata. E a segunda é a de que, devido à fluidez entre as camadas mais baixas da sociedade colonial, no plano das relações vivenciadas e das hierarquias, era difícil distinguir homens livres pobres, sobretudo negros forros, dos escravos e dos quilombolas e, por vezes, esse termo poderia englobar sujeitos de diferentes camadas sociais. Mas ainda assim, diferentemente destes, os quilombolas, como negros fugidos, tinham a consciência de cativos e, para o sistema escravista, ele era o pior dos escravos. (MANO, 2015a, p. 525)

O contato entre gentio e “calhambolas” fomentam desta forma discussões que mostram que ambos se influenciavam em seu modo de vida – subsistência, forma de moradia, etc – bem como havia processos de defesa por parte do “gentio Cayapó” a ataques sofridos por estes “calhambolas”, como num episódio, onde possíveis capitães do mato partiram em busca de quilombos, porém,

A expedição, ao atacar um quilombo, é surpreendida quando uma “grande povoação de gentios” saiu na defesa dos negros, atingindo mortalmente ao menos cinco capitães do mato. Nisso, é fácil acentuar como o quilombo não era espaço de convivência apenas de negros fugidos; mas que índios e negros mantiveram contato e firmaram alianças. (MANO, 2015a, p. 539)

Com base no que aqui foi explanado muito brevemente, por não ser o objetivo deste trabalho, pretendo mostrar que por mais que a guerra - pelos repetidos relatos na documentação oficial - seja o modo de relação mais costumeiro, estes índios estabeleceram relações de alianças, e talvez mais alguns outros tipos de relação com diferentes outros, no qual, pela defasagem de documentação, pelo menos momentânea, não será possível detectar com precisão, mas como já afirmei em outro momento do texto, o que já sabemos com segurança é que nunca houve mesmo uma unanimidade do grupo sobre a melhor forma de atuação nas relações de contato; nem com outros indígenas, nem mesmo com uma mesma categoria de outro, como os não-índios.

Tudo isso nos faz pensar nos modos de representação que estes indígenas enxergam e lidam com uma provável realidade e alteridade e como eles a classificam. Turner (1992) propõe que tradicionalmente estes índios se representam como concêntricos, sendo esta representação expressa tanto na estrutura da aldeia, que é organizada segundo duas dimensões complementares: o círculo de casas ocupadas por famílias extensas e a praça central; como também em sua cosmologia no qual a sociedade deste grupo ocupa o centro e constitui a área plenamente humana e os outros não-Jê (natureza, animal, inimigo, etc), ocupam as posições periféricas (TURNER, 1992; VIDAL, 1977).

Esse dualismo, característico dos grupos Jê, se aplicaria então nesta forma de representação do mundo, em que há a oposição nós – outros, sobre a qual se ergue uma hierarquia, e uma superioridade para com a alteridade. Porém, cabe a nós refletir, que se estes indígenas sempre, sem exceção, mantivessem uma mesma estrutura de contato, mantendo essa relação de superioridade, poderíamos sustentar que este modelo concêntrico de representar a realidade seria válido e legítimo, mas, como vimos, eles muitas vezes se relacionaram pela aliança, o que supõe certo grau de identificação com o outro, o que desmantelaria esse modelo dito tradicional tanto no pensamento como na ação deste povo.

Trata-se aqui então de pensarmos a história e, neste caso, a história dos contatos, não só como realização de uma dada estrutura (LÉVI-STRAUSS, 2008), mas como estrutura e ação, como signo e interesse (SAHLINS, 1990), pois o sistema de identificação e classificação entre identidade/alteridade parece depender, no caso em estudo, tanto da estrutura de significação, como dos contextos, interesses e dos agentes, afinal, alianças e guerras pressupõem formas simetricamente inversas de relações com a

alteridade e devem ser julgadas a partir de uma estrutura simbólica da alteridade (signo – estrutura) e de uma economia política de controle (interesses e agenciamentos).

Outro modelo proposto para se pensar a identidade/alteridade, seria o modelo diametral, não tão tradicional e fechado como o concêntrico, pois reconhece variações históricas, mas que conserva o binarismo e dualidade característica do modelo anterior, opondo as sociedades indígenas, que estariam num polo, e os não-índios, que estariam assim fixados no polo contrário. (MANO, 2015b)

Contudo, o modelo mais equilibrado e seguro para pensarmos as alteridades e identidades é um novo modelo nomeado por modelo mandálico que é proposto por Mano (2015b, p. 51), no qual “tem a vantagem de não ser um modelo binário fixo baseado em estruturas dicotômicas que sustentaram a vertigem centrípeta dos Jê.”, sendo assim um modelo que propõe diferentes estratégias de contato com a alteridade simultaneamente, saindo desta ideia do binarismo relacionado aos grupos Jê, de acordo com seus interesses práticos.

Esse modelo permite-nos pensar a realidade que este grupo provavelmente viveu, onde há claramente condições estruturais de significação, mas há também o contexto prático nos interesses, os quais são seguidos pelas vantagens que lhe oferecem, como no caso das alianças que fizeram com os “negros” para atingir determinado objetivo, fazendo com que a história seja de fato um misto de interesse e signo, pois habitando um mesmo espaço como provavelmente aconteceu nos ditos Quilombos, ambos se auxiliavam e estando de um mesmo lado, se defendiam contra quem os atacasse.

pela natural situação, está sofrendo uma guerra, não só das muitas Nasçoens Silvestres, qe. habita nos seus bosques; mas ainda á um grande numero de prettoscalhambolas aquilombados, em quilombos qe. senão podem destruir, senão a força de armas (...) da nação Sivestre Cayapó (...).²²

Fica explícito portanto, que onde “os elementos dinâmicos em funcionamento – incluindo o confronto com um mundo externo, que tem determinações imperiosas próprias e com outros povos, que têm suas próprias intenções paroquiais – estão presentes por toda a experiência humana.” (SAHLINS, 1990, p. 9).

²²Ofício do governador de Goias Luiz da Cunha Menezes ao secretário de Estado (...). Vila Boa, 12/06/1781. Arquivo Histórico Ultramarino – Centro de Memória Digital da UnB, código: AHU – ACL – CU, cx. 32 – doc. 2015. Apud Mano, 2015^a, 538.

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. (SAHLINS, 1990, p. 7)

Discutido assim suas formas de contato e seus desdobramentos, desembocados nestes modelos de pensar a realidade e o contato com a alteridade, e mostrado que este grupo desenvolveu de acordo com o momento histórico vivido e com os benefícios dele resultantes, diferentes estratégias de contato, cabe ressaltar que vou me ater a uma delas, a guerra, no qual para os grupos Jê meridionais, vai além da ação bélica, não se esgotando no ato da batalha, mas pelo contrário, se inserindo numa economia simbólica da alteridade e numa economia política de controle fundamental na concepção ontológica da guerra, produzindo corpos, pessoas e sendo uma das formas efetivas de se manter o contato com o mundo exterior, que se constitui numa ambivalência, sendo simultaneamente tão perigoso e feroz, mas tão rico e belo em seus atributos.

CAPÍTULO 2 – PELAS VEREDAS CULTURAIS DAS GUERRAS ENTRE OS GRUPOS JÊ MERIDIONAIS

Como já exposto, sabemos então que este grupo estabeleceu alguns modelos de relação de contato com o mundo exterior que dependeram tanto do contexto quanto dos sujeitos envolvidos. Embora não tenha existido unanimidade nas formas de avaliação e tratamento das diferentes alteridades, o objeto deste trabalho é um destes modos de se relacionar com o mundo exterior, a guerra. Com base nisso, antes de apresentar os dados referentes às guerras dos Jê meridionais, farei uma breve apresentação de alguns autores que trataram do tema nas sociedades ameríndias, mostrando como esta temática não só despertou o interesse como foi interpretada por diferentes vieses, discussão que me parece fundamental para situar o recorte deste trabalho.

Antes de entrar nas teorias da guerra, gostaria de esclarecer, que como uso da projeção etnográfica como apoio metodológico para desenvolver a pesquisa, os grupos Jê meridionais aqui estudados, não são os Jê setentrionais, com exceção dos Panará, que como afirmou Turner (1992, p. 311/12) "[...] graças a recentes pesquisas etnológicas, descobriu-se que os Kreenakarôre ou Panará da serra do Cachimbo no oeste do Pará, pacificados e transferidos para o Parque nacional do Xingu na década de 70, são um grupo sobrevivente dos Kayapó meridionais".

Além das informações linguísticas, aponto ainda algumas comparações possíveis de aspectos culturais entre os Cayapó e os Panará. Os dois trabalhos que apontaram esta relação entre Cayapó e Panará (o de Heelas e o de Schwartzman), fizeram baseando-se mais em dados linguísticos, dando pouca atenção às demais identificações culturais. Hellas, além da comparação linguística, menciona apenas a descrição, feita por Pohl, da construção de flechas pelos Cayapó. Elas eram feitas unindo-se, com fibras de madeira, pequenos pedaços de taquara com 30 cm de comprimento cada um, Heelas argumenta (1979: 3) que esta é uma característica distintiva dos Panará. Schwartzman (198: 253) concorda com ele, acrescentando que esta arte de construir flechas não se encontra entre outros povos Jê nem tampouco entre outros sociedades indígenas sul-americanas. (GIRALDIN, 1997, p. 33)

Com tal esclarecimento, darei início as apresentações e reflexões acerca do que temos na Antropologia e Etnologia sobre as teorias da guerra.

O primeiro autor a tratar de forma acadêmica o problema das guerras nas sociedades indígenas do Brasil, foi Florestan Fernandes (1970) que, por influência do

funcionalismo, interpretou a guerra na sociedade Tupinambá com base na noção de função. Vale ressaltar aqui, que Florestan toma emprestado de Malinowski a noção de função, não àquele conceito de função como uso ou utilidade – satisfação das necessidades básicas, biológicas e psicológicas do ser humano – e sim aquele ligado às relações; à afirmação da integração funcional de toda sociedade, na qual cada parte tem uma função específica a desempenhar no todo, e cada qual em integração com as outras partes, promovendo assim relações entre as diferentes instituições sociais, mostrando como que o seu objetivo mais manifesto, a vingança, deveria ser agregado a outras instâncias, como as econômicas, territoriais e sociais; vendo assim a guerra como uma função social que a todo o momento orienta as ações coletivas e também a socialização dos indivíduos nessa sociedade.

A partir da noção de função como relação, ele passa a uma descrição de dentro para fora. Elegendo um foco institucional – a guerra - mostra as relações funcionais que essa instância mantém com as outras esferas da sociedade Tupinambá. A guerra estaria aí em relação com outros aspectos da vida social, tais como a educação das crianças, os atributos das faixas etárias e dos gêneros, os rituais de passagem, e tantos outros aspectos que permeiam a vida social destes indígenas, concluindo também que a guerra é considerada até mesmo um instrumento da religião.

As causas sociais da guerra tupinambá, entendendo o termo causa no sentido de fatos antecedente imediato ou fator determinante tópico, são de natureza mágico-religiosa(...). (FERNANDES, 1970, p. 355).

Florestan postula a existência de um culto aos ancestrais e, nesse esquema, a guerra estaria para a vingança como mecanismo reestruturador da integridade do grupo, posta em risco pela perda de um de seus membros. Nesse sentido, e no contexto do recorte teórico utilizado, a guerra foi analisada no seu caráter contextual, espacial e funcional. Desde os motivos para a guerra até a consumação do sacrifício, as relações com o mundo exterior – o inimigo – moviam o funcionamento não só da máquina de guerra (entendida então como fato social total) como de toda a sociedade Tupinambá.

Essa visão funcional despreza então a dimensão temporal da guerra entre as sociedades indígenas em geral e a Tupinambá em particular, que mais tarde outros autores iriam retomar (CARNEIRO DA CUNHA & VIVEIROS DE CASTRO, 1985).

Vale ressaltar aqui, que como acima mencionado, apesar de sua visão funcionalista ter sido superada, e a noção de guerra revisitada, Florestan deixou uma grande contribuição para uma teoria geral da guerra.

Além disso, fez um grande esforço para concretização de um livro que foi um marco no estudo de uma sociedade a partir de dados documentais; neste caso: os da costa atlântica brasileira dos séculos XVI e XVII. Com base neles e na análise funcional reconstruiu a organização social de uma sociedade, e tomando como foco de análise a guerra, conseguiu identificá-la em sua função social, superando a visão da mesma como compulsão por matança associado a algo estritamente maldoso e bárbaro.

Seguindo com as teorias gerais sobre a guerra, mais tarde, Lévi-Strauss (1976) nos oferece, dentro também de uma visão espacial e não temporal, sua interpretação da guerra ameríndia. Fundado na ideia básica de reciprocidade que sempre orientou seus trabalhos, ele entende a guerra e o comércio como “dois aspectos opostos e indissolúveis de um mesmo processo social” (LEVIS-STRAUSS, 1976, p. 338). Tal como esse autor apresenta os dados etnográficos sobre os Nambikwara e Kawahiwa, a hostilidade pode ceder lugar à cordialidade, assim como a agressão pode ceder lugar à colaboração.

Para Lévi Strauss (1976) então, as guerras só intervêm quando falham todos os esforços para impor alianças pacíficas, assim como relações hostis podem evoluir para relações pacíficas. Como sabemos, desde Mauss (1999), do qual Lévi-Strauss se declara continuador, a reciprocidade não contém apenas um caráter simétrico e positivo, mas também o seu oposto. Envolve uma gama de prestações e contraprestações, hierarquias, e é envolta por relações de poder, estando aí o potencial “negativo” e assimétrico da troca, no qual ela seria uma guerra em potencial.

Segundo suas próprias palavras: “[...]. As trocas comerciais representam guerras potenciais, pacificamente resolvidas; e as guerras são resultados de transações mal sucedidas.” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 337). Portanto, guerra e comércio são trocas animosas ou amistosamente resolvidas.

Pierre Clastres também, em Arqueologia da violência (2004), faz uma discussão tentando mostrar alguns discursos que incorporaram o tema da guerra em suas teorias. Os três discursos por ele apresentados são um discurso naturalista, um discurso economista e um discurso relativo à troca.

O discurso naturalista, baseado nos ideais de A. Leroi-Gourhan em seu livro *O*

gesto e a fala²³, segundo Clastres (2004) vêm fazendo uma redução da noção de guerra voltado ao biológico, entendamos agora um pouco sua crítica a essa visão.

A agressão estaria ligada a espécie humana como um todo, algo imanente ao homem, que pode ser usada no seu objetivo de sobreviver. Leroi-Gourhan enxerga uma identificação do guerreiro com o caçador, algo que nos chama a atenção e a qual voltaremos no próximo capítulo, pois neste presente trabalho trato dessas duas formas de relação com o mundo exterior como análogas. Para o autor, o homem primitivo é ao mesmo tempo apto e determinado a sintetizar sua naturalidade e sua humanidade na codificação técnica de uma agressividade daí por diante útil e rentável, sendo assim caçador (CLASTRES, 2004).

O limite deste pensamento ainda imaturo está ao ver-se a guerra como herdeira de algo que a caça traz, mas que é somente um dos atributos das caças abatidas: a aquisição alimentar, sendo a guerra, uma caça, mas uma caça ao homem, no sentido de comê-lo, não magicamente, mas para se reduzir a uma possível carência alimentar. Porém, Clastres levanta este questionamento, que a menos que o objetivo da guerra seja suprir uma possível carência alimentar, não há porque ver caça e guerra como iguais. Sabemos um pouco até aqui, que isso não é verdade, pois caça e guerra tem muito mais em comum neste contato com o mundo exterior, que um objetivo banal de se comer o outro, trataremos em especial desta analogia, no próximo capítulo, onde irei me debruçar minuciosamente a esta questão, mostrando que entre os grupos Jê meridionais, caça e guerra se inscrevem em rituais muito mais complexos e culturalmente ricos.

O debate sobre o discurso economista levantado por Clastres (2004) não é alicerçado em nenhum teórico específico, e segundo o autor muitas vezes é elaborado por um senso comum. Esse discurso, explica a guerra primitiva pela fraqueza das forças produtivas, fraqueza no sentido de desprovimento e carência dos bens materiais disponíveis. Carência esta que poderia ser a motivação para uma concorrência e rivalidade por grupos ávidos por meios e recursos para sobrevivência, algo que resultaria então em disputas armadas em busca de recursos para sua sociedade e novas zonas e extensões. Contudo, Clastres (2004) nos deixa claro que devido a pesquisas mais recentes, já se sabe que a economia primitiva é antes uma economia da profusão e não da escassez.

O último discurso por ele apresentado é o relativo à guerra e troca proposto por

²³Cf. André Leroi-Gourhan. *Le Geste et la parole, technique et langage*. Paris: Albin Michel, 1964

Lévi-Strauss que, como acima mencionado, estabelece a relação entre reciprocidade e guerra. Por fim, Clastres (2004) exalta que a seu ver, a guerra se relaciona com as ditas sociedades primitivas, podendo ser vista como parte de seu funcionamento, no qual “as sociedades primitivas são sociedades violentas, seu ser social é um ser-para-a-guerra” (CLASTRES, 2004, p. 160), a guerra seria entendida então como algo universal e natural nas sociedades ditas primitivas, superando assim a visão dos autores e teorias que ele mesmo discute afim de compreender melhor o tema.

Nenhuma teoria geral da sociedade primitiva pode deixar de levar em conta a guerra. Não apenas o discurso sobre a guerra faz parte do discurso sobre a sociedade, como também lhe dá sentido: a idéia da guerra serve de medida à idéia da sociedade. (CLASTRES, 2004, p. 162).

Desta forma, a guerra não se associaria nem à modalidade zoológica da espécie humana, nem à disputa pela sobrevivência dos grupos, muito menos a uma relação entre a troca e a violência, sendo “a natureza mesma dessa sociedade que determina a existência e o sentido da guerra, guerra que, em razão do extremo particularismo ostentado por cada grupo, está presente de antemão, como possibilidade, no ser social primitivo” (CLASTRES, 2004, p. 183).

Voltando um pouco à leitura estrutural da guerra, embora coloque a reciprocidade e a troca no lugar da função, nem ela nem a leitura funcional dão atenção à história e a historicidade em favor de uma visão espacialmente determinada. Mas se por sua inspiração inicial, funcionalista, estruturalista e inserida dentro de um caráter universal e natural, as teorias da guerra nas sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas desprezaram a historicidade em sua devida importância, a partir dos anos 1980 novas abordagens vieram mostrar os indígenas como sujeitos históricos conscientes, onde guerra estaria aí associada à temporalidade, como afirma Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha (1985) para os Tupi (sociedades centrífugas) e também a um projeto espacial, no caso das guerras dos grupos Jê, que eram sociedades vistas como centrípetas, debate que também já superamos e discutiremos mais adiante, ainda neste capítulo.

Para um possível esclarecimento quanto a isso, teve-se que colocar, tal como reforçado pela visão de Carlos Fausto (2001), a hipótese da guerra na formação da

pessoa, de identidades e de corpos, como predação do mundo exterior para a produção do mundo interior. A guerra seria assim, considerada parte de um consumo produtivo, seja pela necessidade de uma redução ao discurso da reciprocidade, seja pela integração da guerra ao tema da produção ontológica, que é um fenômeno da esfera produtiva, e não do consumo propriamente dito.

A guerra estaria aí associada não somente a atos bárbaros e selvagens, como se fez crer nos discursos oficiais, e nem à espacialidade de seu tratamento teórico como função (FERNANDES, 1970), ou à sua natureza universal (CLASTRES, 2004) ou reciprocidade (LÉVI-STRAUSS, 1976) como uma tendência que reduz a guerra a uma modalidade particular de troca, como troca de violência, de corpos, etc (FAUSTO, 2001).

Com base nessa última perspectiva - ontológica -, ao se analisar o caso dos grupos Jê meridionais não se trata de pensar ou elucidar a guerra como negativo da troca ou como integração. Para além disso, a motivação e a ação de guerra é a de predar o exterior para produzir o interior (aquisição de almas, virtualidade de pessoas, nominação, existência etc).

Conforme os termos empregados por Carlos Fausto em “*Inimigos Fiéis*” (2001), a cultura do outro fornece conhecimentos e objetos que apropriados pelo indivíduo permitem a ele se produzir como pessoa e (re)produzir sua própria máquina social; ou seja, mediante a posse dos bens simbólicos e materiais dos outros é que se produz e reproduz o nós.

Dentro dessa perspectiva, a guerra seria uma “forma privilegiada de relação com o exterior, fundada em certas representações, disposições, formas institucionais e práticas sociais” (FAUSTO, 2001, p. 257), por isso fundamental na interpretação de alguns aspectos internos a essas sociedades.

Os incessantes episódios bélicos que envolveram por mais de cem anos a história do contato dos grupos Jê meridionais com as frentes de expansão colonial nos séculos XVIII e XIX na região dos atuais sul de Goiás, Triângulo Mineiro e norte de São Paulo, não se explicam por si só, numa espécie de ideia fixa pela batalha, vingança ou até mesmo pela sangrenta matança, sendo seu verdadeiro sentido analisado à partir de um campo sociocosmológico, na medida em que é de suma relevância para os aspectos culturais deste grupo, bem como para desmistificar as “alegorias da colonização” que representaram esses indígenas como selvagem e bárbaro.

A etnologia indígena das terras baixas sul-americanas sempre foi um campo

fértil para discussões acirradas em diversos campos do saber antropológico e, a partir dos anos 1980, como já mencionado, novas abordagens vieram aptas a mostrar os indígenas não só como sujeitos históricos conscientes, mas também como politicamente ativos, pois a noção de guerra aqui vai além da sociocosmologia, englobando assim um controle dos inimigos, que resulta na manutenção de uma política de controle.

Aqui é a aldeia inteira – composta de unidades residenciais articuladas pelo casamento e integradas num todo por meio das instituições comunais – que se pensaria como um grupo ‘endogâmico’, fechado e auto-suficiente, no qual os grupos Jês internalizariam e domesticariam a diferença. Essa diferença nos remete à conhecida proposição de Joanna Overing (1984), segundo a qual os grupos guianeses procuram negar e suprimir a diferença, enquanto os grupos Jê a internalizam e domesticam. (GORDON, 2006, p. 88)

Revisitada, a guerra ameríndia estaria então associada à temporalidade, e relacionada - como reforçou Carlos Fausto (2001) - com a formação de pessoas, de identidades e de corpos, passando agora a ser tratada como um fenômeno da esfera produtiva, do consumo de bens e poderes do exterior para a produção do mundo interior.

Sabemos que o contato intenso dos grupos dos Jê meridionais na região nos séculos XVIII e XIX contou com a presença de vários viajantes e habitantes não-índios nos caminhos de Goiás e Cuiabá. Assim estas guerras devem ser entendidas como uma nova faceta do mundo exterior, com o qual esses índios tiveram de se defrontar.

Neste caso, é possível sugerir que, assim como as outras categorias não-Jê (“Mekakrit” ou “povo sem importância” – TURNER, 1992, p. 329), os não-índios que se interpunham nos caminhos das minas foram definidos pelos grupos Jê meridionais como *hi'pe* ou *kahen*, inimigo, o qual pertencia a uma categoria que era definida como hostil e, portanto, deveria ser morto” (GIRALDIN, 1997, p. 50). Estes *hi'pe* são para este grupo criaturas revoltantes e guerreiras, porém, fontes de certos poderes e bens, materiais ou simbólicos, fundamentais para a reprodução cultural deste povo.

Portanto, a eles (*hi'pe*), está associada à conquista de bens simbólicos como a bravura, por exemplo, que produzia pessoas, e bens materiais, tais como plantas, armas de fogo e objetos exóticos, que apropriados pelos grupos Jê meridionais nas suas expedições guerreiras, circulavam internamente entre parentes, aliados e amigos formais, sendo essa predação, portanto, uma forma de manter viva uma circulação e controle desses bens, que promovem assim uma relação e integração destes indígenas.

Se estivermos certos em entender que esses grupos dos Jê meridionais se abriram para a incorporação exterior da alteridade, nisso que chamamos de uma economia política de controle, uma outra questão que lhe é correlata é o possível enquadramento desses grupos dentro de um regime sociocosmológico ou modo de reprodução social, conhecidos como centrífugo e centrípeta.

Existe certa homogeneidade de discussões que apontam os grupos Jê como centrados numa estrutura centrípeta (CARNEIRO DA CUNHA E VIVEIROS DE CASTRO (1985). Este modelo de reprodução funda-se no ideal de que há então uma transmissão vertical e/ou horizontal de bens e atributos, fundado na acumulação e transmissão interna de capacidades e riquezas simbólicas, no qual a pessoa “ideal” é constituída pela herança e confirmação ritual de atributos sociais distintivos, no qual as condições de reprodução são dadas de uma vez por todas (FAUSTO, 2001) e não construídas paulatinamente através das relações constantes com o mundo exterior.

Contudo, percebendo que na guerra há uma possível predação do inimigo, componente de um mundo exterior que é fundamental e necessário para a manutenção da cultura, fica claro que por esta relação os grupos Jê meridionais estariam assim fugindo da “regra” de que os Jê são povos centrípetos, povos no qual

[...]predomina a idéia de uma fundação em que as condições de reprodução são dadas de uma vez por todas, ao contrário dos sistemas centrífugos em que ela depende necessariamente da reposição contínua de novos elementos adquiridos no exterior. (FAUSTO, 2001)

Portanto, a guerra se configura em uma maneira de conservação do contato com o mundo exterior e, ao contrário do que pensaram alguns autores (CARNEIRO DA CUNHA & VIVEIROS DE CASTRO, 1985), estes povos não se configuravam em grupos fechados, ao contrário, eles necessitavam do contato com o mundo exterior para garantir a manutenção de sua própria cultura, sendo este contato responsável pela apropriação do exterior e a consequente produção do interior.

Sendo assim, pela relação estabelecida com o mundo exterior, por meio da guerra, esses grupos Jê meridionais podem ser entendidos como povos que vivem num regime centrífugo, característico da predação familiarizante (FAUSTO, 2001), alçado sobre a apropriação externa de capacidades subjetivas, onde a pessoa “ideal” é constituída pela aquisição de potência no exterior da sociedade, e por isso, sendo

exceção à regra de que os grupos Jê são povos centrípetos, como discutem Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro (1985), e também mais tarde Carlos Fausto (2001). Ao contrário do que pensam esses autores, os dados sobre as guerras “Cayapó” no XVIII apontam para o constante contato com o exterior como forma de garantir a sobrevivência de sua própria máquina social.

Porém, cabe aqui uma intervenção. Por mais que saibamos que eles fazem a prática dessa predação do mundo exterior que é singular das sociedades que vivem um modo de reprodução centrífugo, eles também praticam transmissões verticais e horizontais de bens como os *nêkrêj*, verdadeiras riquezas tradicionais destes povos, que também os aproximam do modelo centrípeto.

Os conhecidos adornos plumários e nomes bonitos, são um exemplo de bens que são transmitidos verticalmente, como uma herança própria de cada clã, o que faz com que haja uma integração social vertical, na qual estes bens circulam verticalmente entre parentes e amigos formais; enquanto que há, por outro lado, transmissões horizontais de bens coletivos como a pintura corporal, por exemplo, que é transmitida como um bem inato, algo de direito, que geralmente é difundido em locais públicos, onde todos estão autorizados a ter acesso.

O valor dos nomes jês encarna-se em sua transmissibilidade: eles têm valor porque podem ser transmitidos, gerando novos efeitos e produzindo novas relações. Um nome condensa um fluxo de relações que ele ao mesmo tempo representa e realiza. (FAUSTO, 2001, p. 536)

Portanto não acho legítimo aqui inferir e enquadrar este povo a um ou outro regime sociocosmológico aqui apresentado, pois os dados históricos e etnográficos apontam para o fato deles terem características de ambos, desta forma gostaria de tratá-los como grupos centrados em um modelo de vida centrífugo-centrípeto em sua forma de se relacionar com o mundo.

Voltando ao que nos é central neste capítulo, o olhar cultural para as guerras dos grupos Jê meridionais, mais de uma vez os autores modernos (GIRALDIN, 1997; TURNER, 1992) mencionaram o papel importante desempenhado pelas expedições de guerra na organização dos principais rituais de iniciação masculina, tais como o ritual de nominação, de perfuração de lábios e orelhas e de escarificação, que denotam a

produção social da pessoa Jê, e em certa medida dependem dessas expedições, pois como já dito, esse estereótipo Jê, de homem guerreiro e bravo está associado a esta forma de contato, quando eles então se transformam em homens verdadeiramente fortes e insensíveis (*amakkreket*).

São, em sua maioria, rituais de dor que o homem suporta porque os inimigos os tornaram bravos. Logo, para que estes sejam reconhecidos como tais, deverão necessariamente ter participado de uma guerra e matado um inimigo, para então se transformarem em homens verdadeiramente fortes e insensíveis (*amakkreket*). Em outras palavras, o ideal do Jê guerreiro e bravo (GIRALDIN, 1997, p. 49) só se realiza e se legitima na relação com os inimigos (MANO, 2010).

Entre os XIKRIN é considerado homem tão-somente aquele que tiver tomado parte numa expedição guerreira e morto um inimigo, Assuriní, Parakanã, Gorotire ou um cristão, embora este não seja tão apreciado. (VIDAL, 1977, p. 155)

Saliento aqui mais uma vez que estas guerras foram vistas por muito tempo de acordo com um discurso oficial que distorcia os verdadeiros motivos pelos quais elas se realizavam. Através do enaltecimento de uma visão de civilismo, as intermináveis guerras dos séculos XVIII e XIX e o fundo mítico a elas associadas nunca foram compreendidas a partir da sua própria lógica, mas, antes, por meio de uma documentação oficial que forjava a imagem deste gentio.

Nestes documentos e relatos vemos certa uniformidade de narrações, pelas quais se fez crer se tratar de povos bárbaros e selvagens, fato que serviu notavelmente às alegorias da colonização e às sucessivas guerras de extermínio (MANO, 2010), como ratificado aqui neste relato do rei D. José, ao governador e capitão-general de Goiás conde de São Miguel já até citado no texto, mas que penso exemplificar de forma contundente a argumentação: “[...] no caso de se não poder conseguir com suavidade a redução destes gentios e de haver justa causa p. V. Maj. fazer guerra”²⁴.

Nessas intermináveis guerras interétnicas travadas pelos grupos Jê meridionais

²⁴PROVISÃO (cópia) do rei D. José, ao [governador e capitão-general de Goiás], conde de São Miguel, [D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora], determinando que se estude a melhor maneira de se conseguir a redução pacífica dos índios Acroás e Caiapós, e em não conseguindo, se existe justa causa para lhes fazer guerra. 1756, Março, 11. AHU_ACL CU_008, Cx.13 D.780.

nos séculos XVIII e XIX, eles tiveram de se defrontar com um novo mundo exterior povoado por diferentes outros. Desta forma, durante estes dois séculos, esses indígenas demonstraram relações distintas, que em sua maioria se resumiam a uma forte resistência aos ideais da colonização do qual decorreu o violento choque com este ideário e seus representantes.

Assim, como destacou Rodrigues (2011), percebe-se um embate de duas estruturas distintas, que diferentes da forma que foi apresentada por este autor, não são opostas e excludentes: uma estrutura predominantemente econômica, sustentada pelo ideal da colonização, que tinha como preocupação o escoamento do ouro da região, e uma estrutura predominantemente cultural, sustentada pelos grupos Jê meridionais da região, estrutura esta que esteve mais atrelada à noção da guerra aqui apresentada, na qual a relação em questão o grupo via oportunidade de predar ontologicamente essa alteridade representada pelo inimigo. Por isso, os diferentes agentes da colonização foram vistos e tratados como inimigos (*hi'pe*), perigosos, porém fontes de certos poderes e bens apropriados em suas expedições de guerra.

Desta forma, vale ressalva que foi a partir do entendimento da guerra como predação ontológica para a apropriação e produção de pessoas, que foram entendidas não só a guerra, mas suas analogias com a caça (relação com o mundo exterior da natureza) dos grupos Jê meridionais, que serão discutidas com mais afinco no próximo capítulo.

CAPÍTULO 3 – GUERRA E CAÇA COMO FORMAS DE APROPRIAÇÃO E CONSTRUÇÃO DE SUBJETIVIDADES

Neste capítulo que contempla o objeto central da pesquisa, ao qual me referi anteriormente, farei uma discussão dando continuidade ao olhar cultural voltado para as guerras dos grupos Jê meridionais, que até aqui sabemos então não se tratar de uma compulsão pela matança, e sim aparecendo “como uma dentre outras formas de relação que constituem as redes supralocais” (FAUSTO, 2001, p. 323). Assim irei apontar alguns aspectos internos a essa sociedade que me permitem estabelecer algumas analogias entre a caça e a guerra.

Esta analogia parte de um primeiro pressuposto de que ambas, tanto caça quanto guerra, são resultados de uma associação entre o mundo da natureza que fornece a fera e a caça - e o mundo humano não-Jê que fornece o inimigo e a guerra. Em ambas se coloca em jogo a apropriação de bens materiais e simbólicos, pois consoante ao seu perspectivismo, os índios idealizam o animal como sendo semelhante ao homem (LUKESCH, 1976).

O ataque a um ninho de marimbondo simboliza o ataque a uma aldeia inimiga. Aliás, os marimbondos e os índios inimigos são classificados sob uma mesma denominação: mēkurê-djuoy, o que os índios traduzem por “inimigos”. (VIDAL, 1977, p. 126)

Classifico como evento guerreiro todo e qualquer encontro entre grupos indígenas que se percebam como inimigos e que resulte em violência física, independente da dimensão desses grupos ou da amplitude da violência. Nessa categoria incluo tanto um ataque de monta a uma aldeia inimiga como uma escaramuça entre grupos de caça no meio da floresta. (FAUSTO, 2001, p. 271)

Saliento uma vez mais, sem querer ser redundante, que esta discussão acerca do tema se faz necessária não só para avigorar a argumentação deste trabalho de que a guerra não se exaure no ato da batalha, mas também para desmistificar as “alegorias da colonização” que trazem o indígena como selvagem e bárbaro.

Portanto, a guerra – voltada para a construção de pessoas e corpos - se configura em uma maneira de conservação do contato com o mundo exterior, que consiste em duas faces, indissociáveis, de um mesmo processo de predação do mundo exterior. Estas duas faces identificadas neste processo, já haviam sido levantadas em conjunto com

uma terceira por Viveiros de Castro (2002), em que ele nos deixa de sobreaviso sobre os três estilos analíticos principais nos estudos contemporâneos das sociedades ameríndias, são eles uma economia política do controle, uma economia moral da intimidade, e uma economia simbólica da alteridade.

Nesta relação predatória da guerra, é possível identificar como já mencionado, dois destes três estilos analíticos citados, a existência de fato de uma economia simbólica da alteridade e de uma economia política do controle.

A economia simbólica da alteridade, de influência estruturalista, deriva da indispensabilidade de descrever as relações entre diferentes sociedades e cosmologias e possíveis conflitos entre identidades existentes e novas alteridades, no qual a produção da pessoa advém dessas relações com a alteridade, sendo a alteridade então condição para a sociedade, desempenhando um papel constitutivo na construção de identidades, reforçando novamente o fato de, a meu ver, essas sociedades não se encaixarem somente no modelo centrípeto de se relacionar com o mundo.

Quanto à existência de uma economia política do controle no processo, essa se dá por meio de controle dos bens do outro, da alteridade, bens simbólicos, no qual a bravura é o principal deles, pois é fundamental no estereótipo guerreiro e de homem ideal esperado por esta sociedade, permitindo, assim, a participação nos chamados rituais de iniciação masculina; e bens materiais, tais como objetos exóticos, que, apropriados nas expedições de guerra, são circulados entre parentes e amigos formais, como forma de criar e manter alianças fixas, produzindo assim um parentesco e afinidades entre estes, e promovendo também a integração constante e reprodução destes indígenas, que agem neste caso internalizando e domesticando o diferente.

É importante que fique claro também o quanto seus nobres adornos plumários e os nomes bonitos, são verdadeiramente riquezas tradicionais - *nekretx*. Estes bens tão valiosos ritualmente foram adquiridos da mesma forma que se captura virtudes e subjetividades por meio da guerra e da caça, se apropriando do mundo exterior, só que aqui, este processo se deu num tempo mítico, e não histórico.

A origem do legado distintivo dos nomes e *nekretx* que caracterizam cada Casa se estende ao passado longínquo. Muitos dos nomes pessoais usados pelo Metyktire atuais podem ser encontrados em sua mitologia. O tempo mítico lida com as origens (*kraj*; raiz/começo) da sociedade Mebengokre e das Casas que a compõem. (LEA, 2012, p. 207)

Quanto aos nêkrêjx e kukrâdjà, o mesmo se aplica. Eles também possuem um aspecto comum (ou ordinário) e bonito (ou extraordinário): são, ao mesmo tempo, o que faz o modo de vida mebêngôkre (são também uma ‘pele’ ou um ‘corpo’) e o que remete ao modo de vida (‘pele’ e ‘corpo’; cf. meâkà ~ pele de pássaro) de Outros que, um dia, os possuíram... (GORDON, 2006, p. 380)

Para essas apropriações que se deram no tempo mítico, temos os mitos que ainda hoje permanecem vivos para que tal processo seja chancelado, sendo estes legitimados por se tratarem de informações comunicadas por intermédio de outras pessoas, como afirma Lea (2012). Utilizarei então alguns mitos que são fundamentais para que fique claro como se deu, nesse tempo mítico, a apropriação destas riquezas. Ressalto que os mitos utilizados aqui como auxílio para tentar exemplificar minha linha de raciocínio é referente aos Jê setentrionais, e não aos grupos Jê meridionais. Utilizo estes mitos como subsídio neste exercício de formulação de hipóteses, e mesmo que estes mitos não sejam relativos aos grupos estudados, o que me permite a associação como prática da projeção etnográfica tão fundamental, são algumas características comuns aos Jê, como, por exemplo, o dualismo em suas práticas cotidianas na aldeia e em suas relações.

O mito do grande gavião é um exemplo claro dessa produção ontológica. O mito consiste na luta de dois irmãos míticos (*Kukryt-Kakôe Kukryt-Uire*) contra o grande gavião (*Ákti*). Neste relato, o grande gavião é apresentado como uma ave predadora de pessoas que aterroriza a todos. Aqui, os índios são presas, mansos (*uabô*, que indica o estado de gente mansa e pacífica), contudo, há uma luta dos irmãos contra a ave predadora depois da ave ser culpada pela morte da avó, na qual os irmãos criam coragem, atacam e matam a ave e de suas penas fazem os chamados adornos plumários, sua maior riqueza tradicional; “mataram com a borduna, tiraram a penugem e puseram na cabeça como enfeite e ficaram cantando.” (GORDON, 2006, p. 444).

Antigamente os índios eram mansos, fracos e não tinham armas. Eles viviam à mercê de Ákti, o gavião gigante, que os caçava, carregava-os pelo céu até seu ninho e os devorava. Um dia uma mulher velha foi ao mato com seus dois sobrinhos (netos) pequenos para tirar palmito. Ali ela foi atacada por Ákti diante dos meninos, que fugiram aterrorizados para a aldeia. O pai (ou tio) dos meninos (irmão da mulher devorada pelo grande gavião), movido pelo sentimento de vingança, descobre um meio de liquidar o monstro, transformando seus sobrinhos em super-homens. Ele coloca os meninos dentro de um grotão, alimentando-os com beiju, banana e tubérculos para que cresçam bastante e fiquem fortes. Passam-se os dias e é como se os meninos fermentassem dentro d’água. Depois de um tempo, eles haviam crescido e tornado-se enormes, mais fortes e capazes que qualquer índio. Caçavam antas e outras caças grandes como se elas fossem pequenos roedores. Um dia,

então, Kukry-uire e Kukry-kakô saem para caçar o Àkti, munidos de borduna, lança e um apito de taquara, armas feitas pelo tio. Ergueram um abrigo de palha no chão, de onde se via o ninho do gavião. Ao pé da árvore, havia uma pilha de restos humanos, como ossos e cabelos. Os irmãos atraíram Àkti, soprando o apito. A imensa ave descia pronta para o ataque, mas eles escondiam-se no abrigo, deixando-a desnorteada. Fizeram assim muitas vezes, deixando o pássaro cada vez mais furioso e desorientado, até que mostrou sinais de cansaço. Os irmãos, então, mataram-no com lança e borduna. Como troféu, tiraram penas de Àkti e puseram na cabeça. Cantaram. Celebraram. Depois depenaram a ave e retalharam-na em pedaços pequenos. Sopraram as penas e elas foram transformando-se em pássaro. As penas maiores deram origem às aves maiores (gavião, urubu, arara), as plumas menores deram origem aos pequenos pássaros como o beija-flor. (GORDON, 2006, p. 223/24)

Desta forma, vemos que os irmãos não só adquiriram riquezas materiais – adornos plumários – como também adquiriram riquezas simbólicas, na medida em que se transpuseram do estado de gente mansa a *ákrê*, que indica o estado de bravura, de guerreiros (MANO, 2011, p. 8), mostrando o mito também, com seu caráter fundador, a criação de algumas aves, que também derivaram deste processo ontológico de produção social.

Os nomes bonitos por sua vez tiveram origem no mito do homem que se transforma em jacaré (LUCKESH, 1976). No meio destes, o homem aprende os nomes e as danças dos peixes, e logo após, quando volta aos seus, os ensina as danças e os nomes que aprendeu quando jacaré, desde então, essas danças e nomes bonitos são usados, transmitidos e considerados verdadeiras riquezas tradicionais destes indígenas.

[...] Aí, o homem transformou-se em jacaré, De todos os lados os peixes vieram nadando para olhar, curiosos, o estranho jacaré. Depois emergiram e quase à flor da água foram embora nadando, alegres. O homem que se tornou jacaré os seguiu. Chegaram a uma enorme bacia, redonda, diante de uma cachoeira imponente. E os peixes perguntaram ao jacaré: “O que faremos agora?” “Vocês devem dançar”, “Está certo”, falaram os peixes. Formaram uma ciranda grande e começaram a dançar. E dançaram muitas danças, movimentando-se em uma roda gigante. O jacaré nadou fora da ciranda e assistiu às danças dos peixes. Ao lado do jacaré nadou um peixe que não era dos dançarinos e lhe fez companhia. Quando outro peixe, dançando, passou por eles, o jacaré perguntou ao companheiro: “Quem é ele e como se chama esse dançarino?” “Esse peixe chama *be-koi-apieti* e *tep-uati*; os colonos chamam-no de peixe-cachorro.” “E como se chama aquele lá?”, queria saber o jacaré, quando o próximo dançarino passou por ele. “Aquele lá chama-se *be-ruti*, *tegrodie* e *bemb* (momara)”, explicou o companheiro. Então o jacaré indagou pelo nome de todos os peixes que, um após o outro, passaram por eles, dançando na ciranda. Chamavam-e, entre outros, *nyog-ti* ou *korã* = surubim, *koko* ou *ari-kunoti* = bisora e muitos, muitos outros nomes. Destarte, o peixe deu ao jacaré os nomes de todos. Terminadas as danças, o jacaré surgiu à flor da água e nadou para terra. Lá voltou a se transformar em

índio Caiapó, tal como fora outrora. Em seguida, voltou para a aldeia e os parentes. Eles então perguntaram-lhe: “O que você fez debaixo da água?” “Olhei os peixes dançarem”, informou. “Como se chamam os peixes?”, indagou sua irmã, curiosa. “Os peixes têm muitos nomes”, replicou o homem. “Entre outros, chama-se *koko-o* e *kokonyo-og* (avoadeira), *bemb* (momara), *tokog*, o peixe *lendpario*, *nyog-ti* (*crumatá*), *ngreri*, *kaiti* (pescado) e têm ainda muitos outros nomes. “Que mais vocês querem saber de mim?” “Acho que nada mais”, respondeu a irmã. Aí, de repente, ela lembrou de alguma coisa. “Ah é!”, exclamou, “mostre-nos como dançam os peixes.” Em primeiro lugar, o homem ensinou-lhes a dança dos macacos. De palha amarela de folhas de palmeira, ele fez um cone comprido e pontudo, que enfiou sobre a cabeça e encobriu todo seu corpo, deixando apenas dois furos para os olhos; em baixo apareceram os pés, pintados de urucu, vermelho-vivo. Ele confeccionou mais outra máscara de folhas de palmeira, semelhante à primeira, depois mais uma terceira e um quarta. Eram as máscaras do bandeira – tamanduá – do bugio e da onça – o jaguar. Pois aquela dança exigia homens representando macacos, tamanduá, bugios e o jaguar. Quando as máscaras e os disfarces estavam prontos, o homem demonstrou a dança para os outros e então todos dançaram a dança dos macacos.

Mostrou-lhes inclusive a dança *bemb*. Para tanto tiveram de fazer uma máscara *nyog*; o *nyog* é o peixe que os colonos chamam de filho-d'água, ou *crumatá*, bem como a máscara de peixe, momara, pois aquela dança exigia todos esses disfarces. E o homem ensinou aos Caiapós todas as danças que viu com os peixes. Foi assim que os Caiapós chegaram a conhecer tantas danças bonitas. Porém, o homem-jacaré que voltara a ter a sua antiga forma humana, visitou todos os seus companheiros de tribo, que moravam em suas choças de folhas de palmeira, ao redor da praça circular da aldeia. Contou-lhes todas as aventuras vividas quando jacaré e deu-lhes, inclusive, os nomes dos peixes que chegara a conhecer. Os Caiapós, gostaram tanto daqueles nomes que os deram aos seus filhos. Até hoje, entre os índios Caiapós encontramos nomes de peixe, pois ainda os continuam dando aos filhos. (LUKESCH, 1976, p. 230/31/33)

Assim como nestes mitos, infundáveis narrativas míticas comprovam essa predação seguida de apropriação do mundo exterior, o mito do *fogo da onça* é outro exemplo deste processo, no qual o fogo é roubado de entidades naturais. No tempo mítico os índios não tinham fogo, porém, após uma temporada que um menino índio passa com o casal de felinos, ele conta aos outros o fato, e estes, em expedição, voltam, roubam o fogo da onça, e a partir de então, a onça come cru, e nós cozido.

Antigamente, os índios não tinham fogo, comiam caça seca ao sol e pau puba. Um índio levou o seu cunhado mais novo para pegar filhotes (ou ovos) de arara. Foram e colocaram uma armação de varas até o buraco da arara nas pedras. Aí o mais novo subiu. Não pegou arara porque estava com medo (ou não havia nada ali, ou compadeceu-se dos filhotes), pegou um pedra e jogou para baixo, acertando a mão do cunhado, que aguardava. Este zangou-se, tirou a vara e foi embora e o menino ficou lá em cima entregue à própria sorte: comia o que defecava, bebia o que urinava. Não tinha nada em cima das pedras. Ele ficou muito magro, quase moribundo. Enquanto isso, um dia, Onça foi caçar, matou um caititu e veio carregando. No caminho de volta, viu

a sombra do índio no chão. Em vão, por mais de uma vez, tentou agarrar a sombra, pensando que fosse o rapaz. Até que olhou para cima e viu o índio. Onça chamou-lhe e botou a vara para que descesse. Ele titubeou, mas acabou concordando. Quando ia descendo, pegou um filhote de arara e jogou para a onça comer. Depois a onça o levou nas costas para a casa. Quando chegou lá a mulher de Onça estava fiando algodão. Onça disse: “Eu trouxe um menino”. Aí assou carne e deu muito de comer para ele, que estava fraco por ter passado muito tempo nas pedras. O menino chamava a mulher de Onça de nhirua (vocativo para mãe) e Onça de djunua (pai). Onça disse à mulher: “Quando ele ficar com fome, você tira carne e dá”. O menino ficou com fome, mas ela não lhe deu comida, aí ele pegou carne e saiu correndo com medo dela, que o ameaçou mostrando as garras. Quando Onça voltou, o índio contou o ocorrido, e aquele lhe fez arco e flecha dizendo: “Se ela te ameaçar de novo, não hesites em matá-la”. Mas a mulher de Onça começou de novo a implicar e não deu carne. O menino a matou. O menino fez um cofo para carregar beiju e Onça, pai dele, mostrou-lhe o rumo de sua aldeia de origem. Ele foi embora levou carne assada e beiju para a aldeia. Andou um dia e chegou. Contou aos outros que tinha acontecido. Disse que lá tinha fogo, que Onça comia assado. Foram todos lá. Pegaram um jatobá grande queimando e carregaram nas costas, todos juntos. E a onça ficou sem fogo até agora. Ela come cru e nós comemos cozido. (GORDON, 2006, p. 445/46)

Estes bens, tanto os simbólicos quanto os materiais, são responsáveis pela integração e interação de todos no grupo, por isso reforço aqui que são transmitidos por duas formas que já foram explicadas no capítulo anterior, no qual podemos ver nos chamados *nékrex* um exemplo de bens que são transmitidos verticalmente, e na pintura corporal um exemplo de transmissão horizontal.

Assim, toda essa estrutura de relação com o mundo exterior que é adotado historicamente pelos Kayapó, reproduzia a estrutura de relações que seus heróis alimentaram no tempo mítico com o mundo exterior da natureza, ou seja, as guerras atualizavam as caçadas mitológicas, só que no mito há a predação da natureza, e na história a predação de outros homens (inimigos).

Desta forma, toda a história dos grupos Jê meridionais e suas intermináveis guerras ao longo do contato podem ser vistas como resultado de sua sociocosmologia. No entanto, temos pesquisas e discussões (MANO, 2011) que mostram que com o passar do tempo estes indígenas optaram por mudar a estratégia de contato, talvez pelo contexto prático que estariam vivendo definiram que lhe trariam mais vantagens outro modo de se relacionar com a alteridade, substituindo o contato bélico por um contato mais pacífico e sereno, havendo assim, porém, mesmo que mascarado, um prolongamento da guerra, na medida em que a mesma já não lhe era suficiente para a constante produção de pessoas, se tratando assim essa mudança no modo de se relacionar com a alteridade de uma nova estratégia para lidar com o mundo exterior.

Altera-se desta maneira a forma de contato, todavia, ele continua tendo a mesma finalidade: a produção de pessoas, no qual essa suposta paz, como mostrou Mano (2011), permitiu ao grupo uma continuação da sua relação com o mundo exterior e assim uma contínua manutenção e garantia de sobrevivência de sua cultura.

Por esse motivo, as guerras, entendidas aqui então como predação do mundo exterior para produção do mundo interior, são oportunidades para apropriação de bens materiais e simbólicos de seus diferentes inimigos, no qual seus ataques, que se configuram como botes rápidos e certeiros, têm como motivação predar ontologicamente a cultura do outro, caracterizando assim um comportamento e conduta que vai muito além da ação bélica.

Nesse mesmo sentido, portanto, podem ser entendidas as expedições de caça, só que aqui, a apropriação para produção de sua identidade e cultura se dá através do contato com o mundo exterior da natureza.

Este processo de contato com a natureza - caça -, assim como a guerra, provoca um grande mal-estar na sociedade como um todo, pois o processo de caça, além de muito complexo, envolve muitas suspeitas e ataques que são perigosos, pois estes indígenas lidam com vários elementos críticos, tais como o sangue, que para eles é visto como uma substância simultaneamente perigosa e ameaçadora.

Para comprovar essa assertiva, pode-se pensar nas expedições guerreiras e no momento em que o guerreiro entra em contato com o sangue do inimigo. Eles acreditavam que o sangue deveria logo ser retirado do corpo do guerreiro, o que culmina no tradicional ritual de escarificação, no qual somente o homem bravo e forte passaria.

Este ritual constitui na retirada do sangue do animal ou do inimigo do corpo do guerreiro, sendo este contato com o sangue do outro, e de tudo que está presente neste mundo exterior, algo temido, fazendo com que os mesmos procedimentos e/ou tabus sejam acatados tanto pelo guerreiro, como pelo caçador, concepção essa que está presente desde cedo nas teorias e interpretações da Antropologia, como podemos ver na citação de Frazer (1982).

[...] assim como o medo do espírito dos inimigos é o principal motivo para o isolamento e a purificação do guerreiro que espera tirar-lhes, ou já tirou, as vidas, assim também o caçador ou o pescador que respeita costumes semelhantes é movido principalmente pelo medo do espírito dos animais, aves ou peixes que matou ou pretende matar. O selvagem pensa que os

animais são dotados de almas e inteligências semelhantes à sua e, portanto, trata-os, naturalmente, com o mesmo respeito. Assim como procura apaziguar o espírito dos homens que matou, assim também tenta propiciar os espíritos dos animais. Os tabus observados pelo caçador e pelo pescador, antes ou durante a estação de caça ou de pesca, são análogos aos respeitados pelos guerreiros... (FRAZER, 1982, p. 93)

É importante entendermos que da mesma forma que os grupos Jê meridionais predam este mundo exterior da natureza e do inimigo, eles temem serem predados e apropriados por este meio, na medida em que o sangue do animal ou inimigo permanecendo em seu corpo, esse outro poderia se apropriar do guerreiro, representando um risco, e não o contrário como deveria ser.

Vale destacar também o papel da dor neste ritual, o de fazer o homem se tornar bravo e guerreiro, pois a dor aqui é fundamental, agindo tanto como um teste no qual suportar o sofrimento causado por esta dor eleva o indivíduo a níveis superiores de prestígio no que tange ao ideal de homem bravo, mas também agindo como uma possível neutralização do poder do outro enquanto age então como constituinte deste homem bravo e guerreiro.

Por isso a prática da escarificação, um ritual essencial na produção da pessoa, pois simultaneamente à eliminação do sangue, e logo eliminação do perigo do corpo do guerreiro, acontece a predação e a consequente e constante produção da pessoa.

Assim sendo, este contato exige um amplo conhecimento acerca da natureza no qual o xamã, conhecedor dos segredos deste mundo sobrenatural e responsável pela comunicação com animais e espíritos da natureza, atua para amenizar todo o mal-estar causado na caça e na guerra. Seus conhecimentos são tão vastos que é até mesmo utilizado para guiar as caçadas realizadas, uma das atribuições relevantes do xamã que serão discutidas com mais detalhes no próximo capítulo.

Em vista disso, a floresta é considerada como um espaço “anti-social”, e por isso perigos são associados a ela, já que a natureza é indiretamente fonte de enfermidades. Por toda essa gama de motivos existe o receio por parte dos indígenas da apropriação inversa, ou seja, deles serem apropriados por essa natureza tão temida, um episódio que, caso acontecesse, fugiria de seu controle humano, por isso eles se apropriam dela, instaurando assim uma troca constante entre o homem e o mundo exterior da natureza.

As preocupações dos caçadores durante a caça, isto é, a ritualização de tal

operação tão fundamental e tão perigosa para o homem; os rituais de purificação na volta à aldeia que, enquanto permitem romper as ligações estabelecidas com essa outra dimensão extra-humana (a da floresta) por outro lado têm o objetivo de reprimir as ligações sociais dentro da dimensão humana (o vilarejo); a necessidade de recorrer em determinadas ocasiões ou relação à morte de determinados animais, a ritos expiatórios; todos esses aspectos demonstram o quanto é percebida como perigosa essa incursão nesta específica esfera extra-humana e, em consequência, o quanto é importante a função intermediária e protetora do ritual que, unicamente, pode oferecer-se como instrumento cultural fundamentalmente apto a construir e administrar aquela relação ao mesmo tempo "sacrílega" e, contudo, tão fundamental para o homem. (AGNOLIN, 1998, p. 299)

Ainda neste cenário da natureza, vale ressalvar que o animal de caça, ainda que parceiro, é inimigo em relação à caçada, e quanto mais forte o oponente melhor a vitória; o que talvez explique as ritualísticas caças ao jaguar, um dos animais mais fortes, bravos e apreciados da natureza.

Assim, essa fera se configura como um concorrente do homem (pois mata os mesmos animais) e, além do mais, representa um animal que torna o homem, ao mesmo tempo, caçador e caça. 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, p. 307)

No que se refere à relação entre homem e animal, para o índio, a caçada representa uma luta até as últimas consequências, com o objetivo da matança. O animal é inimigo apenas em relação à caçada, à luta que traz a morte. (LUKESCH, 1976, p. 89)

Saliento que este espaço da floresta é perigoso, e muitas vezes cenário de atrocidades, mas também não é um *locus* só de morte, hoje sabemos que se apropriam de subjetividades destes animais por meios de outras relações com eles estabelecidas, como a dança, por exemplo, onde "há a transferência de capacidades inteiramente outras – selvagens, não-domesticadas – para pessoas (principalmente, do sexo masculino) a fim de nelas produzir transformações ontológicas." (FAUSTO, 2001, p. 422)

A dança com animais opera uma transformação ontológica putativa que se funda na ideia de que os rituais podem amadurecer "artificialmente" as pessoas, de forma a submeterem o movimento inexorável para a morte ao próprio controle. (FAUSTO, 2001, p. 422)

Percebe-se então a seguinte estrutura: na guerra, predá-se o inimigo, e na caça, o animal, ambos componentes de um mundo exterior necessário para a manutenção da cultura e construção da identidade, agindo, assim, a guerra e a caça como verdadeiros processos de construções sociais.

Isto posto, vale ressaltar que caça e guerra parecem estar em estreita analogia, na qual a associação inimigo – fera – caça – guerra é também reforçada e comprovada em suas narrativas míticas, como as que foram acima apresentadas.

Essa analogia ainda se fixa clara e objetivamente, quando ratificada em mais uma das inúmeras narrativas míticas recolhidas por Lukesch (1976), em uma das quais, após uma expedição de guerra, na qual os grupos Jê meridionais mataram seus inimigos, agindo de tal forma:

Retalharam seus corpos, partindo-os ao meio. Depois, cortaram na floresta troncos delgados nos quais amarraram os cadáveres pelas mãos e pés, a fim de levá-los para casa, como costumavam levar a caça abatida no mato. [...] Depois alçaram nos ombros os troncos com os horripilantes **troféus de caça** iniciaram a marcha de volta. (Grifo meu). (LUKESCH, 1976, p. 188)

Desta forma, vemos que eles agem em relação ao inimigo da mesma forma que agem com seus animais de caça, retalhando seus corpos, partindo-os ao meio e os amarrando em troncos, exatamente da mesma maneira que faziam com suas caças abatidas.

Portanto, é uma produção de pessoas que colocam a economia selvagem no plano da ontologia (FAUSTO, 2001), situando caça e guerra numa mesma lógica de pensamento, percebidas não só num contexto histórico como num plano mitológico, no qual, no mito o pensamento esforça-se por mostrar analogias formais entre diferentes domínios.

[...] jogo de interações, predações e contrapredações dos Mebêngôkre com outros coletivos estrangeiros ou inimigos (kube,), humanos, índios ou brancos – mas também com seres da natureza e com diversos Outros de tempos míticos –, cuja reiteração consistente no mito, no passado e no presente, parece indicativa de que esse é um elemento essencial e não contingencial de sua economia simbólica (GORDON, 2006, p. 96)

Como adiantado na introdução deste trabalho, o pensamento em estado selvagem (LÉVI-STRUSS, 1989), opera uma lógica associacionista, trabalhando por classificações e associações, um pensamento que trabalha de acordo com suas próprias regras e trabalha com o concreto, agindo e se ocupando de continuidades e descontinuidades, no qual os homens são iguais, mas como grupos são diferentes – alteridade.

Esse pensamento ainda opera vários códigos simultaneamente, códigos estes que tem como característica a transmutabilidade, que permite se passar de um código a outro, no qual o mito nunca fala de coisas, mas sim do próprio pensamento. Lévi-Strauss (1989) procurou assim identificar uma lógica elementar do mito, e a identifica nesta lógica associacionista.

Podemos entender esta lógica como uma expressão direta da estrutura do espírito humano e provavelmente do cérebro, é a lógica elementar do mito, do qual resulta todo pensamento, se resumindo como denominador comum de todo o pensamento, o que Lévi-Strauss (1989) busca apontar, pois desde o princípio ele promete identificar essa estrutura única da *psique*²⁵ humana.

O princípio da lógica associacionista é o de que, diante de um problema particular, ele se esforça por mostrar que esse problema é formalmente análogo a outros, mas vale o destaque que ele é análogo quanto a forma e não quanto ao conteúdo, sendo isso que nos autoriza a ler os mitos por diferentes códigos.

O pensamento mítico então enxerga uma analogia entre problemas distintos, sendo um jogo de espelhos, o qual não se tem um problema real, e sim virtual, que é extraído das percepções, sabendo que se pode traduzir um código no outro pela regra de tradutabilidade, no qual o mito funciona como uma regra de tradução, que trabalha com determinado problema, sendo ele herança histórica, social e cultural – contingenciais – o que permite a escolha que é também variável por determinado código ou outro.

O mito está no campo da irreversibilidade, mas também da reversibilidade, que se traduzem em estrutura e conteúdo, ele também se dá num tempo histórico – diacronia – mas também num tempo a histórico – sincronia, falando sempre de um tempo primordial (sincronia) que é uma estrutura permanente no mito. Vale ressaltar aqui a distinção entre fala e língua, que Lévi-Strauss traz à partir de suas influências da linguística estrutural (Saussure e Jakobson), no qual, a fala está ligada ao conteúdo

²⁵ Referente ao Psiquismo, à alma, ao espírito e a mente, por oposição ao corpo.

consciente e ao campo da irreversibilidade se traduzindo em conteúdo, enquanto que a língua estaria no âmbito do reversível, e ligada aos conteúdos inconscientes se traduzindo assim na estrutura, por isso podemos afirmar que o mito nesse sentido é tanto fala como língua.

Por fim, para concluirmos este assunto que é extenso mas fundamental nesta pesquisa, pois utilizo aqui os mitos, para mostrar como neste caso, pode se passar do código da guerra, para o código da caça, e também do xamanismo, sabendo que seria possível lê-los ainda sob vários e infindáveis códigos, pois seu conteúdo é contingencial, mas sua forma e estrutura não. Sendo exatamente isso o que nos permite utilizá-los para pensar essa realidade ao qual me atenho.

Partindo do tema das incorporações ou apropriações de capacidades externas, expresso tanto nas narrativas históricas quanto na mitologia (ou nas narrativas de tempos próximos e distantes, para ser mais fiel à formulação dos índios)... (GORDON, 2006, p. 95)

As operações de domesticação na caça e na guerra e também no xamanismo, que ainda serão discutidas neste capítulo, são de mesma natureza, e ambas são parte da economia simbólica da alteridade aqui já debatida.

Carlos Fausto (2001) ainda traz para discussão da predação ontológica a noção familiarizante impregnada neste processo que ele descreve como “[...] a relação entre matador e vítima após o homicídio é concebida como um vínculo de controle e proteção, cujo modelo é a relação entre senhor e xerimbabo, muitas vezes pensada como filiação adotiva” (FAUSTO, 2001, p. 419).

Esse destaque é importante, pois nos faz refletir sobre como o guerreiro ou o caçador, e até mesmo o xamã, negam sua presa ao mesmo tempo em que a afirmam, estabelecendo com ela uma relação predatória que passa para uma relação de controle e proteção, que pode configurar uma passagem de afinidade à consanguinidade.

Isto ressalta que o sentido do ato predatório não se configura como simples negação do outro, mas como apropriação de uma subjetividade outra, que é incorporada à do matador (FAUSTO, 2001), vínculo que é análogo à relação que o xamã estabelece com seu xerimbabo e que será destrinchado mais à frente.

Com base nisso, caça e guerra estão numa relação de analogia, não só porque

ambas são relações de predação do mundo exterior da alteridade, a primeira da natureza, a segunda dos inimigos; como porque as associações inimigo – fera : guerra – caça, estão, inclusive, em várias passagens da mitologia como já visto, e porque ainda ambas desembocam nessa transformação de uma relação de predação em uma relação de controle e proteção, em que a alteridade - os inimigos e as feras - são a um só tempo ameaça e condição de perpetuação do grupo, no qual não há criação ou invenção, o novo é sempre aquilo que se captura no exterior, nada se cria, tudo se apropria (FAUSTO, 2001, p. 349).

3.1 – Uma análise do xamanismo e seu papel no consumo produtivo

Este tópico está inserido neste capítulo não por acaso, pois além de ser essencial para entendermos o fenômeno do xamanismo em si, e a complexidade do termo, é também fundamental para entendermos como o xamã pode vir a agir no processo de contato com o mundo exterior, que culmina na apropriação dos bens simbólicos e materiais, e na produção da própria cultura e máquina social deste grupo, podendo ser visto, portanto, como parte deste processo predatório.

Como vimos, a guerra poderia ser tratada em suas relações funcionais com a reprodução do mundo interior, tal como fez Florestan Fernandes (1970) para a sociedade Tupinambá seiscentista; ou como estrutura de reciprocidade com o mundo exterior, como propôs Lévi-Strauss (1976).

Porém, aqui, ao invés de tratar dessa associação como interno ou externo, substituir-se-á o “ou” pelo “e”; pois, efetivamente, a guerra como a caça, estão a um só tempo para o mundo exterior da alteridade e para o mundo interior da identidade. Como mencionado, guerra e caça são produções ontológicas, são relações de predação do mundo exterior da alteridade por meio da morte e saque de bens e de poderes dos inimigos, que são apropriados para a produção do mundo dos parentes e amigos.

Guerra e caça seriam, então, como portas dos salões de filmes de faroeste: se empurram para fora ou para dentro, e elas sempre voltam com força na direção contrária a que foram empurradas. Esse movimento exterior – interior é, do ponto de vista indígena, sempre perigoso; pois o mundo exterior é povoado de inimigos e feras e, se parte desses inimigos e feras são apropriados para o interior, então eles estão sujeitos a uma série de preceitos que ligam os temas da caça e guerra com o do xamanismo.

No xamanismo dos grupos Jê meridionais, entendido aqui como uma expressão de um pensamento mágico-religioso em suas relações com o mundo exterior, a analogia é clara: na caça e na guerra os poderes dos outros são controlados por xamãs sonhadores e guerreiros caçadores e, por isso, o xamanismo está para a guerra e a caça por também operar processos de domesticação do mundo exterior para a produção do mundo interior.

Vale destacar que, assim como o tema da guerra, em todos os debates sobre questões centrais da antropologia ao longo de várias décadas, muito se falou sobre a prática xamânica; contudo, nunca houve uma definição estática e geral do termo, por se tratar de um fenômeno amplo que abarca manifestações históricas, políticas, culturais e sociais.

Os primeiros relatos de xamãs surgiram quando na antropologia ainda se destacavam as teorias evolucionistas, portanto, o fenômeno do xamanismo foi encarado a partir da problemática “magia e religião”, sendo também associado a uma religião animista, ou seja, a forma mais primitiva de religião (TYLOR, 1871), sendo esse homem primitivo aquele guiado pelo medo e com ações ineficazes, no qual a ciência suplantaria seu modo de vida. Assim, o xamã foi associado às religiões animistas (mágicas), sendo ele próprio o agente mágico responsável pelo êxtase que o liga ao mundo sobrenatural, animais e espíritos.

Após essa visão evolucionista do fenômeno, se torna mais evidente a visão dos franceses que, por sua vez, contradiziam a questão colocada pelos teóricos evolucionistas, apontando a incompreensão que as teorias sobre religião e magia causaram ao caro tema do xamanismo.

Neste longo percurso tomado de discussões teóricas, Durkheim (1989) também contribuiu para a busca desta conceituação, no qual o autor procurou as origens da religião afirmando que o pensamento conceitual e classificatório era ao mesmo tempo condição e produto do social.

Como condição, fundamenta a religião como base necessária para a existência de preceitos morais, sem as quais não haveria sociedade humana. Como produto, reflete a própria sociedade, sua estrutura e suas forças. Neste último caso, na qual a religião surge da estrutura social, os ritos servem para criar estados de ordem na sociedade. Durkheim ainda adverte a diferenciação entre magia e religião, colocando a primeira em um âmbito privado, como um ato secreto, propício para satisfazer interesses próprios, enquanto que a religião estaria voltada em criar uma espécie de ordem moral para a

coletividade.

Oriundo das teorias de Durkheim (1989), Mauss (1974) destaca ainda a magia como um fato social, que domina os níveis mais primitivos da cultura, sendo extremamente complexa entre os primitivos. O autor constata a importância de se entender estes dois conceitos que estão interligados e habitam um mesmo espaço, demonstrando que a prática da magia e da religião só faz sentido quando relacionados de alguma forma com a vida social, sendo considerados, portanto, como fatos sociais, porém fatos que ocorrem no domínio do sagrado.

À vista disso, ele procura abarcar o social por meio dos ritos, apontando uma discussão importante na qual para se compreender o social, é fundamental a análise dos ritos, e fundamental também para tal análise é a distinção de religião e magia que o autor faz.

Diferente de Durkheim, onde a magia era vista como um ato individual como já apontando no texto, para Mauss a magia é sempre um ato ligado ao social e ao coletivo, e é neste ponto que ela se equivale a religião – este e aquele são fatos sociais – só se diferindo assim nos polos em que elas trabalham, no qual a magia trabalharia com um polo considerado maléfico, e a religião com um polo considerado benéfico, mas ambas agindo assim a serviço da coletividade.

Com toda essa contribuição, porém, os trabalhos de Mauss (1974) e Durkheim (1989) deram margens a críticas ao criarem categorias mutuamente excludentes entre religião e magia, no qual colocaram a magia num plano comum às sociedades ditas primitivas, reduzindo assim o xamanismo a simples atos mágicos privados, mas não menos coletivos, e ignorando a importância do xamã na manutenção da tradição.

Outro autor bastante representativo da escola francesa que também discute essa questão é Lévi-Strauss, que em sua obra *O feiticeiro e sua magia* (1975), também trata do fenômeno do xamanismo e da sua eficácia, identificando a manipulação psicológica feita pelo xamã e apontando para a questão de que não há razão para duvidar da eficácia de certas práticas mágicas, na medida que a eficácia da magia implica na crença da magia sob três perspectivas: a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue; e por fim a crença coletiva na magia do feiticeiro, que formam à cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça (LÉVI-STRAUSS, 1975).

Nas práticas xamânicas, o doente e o feiticeiro precisam ter crença na magia que

está sendo realizada para que então se obtenha êxito na cura, podendo-se entender desta maneira como a força coercitiva da crença é capaz de construir certos fatos.

Por outro lado, os teóricos ingleses, por sua vez, não questionaram a divisão entre religião e magia, dentre eles, Radcliffe-Brown (1973), Evans-Pritchard (2005), e Malinowski (1948), que não acreditavam na magia como sendo somente uma técnica para alterar eventos, e sim com a funcionalidade de aliviar a ansiedade, colocando o homem selvagem com as mesmas complexidades do homem moderno, como até mesmo fez Lévi-Strauss. Se para os franceses a magia gera a ansiedade, para os ingleses a ordem inversa é que é a verdadeira.

Para Malinowski (1948), todas as sociedades primitivas possuíam vestígios de religião e magia, daí a crítica que o autor tece a teoria das religiões animistas de Tylor (1871) que na verdade se baseia em fatos restritos, tornando o homem primitivo muito racional. A crítica tecida pelo autor teve a contribuição das obras de Frazer (1890), no qual demonstra que o animismo não é uma crença única e dominante da cultura primitiva, é apenas o homem primitivo tentando, através de magias, controlar de alguma forma o mundo natural que o envolve, e vendo as limitações deste recurso é que se adere à religião.

Assim sendo, podemos entender que o funcionalismo inglês surgiu para demonstrar que o conceito de magia inclui considerações que geralmente eram restritas à religião.

E mesmo com todos estes aparatos teóricos, é difícil classificar o xamanismo como magia ou religião, uma vez que a classificação em uma destas categorias tornaria incompreensível o verdadeiro sentido deste sistema tão amplo e persistente.

Contudo, abordagens mais recentes acerca do fenômeno do xamanismo procuram compreendê-lo como um complexo sociocultural, ou seja, um sistema simbólico no sentido cultural, e um sistema social no sentido de se gerar papéis e ações dentro das sociedades, levando-se em conta todo um sistema de representações coletivas e compartilhadas (LANGDON, 1996).

O xamanismo poderia ser visto assim como um sistema cosmológico, no qual o xamã é o mediador principal. Alguns autores, como Langdon (1996), afirmam que ao tratar o xamanismo como sistema cosmológico se ignora as várias confusões que o termo gerou, principalmente da questão aqui já apresentada entre magia e religião. Por isso a preferência de se tratar o sistema xamânico desta forma – cosmológico -, porque se acaba com essas inquietações, deixando o termo num patamar mais abrangente do

que um sistema religioso propriamente dito, e implica simultaneamente nos vários aspectos de uma sociedade em que o xamanismo atua – política, medicina, organização social, e cultural.

Portanto, o xamanismo será tratado na pesquisa como um sistema cosmológico, no sentido de ser visto como uma visão de mundo que está continuamente em harmonia devido a entidades sobrenaturais, unificando o passado mítico com a visão de mundo, e projetando-os nas atividades rotineiras de sua comunidade, agindo na maioria das vezes em benefício do seu povo.

As atuações do xamã estão, por isso, presentes em todos os momentos decisivos da vida social e coletiva, sendo chamados em casos de doenças, de decisões importantes, de rituais de iniciação, de atividades agrícolas, de expedições de caça e de guerra etc. Em comum nestes diferentes casos, está a associação do xamã com os espíritos humanos e animais, com as forças invisíveis da natureza, da sociedade e do sobrenatural.

Por isso, o xamã é muitas vezes perigoso. Como mediador de mundos, é sujeito a vários preceitos, tabus, prescrições e o seu trato deve ser feito com cautela, pois ao mesmo tempo em que é humano, e enxerga como tal, ele pode se transformar em seu xerimbabo – animal protetor que o acompanha – e assim enxergar como ele, o que causaria um mal estar entre os seus, pois eles agora, vistos sob a ótica do animal, seriam inimigos. Assim, uma transformação não só física, mas igualmente perspectiva, permite ao xamã passar do mundo do nós para o mundo dos outros, da cultura para a natureza, dos aliados e amigos para os rivais e inimigos.

Esse risco de alienação existente não só no xamanismo, mas também na caça e na guerra, faz com que estes seres sejam indeterminados, pois ao mesmo tempo em que controlam subjetividades, eles são afetados por ela, e acredito que não se pode haver uma total indiferença à subjetividade da alteridade, porque de nada vale esse outro totalmente domesticado e familiarizado, pois o que torna o xamã, o guerreiro e caçador tão eficazes em suas atividades é exatamente essa potência do seu xerimbabo, do inimigo ou da caça que está sempre ali a lhe auxiliar os tornando mais forte, mas também muito perigosos.

E retomando o que já discuti acima, é por este motivo que o xamanismo não pode ser reduzido a conceitos estáticos, fixos, pois é um fenômeno que se faz e se refaz numa relação dinâmica e dialética com a alteridade, e no caso aqui em foco, com o mundo exterior não-Jê. Desde sempre, esse mundo exterior não-Jê engloba diferentes

categorias de outros que povoam o mito e a história, e que de forma alguma podem ser considerados lembranças do passado.

Por esse motivo, o xamã interage e lida com energias que estão latentes nos eventos cotidianos através da experiência extática, sonhos, e transes para mediar domínios humanos e extra-humanos, tendo como principal função entrar em contato com o mundo exterior, mundo este que pode ser o dos animais, dos espíritos e dos inimigos, e é nesse contato que ele adquire todo o conhecimento da natureza, e dos outros; ele captura nomes e cantos dos contrários, é responsável pelos sonhos mágicos, pela vigília - momento em que ele entra em transe, no qual se pode dizer que ele está “sonhando acordado” – sendo estes momentos em que o xamã entra em contato com este outro mundo sobrenatural dos espíritos e animais, que na maioria das vezes ele pode ajudar aos seus. Segundo Turner (1993, p. 55), um xamã “[...] adquire sua condição por um processo de excorporação da alma, alcançado por transe, estado comatoso ou sonho, e seguido de um longo aprendizado junto a um xamã praticante”.

Em todas as técnicas utilizadas pelos xamãs, eles agem como transmissores, penso que empregando o uso da metáfora para auxiliar na explicação: eles agem como verdadeiros rádios de transmissão, no qual, quando voltam do transe ou de suas viagens, eles utilizam de seu dom oratório para transmitir à todos suas apreensões do outro mundo em que ele esteve em contato, encarando assim seu papel de servir e auxiliar a sociedade em que vive. Entre as diferentes técnicas usadas pelos xamãs, o sonho é a principal via de comunicação entre planos de realidade e domínios cosmológicos distintos, sendo o xamã o sonhador por excelência.

Para falar sobre essa principal técnica empregada pelo xamã em suas diversas tarefas, é significativo destacar que o sonho se divide em dois momentos, sendo o primeiro momento o do próprio sonho, no qual há uma interação com o inimigo, interação esta que culmina na domesticação do animal/inimigo.

Esta domesticação acontece como um processo, quando, no próprio sonho, o xamã se apropria do animal/inimigo tornando-o cativo – domesticado - pela “convivência” que ali eles travam, e, por meio do controle dos seus poderes, tais como a força e a bravura, e devido ao processo de familiarização, ele o domestica, como se o trouxesse para si.

Por isso, vale destacar, que o processo de familiarização muitas vezes resulta também na transformação do animal cativo em xerimbabo, ou seja, o animal protetor que passa a acompanhar o xamã, e que o impulsiona a ser ambíguo, sendo forte e eficaz,

mas também perigoso e indeterminado.

Tudo isso, porque este processo de familiarização acontece concomitantemente ao tempo em que o xamã de alguma maneira “seduz” e domestica o animal no sonho, o que faz com o que todo este contato se transforme numa relação intensa e dialética, mesmo que indiretamente, de proximidade, e decorrente companheirismo.

O segundo momento deste sonho é o da vigília onírica, no qual acontece o “trazimento do inimigo”, cujo xamã, já acordado, traz o sonho para a realidade concreta, sendo, portanto, neste exato momento, o mediador entre a sociedade e a natureza, e respectivamente entre seu mundo e o mundo sobrenatural (*cutémecaronmary* - fala com os espíritos).

Posto isso, é importante destacar as condições sobre as quais a apropriação deste inimigo se transforma na própria cultura e pessoa Jê, no qual novamente se vê a necessidade do pensamento mágico religioso nestes conflitos.

É o xamã quem realiza e comanda os chamados rituais de dessubjetivação de bens simbólicos e materiais dos não-índios para uma produção interna destes mesmos bens em meio à cultura Kayapó. Este ritual acontece logo após a predação, onde todos os bens, simbólicos ou materiais, passam por um processo ritualístico, no qual a subjetividade do outro é retirada dos bens, e estes passam então a ter uma subjetivação de seu povo, ocorrendo assim uma produção interna; uma produção ontológica; uma produção da pessoa.

Um exemplo desse ritual já foi até mesmo discutido neste capítulo. Pode ser visto no momento em que um guerreiro mata um inimigo ou animal, e logo em seguida ele é orientado pelo xamã a passar pelo processo de escarificação, no qual, como já mencionado, o sangue é considerado uma substância muito perigosa, portanto eles acreditavam que o sangue do inimigo deve ser dessubjetivado do corpo do guerreiro em questão. Neste sentido, se evidencia mais uma vez a atribuição do xamã também como atenuador de todo o mal-estar causado na caça e na guerra.

Sendo então o xamanismo uma expressão de um pensamento mágico-religioso em suas relações com o mundo exterior da natureza, dos inimigos e dos espíritos, o xamã não só é responsável por guiar as expedições guerreiras apontando quando é favorável o ataque, e interpretar presságios de sucesso ou fracasso na guerra, como também pode fazer doenças se abaterem sobre aldeias inteiras como modo de enfraquecer seus inimigos. (TURNER, 1993)

Os xamãs também realizavam magia agrícola e de caça, e feitiçaria (‘udju) ou magia negra contra indivíduos ou grupos. Eles localizavam a caça no mato por meio de sonhos e visões, e recebiam canções e saber ceremonial de animais ou espíritos, cuja linguagem eram capazes de entender. Os xamãs tinham ainda funções importantes nas incursões guerreiras: eles podiam detectar os inimigos e antecipar seus movimentos, interpretar os presságios de sucesso ou de fracasso na guerra, e, por meio da feitiçaria, fazer doenças se abaterem sobre aldeias inteiras, como auxílio à ação militar. (TURNER, 1993, p. 55)

Vale destacar aqui um episódio que foi amplamente divulgado pela mídia, em que esses indígenas foram simultaneamente protagonistas e repórteres, usando guerreiros armados e xamãs sonhadores para enfrentar o inimigo. Em 1986, no garimpo de Maria Bonita, eles se posicionaram contra uma situação de invasão de suas terras usando de bordunas, xamanismo e vídeo (TURNER, 1993). Nessa situação, seus xamãs estavam prontos a disparar doenças contra as cidades brasileiras (Brasília, Rio de Janeiro e São Paulo) caso as reivindicações de saída dos garimpeiros de suas terras não fossem acatadas.

Numa reativação da tradição autenticamente kayapó da importância do xamã na guerra, a expedição guerreira que tomou a pista fez-se acompanhar por cinco xamãs, trazendo drogas de feitiçaria embrulhadas em pacotes de folhas prontos a serem disparados de suas espingardas na direção de São Paulo, Rio e Brasília, caso os Kayapó encontrassem muita resistência ou fossem rechaçados. “Sabíamos que poderíamos ser mortos, mas se isto acontecesse, tomamos providências para que milhares de brasileiros morressem também”, como me explicou o líder da operação. (TURNER, 1993, p. 57)

Deste modo, eles não só tiveram sua cultura reivindicada como, mais uma vez, se mostraram sujeitos históricos conscientes e ativos, atualizando seu modelo ideal de guerreiros e, por meio dos xamãs, restaurando as relações entre pensamento mágico-religioso e as situações de conflito, podendo-se assim legitimar a relação entre o xamanismo com as suas guerras e relações com o mundo exterior.

A experiência onírica é um modo de relação com tudo que é exterior, os sonhos são sempre com os outros (humanos, animais, e entidades naturais), por isso o inimigo preferencial parece ser aquele que exige menos trabalho de domesticação e familiarização e de quem se obtém um maior retorno no que tange a produtividade sociocosmológica, pois para que haja a captura de qualidades no mundo exterior, não é

suficiente que haja o reconhecimento da subjetividade do outro, na verdade tem-se que qualificá-la, pois conversar com o inimigo e qualificá-lo são operações importantes de guerra para que haja a constituição de pessoas no interior do grupo.

A morte do inimigo produz corpos, nomes e identidades, e de certo modo pode-se afirmar que a morte fertiliza a vida, e os verdadeiros xamãs dessas sociedades são os domesticadores dos inimigos em sonho.

Nesta linha de raciocínio, pode-se dizer ainda que o sonho seria o inverso simétrico da guerra (FAUSTO, 2001), pois na guerra, primeiro há a morte, para então suceder a apropriação de bens do inimigo e/ou do animal, já no sonho o xamã age da forma inversa, ele primeiro se apropria do animal/inimigo, domesticando em sonho como já explicitado, para depois assim haver a suposta morte em questão.

Por fim, percebe-se então que o xamã defende todo seu grupo contra as agressões invisíveis de outros humanos e não-humanos, bem como amplia e possibilita dentro de suas atividades a predação, matando magicamente os inimigos, e visando liberar os sentidos dos limites impostos pela sua natureza e pelo meio.

Podemos entender desta forma, tanto a caça e a guerra como categorias análogas de contato com o mundo exterior, como o papel do pensamento mágico religioso – xamanismo - em todo esse processo complexo, em que caça, guerra, e xamanismo são verdadeiras operações de domesticação do outro.

CAPÍTULO 4 – O CONSUMO DE PARTES DO CORPO COMO INTERPOSTO DOS POLOS DOS SISTEMAS SOCIOCOSMOLÓGICOS CANIBAL E CERIMONIAL

Como adiantei em algumas passagens deste trabalho, os grupos indígenas pertencentes à família linguística Jê, diferentemente dos Tupi, nunca foram descritos diretamente como “comedores de gente”. Porém, algumas pesquisas que estão sendo desenvolvidas e documentos que paulatinamente vão sendo descobertos, fazem com que se lancem questionamentos acerca dessa afirmativa e este modo de pensar em relação aos grupos Jê, pois vários relatos constatam indiretamente a antropofagia, e autores como Oliveira (2016) e Amantino (2001), já aventaram ser alegoria da colonização, o que de fato pode ser, mas a tentação em pensar numa suposta antropofagia pode ser um exercício incitante para se pensar alguns temas importantes.

Ao contrário dos registros sobre os Tupinambas seiscentistas e setecentistas nos quais há relatos diretos da antropofagia associada a rituais ricamente elaborados, entre os grupos dos Jê meridionais os relatos de consumação canibal são indiretos ou, quando muito, associados à predação de parte de corpos e de descarnificação de ossos dos inimigos, não havendo, portanto, nenhum relato, por enquanto, desses grupos de fato comerem a carne humana.

Este gentio é de aldêas, e povoam muita terra por ser mui'a gente, cada aldêa 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 d'estes bárbaros é viverem nus, tanto homens como mulheres, e o seu maior exercício é serem corsários de outros gentios de várias nações e presarem-se muito entre elles a quem mais gente hade matar, sem mais interesse que de comerem os seus mortos, por gostarem mui'o da carne humana, e nos assaltos que dão aqui e presas que fazem reservam os pequenos que criam para seus captivos... (CAMPOS, 1862, p. 437)

Os Caiapó eram acusados de matar alguns escravos e bastardos de posse dos fazendeiros, e de “... lhes raspar toda a carne do corpo deixando-lhes só a Cabeça e organz ocando o corpo...”. Assassinatos e práticas antropofágicas, uma combinação muito pertinente para que as autoridades justificassem ataques de cunho ofensivo contra os Caiapó. (apud OLIVEIRA, 2016, p. 145)

Esta frase da carta do superintendente geral das Minas de Goiás, Gregório Dias da Silva ao rei sobre as hostilidades dos índios dos grupos Jê meridionais solicitando

ordens para lhes fazer guerra, em que ele afirma que foi levado por este grupo "cabeça corpos e a carne dos escravos levada para comer... a quem levarão os braços e mais carne do corpo aquecido"²⁶, nos auxilia de forma positiva a refletir sobre esses questionamentos.

O gentio Cayapo se acha reo em muitas ... q' sentem livrado dos seus maleficios e innumeraveis mortes q' tem feytoestam continuam fazendo accrescendo mais q' seus bárbaros porque comem as pessoas que mattas, tirando-lhes os buxos.²⁷

Neste mesmo sentido, Amantino (2001) traz alguns sinais e indícios que foram construídos pelos interessados em justificativas para realizar as Guerras Justas, de que estes povos que aqui viveram cometiam possíveis rituais antropofágicos. Ao trazer uma discussão sobre a diferença entre os índios Tupi e Tapuias – categoria utilizada para diferenciar os indígenas que falavam língua diversa da geral, que era Tupi, e por habitarem o sertão, o interior – que teve suas características principais descritas por Fernão Cardim²⁸ que os diferenciou de maneira bem marcante e influenciável.

Segundo esse cronista, os Tupi, eram sempre o povo manso, domesticado, amigo e aliado dos seus, descrevendo então os Tapuia como selvagens e bárbaros, o qual ele relatava como povos ferozes, que chegavam a matar os seus inimigos, e após seguiam cortando-os e esfolando-os, não deixando nada mais que seus ossos e tripas, e por isso, sendo associados sempre ao estado muito próximo a natureza, chegando até mesmo a retirar os fetos do útero das mulheres grávidas, para come-los assados, fatos que reforçavam ainda mais a associação destes indígenas a animais não domesticados.

Com tais apontamentos, de início estabeleceria um debate sobre a temática da antropofagia, que é uma proposição muito cara as discussões antropológicas.

²⁶CARTA do superintendente-geral das Minas de Goiás, Gregório Dias da Silva ao rei [D. João V], sobre as hostilidades dos índios Caiapós nos descobertos de Pilões e Tocantins; a reação dos seus moradores, acerca da bandeira armada para afugentar os ditos índios e solicitando ordens para lhes fazer guerra. 1735, Setembro, 2. AHU_ACL_CU_008, Cx.1, D.17.

²⁷CARTA dos oficiais da Câmara de Vila Boa, ao rei [D. José], expondo as atrocidades cometidas pelos índios Caiapós e insistindo na guerra ofensiva como único meio de repressão. 1757, Junho, 11. AHU_ACL_CU_008, Cx.14, D.856.

²⁸ Padre jesuíta português que publicou textos importantes sobre a História do Brasil, dentre eles “*Tratados da terra e gente do Brasil*”, umas de suas obras mais célebres.

A antropofagia pode ser vista sob duas óticas distintas: uma ritual e a outra devida à carência alimentar, porém como sabemos que a vida social, antes de mais nada é envolta por relações simbólicas, correspondências, associações etc, nem todas as escolhas alimentares, podem entrar em um discurso de motivações ou razões práticas.

Sabido isso então, que esta carência alimentar não poderia ser motivação alguma nesta questão, e que a antropofagia, assim como a guerra não seria, portanto, uma forma de contato com o mundo exterior pautado na vingança, na matança, no ódio e desprezo pela alteridade. Até mesmo porque; os próprios indígenas tinham consciência que esta alteridade era perigosa, e detentora de certos poderes e bens, que eles tentavam controlar.

Desta forma, nos restam então esta forma de antropofagia que Lévi-Strauss (1996) identificou como positiva, que estaria a serviço exatamente desta incorporação do outro.

[...] as formas de antropofagia que podemos chamar de positivas, as que se referem a uma causa mística mágica ou religiosa: tal como a ingestão de uma parcela do corpo de um ascendente ou fragmento de um cadáver inimigo, a fim de possibilitar a incorporação de suas virtudes ou, ainda, a neutralização do seu poder [...]. (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 366)

Para pensarmos sobre isso, acredito ser necessário voltar à noção de consumo produtivo, que é tão fundamental nesta pesquisa, e que tem no ritual antropofágico sua encarnação. Pois o consumo, poderia se efetivar de fato na destruição de corpos, que alguns autores (GORDON, 2006; FAUSTO, 2001) debateram como sendo ou não fundamental neste processo de predação para apropriação e incorporação dos bens materiais e simbólicos da alteridade.

Este debate que existiu principalmente entre Carlos Fausto (2001) e Cesar Gordon (2006) fomenta nossa reflexão acerca do papel da destruição de corpos para aquisição de virtudes. Fausto (2001) vê na destruição de corpos o elemento fundamental do consumo produtivo, “uma dimensão importante da guerra [amazônica] é a destruição de corpos ou, mais exatamente, da pessoa em seus constituintes materiais e imateriais” (FAUSTO, 2001: 328); enquanto que Gordon (2006) vê a destruição corporal como

algo totalmente dispensável ao processo: "Na predação mebêngôkre, em alguma medida, a destruição física do inimigo pode ser dispensável." (GORDON, 2006: 99).

Vale colocar em evidência que os autores estudam e analisam diferentes sociedades em diferentes localidades, enquanto Fausto (2001) dedica seu estudo aos Parakanãs, povo tupi-guarani do norte da Amazônia, Gordon (2006) desenvolve sua pesquisa entre os Xikrin-Mebêngôkre, do Cateté, sudeste do Pará. Isso nos leva a uma divisão já clássica na etnologia brasileira que é a existência dos dois modelos sociocosmológicos: o canibal, associado aos grupos amazônicos e em especial aos Tupi; e o ceremonial, associado aos sistemas Jê.

Sendo assim, nos termos de Fausto (2001), o ritual antropofágico não pode ser visto só sob a ótica da destruição de corpos, mas sim de consumo produtivo, que neste sentido produziria e implicaria na construção de novos sujeitos, já que, integrando o tema do consumo à produção, podemos inferir que ambos são partes de um mesmo processo produtivo.

Na guerra ameríndia os corpos de inimigos são antes suportes, alicerces, o eixo para um trabalho de produção social de pessoas, no qual a subjetividade e os valores a serem absorvidos são a base de todo processo, processo este que deriva desta capacidade tão característica e fascinante desse povo, o fato de se retirar muito de tão pouco, onde o que tem valor são as qualidades absorvidas e não o número de mortes e animais abatidos, neste último caso para a caça, já que "[...] o trabalho da guerra voltou-se menos para a multiplicação das vítimas do que para a multiplicação dos seus efeitos simbólicos." (FAUSTO, 2001, p. 332).

Por outro lado, temos um debate em voga que caminha pelo lado oposto deste apresentado. Um discurso, que vê na corporalidade e na destruição desta, algo dispensável, separando assim, consumo e produção, porque neste universo é a pessoa humana, em seus atributos, que constitui o ponto focal, uma discussão que aparta também corpo e virtudes.

A predação Mebêngôkre trataria menos de capturar o corpo e o espírito do inimigo do que sua "cultura" (imaterial e material), ou sua "riqueza", sua "beleza", enfim, suas "propriedades" não imediatamente corpóreas, mas relacionadas ao corpo: nomes, cantos, adornos, matérias-primas, formas, coisas (GORDON, 2006, p. 98)

Seja como for, é possível dizer que no caso mebêngôkre, diferentemente do caso tupi, a morte de um inimigo tem menor produtividade que aquilo que fenomenologicamente aparece-nos como um 'roubo'. O signo da apropriação mebêngôkre não é o canibalismo – sabemos que eles não são canibais, não

comem o inimigo –, o signo é uma espécie de captura. (GORDON, 2006, p. 99)

Esta apropriação se daria assim, por várias outras vias, que não a antropofagia, sendo aqui então a destruição física do inimigo dispensável, na medida em que ele via a captura, sem um possível fim que culminaria nos rituais antropofágicos como principal via de apropriação, como no caso dos Tupi.

Desta forma, se trataria não de comer o inimigo efetivamente, nos termos de Gordon (2006: 97) “Trata-se menos de capturar o corpo (ou partes do corpo) e o espírito do inimigo do que sua cultura (imaterial e material), ou sua riqueza, sua beleza, enfim, suas propriedades não imediatamente corpóreas [...]”, por isso vejo como uma via de captura também o ato fazer reféns, já que por meio destes, muito se adquire nos termos de conhecimentos, instrução, técnicas, que a meu ver, cumpre bem o papel de captura, sem destruição física.

Saliento aqui, que esses grupos dos Jê meridionais, poderiam de fato lidar com a destruição de corpos defendida por Fausto (2001) como parte fundamental deste processo, mas também poderiam sim fazer reféns cativos, como já bastante explicado aqui, principalmente no casos de crianças e mulheres, para se capturar essas qualidades e virtudes, sem a efetiva destruição corporal, nos termos de Gordon (2006), o que comprova que sempre temos que relativizar as informações, antes de tentar encaixá-las em determinados modelos que não são excludentes entre si, mas que antes, representam um leque de probabilidades e possíveis acontecimentos.

Como aqui estamos atentos ao fato desses grupos dos Jê meridionais terem possivelmente se apropriado de partes objetivadas do outro, tanto pela literatura, quanto pelas documentações oficiais e vestígios arqueológicos, creio que a ideia do cozimento seja uma discussão fundamental, sendo parte necessária talvez aos rituais de dessubjetivação guiados pelos xamãs e já detalhados no capítulo anterior, mesmo que como já salientado, não havendo descrição ou relatos deste processo propriamente dito.

De qualquer forma, podemos dizer que a cozinha é o processo que permite fazer, tanto o animal caçado, quanto o inimigo, comida, sendo o local onde “o complexo antropofágico tornava hiperprodutivo cada evento individual associado à morte do cativo.” (FAUSTO, 2001, p. 331), sendo este só mais um dos vários pontos em comum entre caça e guerra, o que permite mais uma vez a chancela desta analogia aqui

analisada, não somente entre caça e guerra, mas também entre fera e inimigo, no qual uma possível predação simbólica se transforma em predação real e literal.

A existência desses dois modelos sociocosmológicos apresentados pelos autores, o canibal, associado aos grupos amazônicos e em especial aos Tupi; e o ceremonial, associado aos sistemas Jê, nos levam a pensar que à semelhança do que ocorre com o modelo centrífugo – centrípeta também usado como marcador das diferenças entre os sistemas Tupi e Jê, os dados sobre os Jê meridionais nos séculos XVIII e XIX parecem mostrar que podem existir certas ressalvas. São elas que me permitem pensar, com relação aos dados que até agora possuímos, que esses grupos mantiveram relações de predação e aquisição de virtudes com a alteridade, ligadas à destruição corporal física, seja pela morte ou pela incorporação de partes dos corpos dos inimigos.

Se há alguma validade nessa proposição, a discussão nos leva a pensarmos numa aproximação dos grupos Jê meridionais aos sistemas amazônicos canibais. E aqui, tal como os dados nos levaram em outra parte deste trabalho a relativizar a dicotomia do modelo centrípeta - centrífugo, a hipótese é a de que os dois sistemas (incorporação canibal e ceremonial) muito se aproximam por essa possível apropriação de partes do corpo do inimigo e com a abertura e incorporação do mundo exterior e seus constituintes.

Não que seja fundamental discutir se de fato a consumação canibal seja substancial, pode substituir a destruição dos corpos pelos golpes das bordunas e/ou a apropriação de partes deles como troféus de guerra²⁹, por exemplo. Além disso, seja na consumação canibal ou na apropriação de partes dos corpos, ambos implicam numa única proposta inicial: a de incorporar virtudes e subjetividades dos inimigos. E isso nos traz de volta ao âmago deste trabalho, pois que a incorporação de partes objetivadas só comprovam ainda mais a argumentação de que caça e guerra são relações análogas de contato com o mundo exterior, no qual na primeira se consome o animal, e no segundo, o inimigo, fazendo aqui com que inimigos e animais sejam a possibilidade de códigos que se traduzem uns nos outros, influenciando assim nas formas de se relacionar com ambos.

²⁹ Acredito ser oportuno mencionar a existência desse costume antigo e generalizado em várias partes do mundo. Pois o ato de se capturar a cabeça dos inimigos, era um hábito entre celtas, vikings, romanos, e aqui na América do Sul, as cabeças troféu existiram entre os povos Munduruku, que acreditavam que poderiam adquirir poderes mágicos para garantir a fartura e a sobrevivência de seu povo com a preservação e cultuação dessas cabeças, e os Jivaro, que acreditavam que poderiam ter seu poder aumentado ao coletar as cabeças dos guerreiros inimigos derrotados.

O consumo neste sentido, não é totalmente negativo, pelo contrário, é entendido pelas suas positividades nos termos de Lévi-Strauss (1996), pois a destruição do inimigo aqui é simbólica e material, pois o sentido dessa destruição está em se afirmar a alteridade, no qual a morte dá lugar à vida, porque afirmar que existe uma negação do outro no momento da morte, é o mesmo que invalidar todo o sentido da guerra e também da caça, que é justamente dar vida no interior da sociedade com valores adquiridos do exterior, sendo essa alteridade um alicerce para reprodução social.

A subjetivação do inimigo, é enfim, condição para a captura de identidades e qualidades no exterior que servem para a constituição de pessoas no interior do grupo. Não se trata, contudo, apenas da captura de algo que pertence à vítima – *sua alma, seu nome, sua cabeça*. Com frequência, o inimigo é apenas suporte para uma operação produtiva em escala ampliada. (FAUSTO, 2001, p. 330)

4.1 Uma análise dos vestígios arqueológicos para suscitar reflexões etnoarqueológicas acerca das relações dos grupos dos Jê meridionais com os rituais funerários.

Como citei anteriormente sobre os vestígios arqueológicos encontrados na região ocupada por estes indígenas, quero também deixar claro que algumas relações foram estabelecidas entre urnas de sepultamento primário e a antropofagia³⁰, e, portanto, os dados provenientes da arqueologia muito nos auxiliam na argumentação de uma possível prática de incorporação de partes objetivadas pelos grupos Jê meridionais.

Antes de estabelecer esse diálogo, gostaria de esclarecer que o fato dessas documentações retratarem estes povos como “comedores de gente” pode ser analisada sob dois ângulos distintos, como mais um artefato das “alegorias da colonização”, como já dito brevemente ainda neste capítulo, para afirmar a crueldade e selvageria deste povo, justificando assim as terríveis guerras travadas contra eles já que este fato legitimaria as chamadas Guerras Justas aceitas pela Coroa; mas pode também ser algo verídico no sentido de se apropriar de partes do corpo, e assim então ser algo recorrente

³⁰ Relações estabelecidas no que diz respeito aos elementos decorativos que serão abordados no texto, e não no sentido de que, necessariamente, a antropofagia estaria ligada ao sepultamento primário, pois o trabalho vêm no sentido de desconstruir qualquer ligação direta dos povos Tupi ou Jê, com os tipos de sepultamentos e consequente ligações com as Tradições arqueológicos, que devem sempre ser pensadas como fluidas e em movimento de contato, o que resulta na noção de sítios multicomponenciais trabalhado no capítulo.

da cultura desses grupos, como temos apontado em várias documentações e estudos, onde “... a antropofagia ritual provavelmente foi praticada aqui e acolá um pouco por toda a humanidade, marcando determinadas configurações histórico-religiosas, das quais hoje só conseguimos reconstituir alguns pálidos traços.” (CARVALHO, 1999, p. 7).

No nosso caso, na região em foco já foram encontradas algumas urnas de sepultamento primário e secundário, que podem estar associadas e podem sugerir uma possível predação de partes do corpo, pela manipulação desses corpos, por exemplo. Temos um trabalho recente, que trata destes vestígios arqueológicos, que me serviu como base de orientação quanto a esses objetos encontrados na região, no qual Silva (2015) mostra como em várias cidades foram encontrados artefatos que foram de fato identificados como urnas mortuárias indígenas, de Tradição Aratu-Sapucaí, onde habitavam então este “gentio Cayapó”, como eram retratados nos relatos.

Estas urnas foram encontradas no município de Cachoeira Dourada, mais precisamente na construção de uma Usina Hidrelétrica localizada no Rio Paranaíba, divisa do estado de Minas Gerais com o estado de Goiás, lá construída na década de 1960.

A usina foi construída na década de 1960, quando não havia a obrigação de licenciamento ambiental. A partir da década de 1980, com a Resolução CONAMA 001/86 e a Lei 6.938/91, o licenciamento ambiental e os estudos arqueológicos tornaram-se obrigatórios para que os empreendimentos modificadores do meio ambiente obtivessem Licença de Operação. Aos empreendimentos já construídos antes desta data, obrigou-se uma licença corretiva, cujo estudo e relatório do impacto ambiental foram obrigatórios. Os sítios arqueológicos na cidade de Cachoeira Dourada sempre foram conhecidos por sua população. **Na construção da usina várias urnas mortuárias indígenas foram encontradas.** (Grifo meu). (SILVA, 2015, p. 57)

Dois outros relatos quanto a identificação de urnas na região se deu num estudo realizado por Márcia Angelina Alves em Minas Gerais, nas cidades de Centralina, Perdizes, Guimarânia e Indianópolis, no qual se desenvolveu o Projeto Quebra Anzol, e também na cidade de Ituiutaba, divisa com Capinópolis, no qual foram encontradas urnas e panelas pelo Padre pesquisador Mário Jacob Chudzich às margens do Rio Paranaíba.

Foi coletada uma urna funerária, lisa, grande, associada a uma tigela, com sepultamento de um indivíduo adulto, em posição fetal, na área da aldeia mas fora dos espaços habitacionais. A escavação desenvolvida no sítio Silva Serrote evidenciou a aldeia pré-histórica, constituída por trinta manchas escuras, ovaladas, uma fogueira interna à M1, uma área de lascamento, detectou peças cerâmicas inteiras e um sepultamento em urna de cerâmica lisa em posição fetal. A cerâmica coletada corresponde a dois tipos: - o LISO, representativo e predominante (com ausência de decoração) - o com ENGOBO, nas cores branca e preta. (ALVES, 1991, p. 75)

No município de Ituiutaba foram encontradas **uma urna cerâmica e uma panela sendo a urna de forma ovóide e a panela de forma unimodal (de sino)**. As urnas foram encontradas pelo Padre pesquisador Mário Jacob Chudzich às margens do Rio Paranaíba, em Ituiutaba, divisa com Capinópolis - MG. Dentro da urna havia um crânio e ossos encontrados pelo Pe. Mário. (Grifo meu). (SILVA, 2015a, p. 67)

Já foi discutido uma relação entre urnas e rituais antropofágicos relativos à decoração da urna, ibirapema e pintura do matador e vítima. Silvia Carvalho (1999) propôs um simbolismo entre sacrificante, instrumento e vítima, no qual todos são pintados e decorados com o mesmo motivo, mesma pintura ritual, o que sugere desta forma uma unidade entre eles, identificando assim matador, cativo e o instrumento sacrificial – ibirapema. Mais uma das várias identificações e trocas simbólicas estabelecidas nestes rituais, em que as urnas servem de elemento de intermediação, entre o plano real e o plano cosmológico.

Podemos ver ainda esta relação clara em estudos associados aos povos Tupi-Guarani, que são os grupos que têm a antropofagia como característica marcante, mas que deixavam abertura pra futuros e possíveis casos de relações entre sepultamentos primários em urnas entre povos não Tupi, o que não tiraria essa prática do rol dos povos Tupi "Nesse sentido, a existência de sepultamentos primários em urnas entre povos não Tupi não invalida a proposição desse rito funerário ser referência de um culto Proto – Tupi. " (MANO, 2009, p. 119).

Quando os Tupinambá seiscentista da costa atlântica e os Guarani da bacia Paraná - Paraguaia passam a ser descritos, não só se tem confirmado o

registro arqueológico das urnas mortuárias, como também se tem descrito outros dois grandes elementos religiosos comuns e definidores dos grupos Tupi-Guarani: a busca messiânica da terra sem males e a antropofagia ritual. (MANO, 2009, p. 115)

Como o trabalho almeja um diálogo com a arqueologia, acredito que cabe aqui algumas exposições sobre os sítios arqueológicos da região, associados a Tradição Aratu-Sapucaí.

A arqueologia busca explicar as mudanças e aspectos sociais e culturais das sociedades humanas para compreender as dinâmicas de sociedades que já não existem, bem como fazemos aqui com os documentos oficiais, cartas e relatos. Através do registro arqueológico, incluindo sítios, artefatos, restos de alimentação, e outros, o arqueólogo trabalha como um detetive, agindo assim pelos indícios e vestígios como também nos alerta o método do paradigma indiciário de Ginzburg (1989), essencial como metodologia deste trabalho.

Por todas essas aproximações, penso aqui que este diálogo que pretendo estabelecer entre Antropologia e Arqueologia, com o auxílio da História, será de suma importância para obtermos cada vez mais uma reconstrução aproximada da história destes grupos dos Jê meridionais na região. Ressalto que o vestígio material oriundo da Arqueologia, sofre das mesmas implicações que o documento que advém da História, pelos quais ambos podem e devem ser encarados como “material morto”, pois sozinhos pouco nos dizem a respeito da realidade, não podendo assim de forma alguma serem encarados como verdades absolutas. Para tal, a esses materiais devem sempre ser lançados questionamentos e indagações que possam ser capazes de lançar luzes para compreensão e interpretação destes materiais tão importantes quanto fundamentais nesse exercício que realizei durante a pesquisa.

Assim sendo, quando pensamos em populações associadas à família linguística Jê, do tronco Macro-Jê, sabemos que seus vestígios materiais, cerâmicos, são relacionados a Tradição Aratu-Sapucaí. Cabe salientar que

[...] com o termo “tradição” os arqueólogos brasileiros designam sítios e conjuntos de materiais arqueológicos considerados diagnósticos que se repetem, com bastante freqüência, ao longo de um período e se distribuem em um amplo território. Trata-se, a fortiori, de um artifício metodológico para tentar identificar, classificar e compreender com um bom grau de coerência o vasto universo de vestígios materiais de diferentes grupos sociais

O termo Tradição Aratu surgiu na década de 1960, quando o arqueólogo Valentin Calderón identificou no Relatório Anual do PRONAPA³¹, pela primeira vez essa Tradição, localizada próximo ao Riacho Guipe, na pequena Baía de Aratu, no Recôncavo Baiano. Calderón nomeou essa Tradição, que foi definida a partir de um conjunto de sítios que apresentaram indícios de uma sociedade agrícola, de Aratu.

Por outro lado, durante pesquisas em 1969/70 em Minas Gerais, Dias Junior identificou vestígios semelhantes aos evidenciados na região nordeste do país, que foram associados a uma Tradição denominada Sapucaí. Porém, foram identificados homogeneidade entre as duas Tradições, no que diz respeito à estética da cultura material, e então os arqueólogos passaram a utilizar uma única denominação para classificar tais vestígios materiais, denominada Tradição Aratu-Sapucaí. (SILVA, 2015b)

A Tradição Aratu identificada por Calderón na década de 60 trazia como característica a cerâmica e os padrões de sepultamento, além de ser a primeira grande ocupação do Planalto Central. Os grupos indígenas que confeccionaram a cerâmica da Tradição Aratu tiveram diversas fases. Essa classificação em fases acontece quando em alguns sítios, determinados materiais que apareciam com certa homogeneidade, dão lugar a novos vestígios, como algum artefato associado a outra Tradição por exemplo, e aqui, ao invés de se pensar em possíveis relações entre diferentes etnias associadas a diferentes Tradições arqueológicas, que resultam em sítios multicomponenciais³², se relaciona esse novo artefato a alguma fase, que seria então uma representação de uma unidade social, de grupos que tiveram uma intenso convívio em determinado tempo.

Tratarei aqui com mais detalhe de sítios relacionados a Tradição Aratu-Sapucaí, mas que tinham cerâmicas associadas a Tradição Tupiguarani. Mas como forma de relativizar e abranger estes questionamentos mostrarei aqui também um caso de sítio Tupiguarani, que continha cerâmicas Aratu-Sapucaí.

Creio que para isso seja necessário apresentar os chamados guias fósseis de cada

³¹ Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas.

³² Pensar estes sítios como multicomponenciais, como resultados de intenso convívio entre diferentes etnias que interferiam diretamente na produção da cultura material, reforça não apenas os dados históricos acerca dos contatos, mas a insuficiência de se pensar a cultura material com base apenas nas Tradições propostas, porque essas, são classificações fechadas e fixas.

Tradição que pretendo trabalhar no texto. O guia fóssil são os materiais que permitem a identificação do vestígio arqueológico a determinada Tradição. No caso da Tradição Tupiguarani, o guia fóssil está ligado às cerâmicas corrugadas, pintadas, enquanto que na Tradição Aratu-Sapucaí, o guia fóssil são os potes germinados, as cerâmicas escuras e lisas, como poderemos ver nas citações abaixo, bem como nas imagens apresentadas.

Quanto às cerâmicas – urnas – da Tradição Aratu-Sapucaí vemos que

As urnas funerárias são sempre piriformes ('em forma de pera' invertida), e as dimensões medias são de 75 centímetros de altura por 65 centímetros de bojo, com abertura da ordem de 45 centímetros. As de crianças são um pouco menores e não possuem as tampas nem o mobiliário funerário que costumam acompanhar os adultos, e que consiste em pequenos machados polidos (10 centímetros de comprimento médio), por vezes feitos com pedra verde chamada 'nefrita' considerada material muito precioso e de valor magico no Nordeste e na Amazônia; ha também rodelas de fusos feitas com cacos de cerâmica quebrada reaproveitados; apareceu também uma representação de peixe da mesma matéria. (PROUS, 1992, p. 346/47)

A cerâmica Aratu geralmente não é decorada, temperada com areia mais ou menos fina, eventualmente com grafita, sendo estes antiplásticos diagnósticos dos tipos não decorados para fins de seriação (figura 57 a-d). A decoração, quando existe, limita-se a utilização do corrugado (reservado as urnas funerárias na fase Itanhém, do Recôncavo), a algumas incisões, ou a um banho de grafita. As formas são piriformes, mais ou menos globulares como vimos para as urnas, com tigelas hemisféricas; uma particularidade da cerâmica Aratu *stricto sensu* (definida por Calderón, excluindo, portanto, o grupo Sapucaí) e a presença frequente de bordas onduladas. (PROUS, 1992, p. 347)

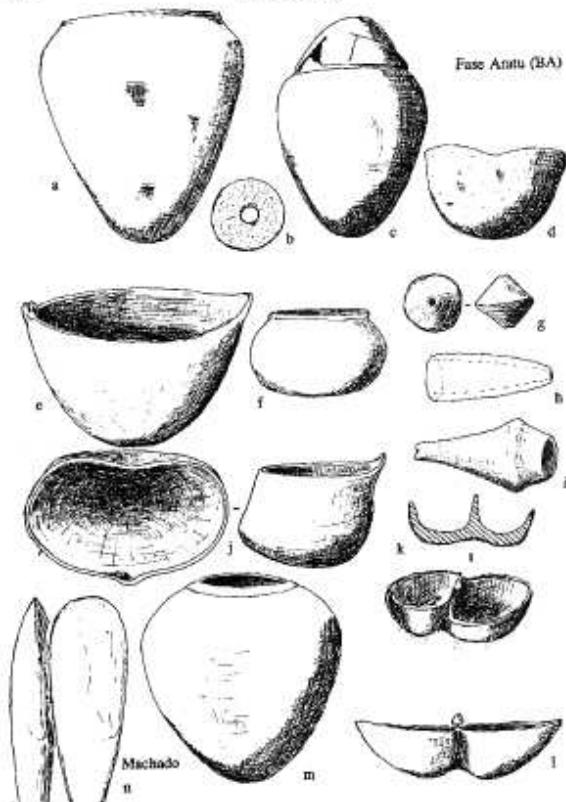


Figura 57. Indústria Aratu-Sapucaí. a-d) fase Aratu, BA; a, c) urnas funerárias, d) vaso de borda ondulada. (Segundo Calderón 1969 e 1974.) b) rodelha de fuso de calcário. (Segundo Calderón 1971.) i) cachimbo de cerâmica, conservando a forma da fruta do jequitibá (BA). (Segundo Mattos s.d. "o uso do fumo...") g-h) região de Lagoa Santa. g) rodelha de fuso de cerâmica. h) cachimbo tubular. (Coleção Walter.) e, f, j-n) cerâmica de Ibiá, MG. m) urna. e, j, k, l) vasos pequenos imitando formas vegetais, n) machado de quartzo translúcido encontrado em urna.

Imagen 2: Indústria Aratu-Sapucaí. Fonte: PROUS, Andre. **Arqueologia brasileira**. Brasília, DF: Editora. Universidade de Brasília, 1992, p. 348.

As cerâmicas associadas à Tradição Tupiguarani também foram descritas por Prous (1992).

Elemento diagnostico da cultura Tupiguarani, caracterizada pela presença de uma decoração policromica com traços lineares sobre fundo engobado, a cerâmica foi basicamente utilizada para fabricar recipientes, mas também para outros tipos de instrumentos. (PROUS, 1992, p. 390)

A decoração pintada, por sua vez, aparece zonada em grandes vasos, inclusive em urnas funerárias (figura 65). Os pigmentos são geralmente aplicados antes da queima, a não ser em raros sítios na periferia amazônica, onde a aplicação foi posterior, tornando a pintura particularmente frágil. As cores são o vermelho, o preto e o branco (ou creme). O vermelho pode ser utilizado como engobo; o preto e sempre aplicado com pincel para se obter finos traços lineares, técnica utilizada também com o vermelho, mas quase nunca com o branco. O vermelho pode ser aplicado com o dedo em traços largos, mas e muito mais aproveitado para colorir largas faixas que ressaltam os relevos dos vasos: carenas de bojo e reforço da borda, assim como os próprios lábios. A decoração pintada aparece na parte externa dos potes globulares e na parte interna das vasilhas abertas, completamente pintada,

enquanto as partes externas são frequentemente divididas em faixas decoradas e não decoradas. No caso das urnas carenadas, a única parte pintada costuma ser a superior, dos ombros até o lábio. (PROUS, 1992, p. 393)

As decorações plásticas afetam exclusivamente a face externa dos vasilhames. Existe muita variedade, com possibilidade de combinação; no entanto, poucas são as formulas que alcançam uma popularidade significativa, e as combinações são sempre raras (figuras 64v-w, 65f-i). O corrugado, e suas variações, (corrugado simples, corrugado complicado, corrugado-ungulado) e sempre a decoração plástica dominante, a não ser em poucas fases do litoral central. (PROUS, 1992, p. 391)

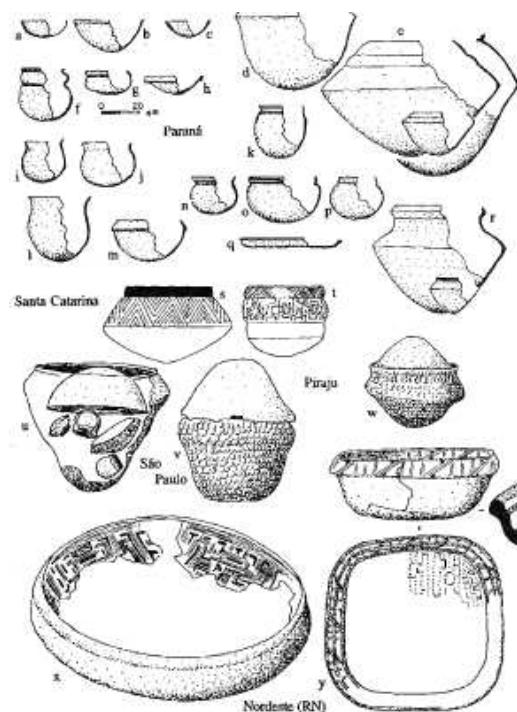
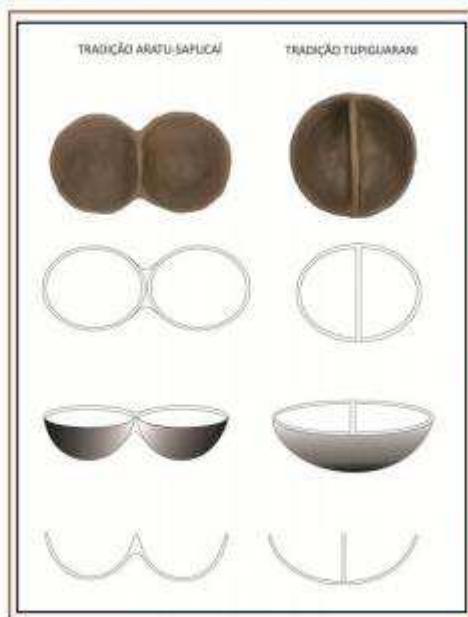


Figura 64. A cerâmica Tupiguarani. a-r) formas paranaenses. (Segundo Chmyz 1976.) g,h,i) urnas. q) forma rata no Paraná. s-t) cerâmica pintada da ilha de Santa Catarina. (Segundo Schmitz 1959.) u-w) urnas funerárias paulistas. (Segundo Pallestrini 1975.) x-y) formas nordestinas. (Pesquisas de Nasser, Museu da UFRN.)

Imagen 3: A cerâmica Tupiguarani. Fonte: PROUS, Andre. **Arqueologia brasileira**. Brasília, DF: Editora. Universidade de Brasília, 1992, p. 392.

Apresentado estas distinções, alguns autores (FACCIO; COSTA; LUZ; BARROCÁ; MATHEUS, 2014), após mais de 30 anos de pesquisas na área do Projeto Paranapanema e entorno, analisando algumas vasilhas cerâmicas Guarani de sítios arqueológicos localizados próximos ao Rio Paranapanema, encontraram fragmentos de vasilhas duplas, que são característicos, como vimos, da cerâmica Aratu-Sapucaí.

Comparação entre vasos da Tradição Aratu-Sapucaí (forma dupla ou geminada) e Tupi-Guarani (prato dividido).



Fonte: Adaptado de Ribeiro et. al. (2009), organizado por Eduardo Pereira Matheus.

Imagen 4: Comparação entre vasos da Tradição Aratu-Sapucaí (forma dupla ou geminada) e Tupi-Guarani (prato dividido). Fonte: Adaptado de FACCIO; COSTA; LUZ; BARROCÁ; MATHEUS. **Vasilhas duplas Aratu (macro-jê) em Sítio Tupi-Guarani: Evidência De Contato?**. Revista Ágora. Vitória, n. 20, p. 6-23, 2014, p. 14.

Lembro aqui que as cerâmicas associadas a Tradição Tupiguarani são pratos divididos, e não vasilhas cerâmicas duplas – características de Tradição Aratu-Sapucaí –, como as encontradas nos sítios Guarani – Alvorada (Junqueirópolis, SP) e Piracanjuba (Piraju, SP). E neste trabalho temos uma discussão importante que foi levantada, e que também será o argumento da pesquisa. Aqui, os autores ao contrário do que propõe uma Arqueologia clássica, preocupada com as tipologias e classificações, não encaixam esse vasilhame duplo como uma fase desse sítio Tupiguarani, ou como simples intrusão, mas sim colocam a possibilidade de uma evidência de contato, em que dois grupos distintos de alguma forma estabeleceram relações, que influenciaram de forma direta, na produção de suas culturas materiais.

As vasilhas duplas ou geminadas são características da Tradição Aratu; já os pratos divididos são característicos da Tradição Tupi-Guarani. Esses artefatos, fora do contexto dos sítios Aratu (associado aos Kaiapó) e Tupi-Guarani (associado aos Tupi-Guarani) respectivamente, constituem indicativo de contato entre os grupos indígenas. (FACCIO et al. 2014, p. 12)

Nesse mesmo sentido Faccio et al. (2011) alerta para sítios arqueológicos localizados no estado de São Paulo, mais especificamente o Sítio Arqueológico Alvorada no Município de Junqueirópolis, nos quais, em conjunto às cerâmicas Aratu-Sapucaí, foi encontrada cerâmica Tupiguarani, ou seja, não são casos isolados esses sítios em que são encontrados cerâmicas associadas a mais de um tipo de Tradição arqueológica.

Apresentadas essas diferentes possibilidades, acredito ser fundamental neste momento refletirmos sobre as práticas funerárias e sobre os padrões de sepultamento associados às Tradições arqueológicas. A Tradição Aratu-Sapucaí é conhecida por suas cerâmicas piriformes, com baixo investimento decorativo, com presença de cacos bem alisados que às vezes é confundido com polimento e, em alguns casos, de peças com engobo vermelho (FAGUNDES et al. 2015, p. 21), como podemos visualizar na imagem abaixo.

Vasilha cerâmica, conhecida como forma de caju. Sítio Neves, Município de São Mateus, ES.



Fonte: Faccio et al., 2007.

Imagen 5: Vasilhas cerâmicas associadas à Tradição Aratu, Sítio Neves, Município de São Mateus, ES e Vasilha cerâmica, conhecida como forma de caju. Sítio Neves, Município de São Mateus, ES. Fonte: Adaptado de FACCIO; COSTA; LUZ; BARROCÁ; MATHEUS. **Vasilhas duplas Aratu (macro-jê) em Sítio Tupi-Guarani: Evidência De Contato?**. Revista Ágora. Vitória, n. 20, p. 6-23, 2014, p. 10.

Com essas imagens características da cerâmica Aratu-Sapucaí, podemos refletir sobre sua função como urna mortuária nos rituais funerários dessas sociedades, pois como sabemos, possivelmente não exista nenhuma sociedade que não trate os seus

mortos com algum cuidado específico. “Nas fronteiras mesmas da espécie, o homem de Neandertal também enterrava os seus defuntos em túmulos sumariamente construídos” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 217).

Generalizado por toda a humanidade o tratamento dos mortos pode estar associado talvez ao mau cheiro, ao horror a decomposição, ou até mesmo a preservação do corpo para o pós mortem, porém o importante é que cada grupo age em relação ao morto de acordo com seu universo sociocosmológico, de modo que a morte, sendo expressão da desintegração do indivíduo, causa também uma desintegração social, que necessita ser reestruturada (CISNEIROS, 2006).

Devido aos elaborados ritos funerários associados aos povos Jê, como o caso dos Bororo que me atentarei logo a frente, se pode ter um imaginário da prática do sepultamento secundário como recorrência em sítios de Tradição Aratu-Sapucaí. O que na verdade pode ser um pensamento equivocado, já que, até agora, temos um número reduzido de sepultamento secundário, comparado aos sepultamentos primários, encontrados em região de Tradição Aratu-Sapucaí.

Um dos casos em que se encontrou vestígios de sepultamento secundário corresponde a uma pesquisa realizada por Wüst (1983, apud FERNANDES, 2003) no Mato Grosso de Goiás, no qual ela, analisando 72 sítios da região, encontrou esta única urna referente a enterramento secundário.

Todavia, os dados disponíveis sobre as urnas funerárias e restos antropológicos (destes somente dispomos das informações dos atuais moradores) não permitem ainda qualquer generalização sobre práticas funerárias. Apenas no caso de sítio GO-RV-29 podemos seguramente pressupor enterramento secundário.(WÜST, 1983, p. 203, apud FERNANDES, 2003, p. 56/57)

Este caso de sepultamento secundário, pode ser inserido no contexto dos elaborados ritos funerários Bororo, cujos traços etnográficos foram descritos e analisados por Renate Vierler (1991).

Vale destacar que o que me autoriza falar aqui de um ritual funerário Bororo, bem como de outros rituais funerários Jê, para se pensar o contexto da morte entre os grupos Jê meridionais, são os mesmos argumentos utilizados para utilizar de uma mitologia referente aos Jê setentrionais. O uso possível e legítimo da prática da projeção

etnográfica, vem da existência de algumas características comuns aos povos Jê, como, por exemplo, o dualismo que parece regular a vida social e simbólica desses povos, inclusive nos rituais funerários, pois os laços de substituição do morto são estabelecidos entre grupos não parentados em termos do sistema de descendência matrilinear, sendo este substituto alguém sempre da metade oposta ao morto. (VIETLER, 1991)

A autora propõe uma leitura na qual o funeral constitui uma maneira de reequilíbrio da ordem e harmonia social, bem como a integridade física das pessoas que estão de luto. E para que isso ocorra é fundamental pensarmos alguns temas importantes, como o cuidado com o corpo do morto, no que se diz respeito a um primeiro enterramento, seguido pelo aceleramento da decomposição do corpo por meio de água, para depois haver a lavagem e ornamentação dos ossos e do crânio, para que só assim se possa coloca-los no cesto para serem enterrados definitivamente, o que caracteriza então um típico enterramento secundário.

Essa informação de se levar os pertences junto com o morto, me faz associar com uma urna encontrada num contexto de licenciamento ambiental na micro-bacia do rio Abaeté, bacia do São Francisco, região centro-norte do estado de Minas Gerais, em que foi localizado um sepultamento secundário depositado em grandes placas cerâmicas, com pertences funerários associado, como tembetá, quebra-coquinhos, lascas e fragmentos cerâmicos (FAGUNDES et al, 2015).

A localização desta urna dotada de ossos e pertences, nos faz pensar, portanto, que os ritos associados ao sistema Jê Bororo pode ser visualizado tanto nos vestígios arqueológicos pelo encontro deste sepultamento secundário com enxoval funerário³³, quanto pode ser visualizado nos vestígios históricos congregados nos documentos, pois uma outra informação presente nestes documentos nos traz temas importantes a serem pensados neste mesmo sentido.

A narrativa ligada ao fato de que após desenterrar o morto, se retira o resto de carne que ainda persiste nos ossos, me referiu a uma citação que abre este capítulo, mas que acho viável trazer uma parte fundamental aqui, “... lhes raspar toda a carne do corpo deixando-lhes só a Cabeça e organz ocando o corpo...” (apud OLIVEIRA, 2016, p. 145), pois se trata de um trecho de documento do século XVIII que se refere aos grupos Jê meridionais, que são o objeto da pesquisa.

³³ Vale destacar, que não só em sepultamentos secundários são encontrados pertences ligados ao morto, temos também um caso de uma urna localizada nas imediações de Uberaba, em 1903, na qual encontraram, uma de mistura com ossos, uma cruz de ouro, além de um arco, e trinta e sete flechas, uma aljava de couro de cutia, uma rede e duas cuias cobertas de bordados extravagantes (PONTES, 1978).

Esta citação me traz duas inquietações importantes. A primeira diz respeito a esta parte do ritual funerário do sistema Jê Bororo, do descarne dos ossos, e essa citação parece traduzir muito bem esse momento, de tirar, e raspar as carnes restantes nos ossos. Isso me levou a segunda inquietação a que me referi no início deste parágrafo.

Uma possibilidade desta escarificação dos ossos talvez estar em estreita analogia com a escarificação ritual ao qual me referi no terceiro capítulo desta dissertação. Pois aqui, tanto quanto na escarificação ritual, em que há um “escarnamento” do próprio corpo, com o objetivo de se purificar, e de assim passar a um outro status social, adquirindo prestígio, e atingindo outro nível social, também acontece algo semelhante, no qual, no momento de descarne dos ossos, o morto, estaria ali, passando por um ritual de passagem, pra atingir um outro nível social, e se libertando para atingir assim seu objetivo, o de chegar purificado à aldeia dos mortos.

Pensado esta outra possibilidade dentro deste universo, é importante voltarmos ao rito funerário Bororo, e a um outro momento deste ritual que merece atenção, que são os cuidados com as propriedades do morto, no qual há uma eleição de um substituto que fará uso de seus enfeites, e aqui também há o momento de queima dos objetos pessoais do morto, como artefatos e panelas, por exemplo, que vão para o cesto junto com os ossos lavados e ornamentados, para só assim a alma do morto ser evocada para dentro do cesto, (VIERTLER, 1991), e só a partir daí então, “a alma estará integrada ao reino dos mortos, onde morrerá para os vivos, sendo lembrada apenas por meio de cantos e danças nos futuros funerais” (RIBEIRO, 2002, p. 124).

A escolha do tipo de sepultamento, assim como o tratamento dado ao morto não é feita aleatoriamente, pelo contrário, as variações do sepultamento definitivo depende do status social, no qual o morto *Bari*, xamã dos espíritos, aquele que exerceu alguma função de prestígio, deve ser colocado no cesto, quando o morto é considerado um indivíduo comum, é enterrado na terra diretamente (VIETLER, 1991). Assim, o funeral exerce uma função de expressão e representação do prestígio social, expressando sempre momentos de afirmação de status.

Entendo que para os Bororo apenas morrer não é suficiente, é necessário que se passe pelo ritual funerário, considerado um tempo de purificação, renovação, para que o espírito se perpetue no reino dos mortos. E para pensarmos então, como para esses povos Jê, o morto é sempre uma representação da alteridade, utilizarei de dados de outras sociedades, além dos Bororo, para pensar os contextos abarcados provavelmente pelos grupos dos Jê meridionais.

O ritual funerário estabelece, portanto, novas relações entre os indivíduos, sendo nesse período que acontece a transmissão dos conhecimentos e da tradição para a socialização do jovem Bororo (RIBEIRO, 2002).

Nesse mesmo sentido, Lea (2012) afirma que como todos os Jê, os Mêbêngôkre temem os mortos e por isso se empenham em separa-los dos vivos, pois os defuntos podem em certa medida sentir saudades dos entes queridos, e num momento se aproximar trazendo tristezas e possíveis doenças para os vivos. Por isso vivos e mortos precisam e devem ser afastados, porque esse contato teria como resultado contaminações, e aí, assim como no caso dos xamãs e dos guerreiros, que são ao mesmo tempo necessários e perigosos, esse contato pode resultar nos vivos passando para o lado dos mortos, o que desencadearia conflitos dentro da sociedade.

Nessa mesma linha de raciocínio, podemos ir também ao texto de Giraldin (2012) sobre os Timbira, grupo que se localiza no sul do Maranhão, leste do Pará e norte do Tocantins, e que pertence à família linguística jê, no qual o autor afirma, no mesmo sentido que venho trabalhado, que a morte não é um fim, mas a passagem do morto para outra condição de sujeito, no qual a morte seria uma espécie de viagem, em que o morto passaria de uma condição humana para outra, sendo essas semelhantes, mas inversas.

Giraldin (2012), nessa mesma obra, ainda traz uma discussão sobre os Apinajé, que habitam a região compreendida pela confluência dos rios Araguaia e Tocantins, e que também pertencem à família linguística Jê, mostrando que nesse contexto da morte, os enlutados devem tomar alguns banhos rituais específicos por meio dos quais são estabelecidas novas relações de amizade formal. O autor evidencia que esse cenário da morte, apesar de significar uma perda, gera algumas ações coletivas importantes para o funcionamento da sociedade.

Podemos pensar então, como mesmo nestas circunstâncias, assim como na guerra e na caça, a morte, significa uma perda, mas é simultaneamente vida, pois há aqui um processo ontológico, no qual há a criação, por exemplo, de círculos de amizades formais, que são essenciais nessas sociedades em que há uma economia simbólica da alteridade, e aqui, em específico, a alteridade dos mortos. Podemos afirmar isso, porque a morte é também vida no sentido de ser responsável pela criação destes círculos de amizades formais, que como sabemos desencadeiam toda uma interação e transmissão de bens que só é possível no contexto da morte.

Portanto, apresentado, mesmo que brevemente alguns detalhes relativos aos ritos

funerário Jê, e o porquê de o enterramento secundário muitas vezes ser associado a sítios referentes a suas sociedades, pela forma detalhada e atenta que tratam seus mortos, vemos, portanto, que o sepultamento secundário então é aquele no qual há um segundo e definitivo enterramento após a perda dos tecidos mais frágeis do corpo, fazendo-se assim um ritual com os ossos do morto.

A partir do momento em que se constata a perda do sopro vital, o rosto do morto é coberto por uma bandeja de palha para que, transformado em aroe (alma), não seja visto por mulheres e crianças. Essa é a primeira da longa série de transformações desencadeadas pela morte e que, como tal, deve ser mantida fora dos olhares de mulheres e crianças. O corpo do morto é então enrolado em uma esteira e enterrado em cova rasa no páteo central da aldeia. Inicia-se o processo de *defacement* – estragar a superfície ou aparência de algo previamente existente. A decomposição da carne do morto, cuja cova é diariamente regada para acelerar esse processo, é acompanhada de outros procedimentos que implicam igualmente *defacement* ou diminuir a utilidade, valor ou influência. (CAIUBY NOVAES, 2006, p. 291/92)

O enterramento secundário (secondary interment) caracteriza-se, geralmente, pela presença de um pacote ou fardo (bundle), que resultou da coleta dos ossos após a remoção intencional das partes moles por exposição, decomposição por bactérias e que foram posteriormente depositados em uma cova. Os ossos do esqueleto não estão em conexão anatômica normal. (SILVA, 2005/06, p. 120)

Com esse olhar atento aos enterramentos secundários, gostaria neste momento de tratar brevemente dos enterramentos ou sepultamentos primários, muitas vezes associados, equivocadamente, à Tradição Tupiguarani, pela recorrência nos sítios. Este modelo de enterramento, é aquele no qual o corpo, logo após a morte é colocado ainda “quente” e manipulável dentro das urnas.

A categoria partly dismantled ou dismembred de enterramento primário definida por Haglund (1976) implica em remanescentes de esqueletos cujos membros e porções articuladas do tronco foram dispostas parcialmente em conexão anatômica normal. Trata-se de uma forma de vestígio resultante de uma deposição composta, associada à aplicação de processos redutivos do corpo, como o enterramento seguido de desenterramento, descarnamento ou decomposição química, propostos por Sprague (1968). A presença da manipulação dos ossos e partes desarticuladas do corpo, antes do

enterramento definitivo, em que o corpo não teria sido enterrado com os ossos normalmente articulados, caracterizaria, para outros autores como Ubelaker (1996) e Heizer e Grahan (1967), uma categoria de enterramento secundário. (SILVA, 2005/06, p. 124)

Importante destacar, que mesmo com alguns autores (VIERTLER, 1991; GIRALDIN, 2012) associando aos povos Jê os rituais funerários elaborados e complexos que culminavam neste processo de um primeiro enterro, seguido de desenterro, para somente depois de ornamentados os ossos do morto seguirem para um enterro definitivo, temos situações de outros povos Jê, no caso aqui, os Xikrin, em que não acontece o rito tão detalhado neste sentido, podendo então assim “de vez em quando” (VIDAL, 1977, p. 173) desenterrarem os seus mortos.

O que salienta que este processo não é algo obrigatório entre eles, e este fato da não regularidade nos modos de tratarem os seus mortos, no sentido de nem sempre haver o enterramento secundário, podem estar ligados assim ao grande número de sepultamentos primários encontrados nas regiões ligadas a Tradição Aratu-Sapucaí.

Com estes esclarecimentos, podemos pensar então que estes padrões de sepultamentos pensados em conjunto aos guias fosseis e suas respectivas Tradições, são na verdade classificações e modelos construídos por uma arqueologia tradicional, e que nesse novo movimento, de um diálogo entre Arqueologia e Antropologia, devem ser tratados não como classificações fixas e estáticas, e sim dinâmicas, como instrumentos para se pensar todo o contexto cultural provavelmente vividos nestes sítios.

Gostaria de reforçar, que quanto a esses padrões de sepultamento, ambos podem indicar uma possível predação do corpo. Pois tanto no sepultamento primário quanto no secundário existe uma predação, sendo este último ainda mais próximo neste sentido, porque nele há de fato uma manipulação do corpo, no qual se pode haver, por exemplo, a descarnificação do que ainda resta nos ossos, como já dito, para só assim, esses ossos serem ornamentados e ritualizados para o enterramento definitivo.

Assim, em sítios Aratu-Sapucaí, existem tanto sepultamentos secundários, bem como números significativos de sepultamentos primários. Bem como em sítios Tupiguarani, há a existência dos dois padrões de sepultamento, como falei acima muitas vezes, pela quantidade, os enterramento primários foram associados predominantemente a esses sítios, porém temos dados que refutam esses argumentos, pois se tem sítios, que ao contrário, do que antes parecia recorrente, aparece de forma diferente.

Como Muller (2006), que aponta que os Guarani, que habitavam o vale dos grandes rios no interior do planalto e litoral sul do Brasil, abrangendo Santa Catarina, Paraná, Rio Grande do Sul e São Paulo, estendendo-se também pela Argentina, Paraguai e Bolívia, usavam suas cerâmicas para o enterramento secundário de adultos ou primários de crianças, afirmado que a prática de enterramento, com utilização dessas urnas funerárias de cerâmica, assim como para os Jê, não era para todos os indivíduos do grupo, e que provavelmente ela poderia ser realizada somente com quem detinha status.

Noelli, em 1993, descreveu que até aquele momento “a única estrutura funerária com sepultamentos primários Guarani conhecida foi encontrado por Chmyz (1974:74) no Paraná, em um conjunto de enterramentos primários e secundários. Um dos enterramentos primários apresentava um indivíduo na ‘(...) posição acocorada, tendo sobre o crânio uma vasilha rasa emborcada’ (CHMYZ, 1974:75)” (NOELLI, 1993:102). Esta estrutura de enterramento primário se assemelha à escavada por Lavina et al. (1999). A diferença está na disposição do sepultamento, onde um encontra-se em posição de decúbito dorsal, e outro acocorado. Até o presente não encontramos outras pesquisas em Santa Catarina que tivessem evidenciado sepultamentos primários associados aos Guarani para podermos estabelecer comparação. (MÜLLER, 2006, p. 98)

Irei me atentar neste momento em mostrar algumas evidencias de sepultamentos primários em sítios Aratu-Sapucaí, encontrados em escavação coordenada pela Márcia Angelina Alves (1991) em que ela analisa vestígios arqueológicos de dois grandes projetos, o Paranapanema, e aqui demonstrarei um pouco dos achados nos sítios Franco de Godoy, localizado em Mogi Guaçu (1980) e Lagoa São Paulo, localizados em Presidente Epitácio (1982), e o projeto Quebra Anzol, em que me atentarei aos sítios Prado, no município de Perdizes, e Silva Serrote, no município de Guimarânia.

Primeiramente, creio ser importante visualizar no mapa, que vem a seguir, a disposição destes sítios inseridos no Projeto Quebra Anzol.

Figura 01 – Mapa da localização dos sítios do Projeto Quebra Anzol



Mapa 3: Mapa da localização dos sítios do Projeto Quebra Anzol. Fonte: MEDEIROS, João Cabral. **Cultura material lítica e cerâmica das populações pré-coloniais dos Sítios Inhazinha e Rodrigues Furtado, município de Perdizes/MG: estudo das cadeias operatórias.** Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, 2007, p. 11.

Tendo claro a distribuição espacial dos sítios, podemos agora analisar alguns estudos relacionados a eles. Num estudo prévio da cerâmica do sítio pré-histórico de Mogi Guaçu (Franco de Godoy) constatou-se a ocorrência de fragmentos "lisos", "pintados" e com "decoração plástica", já analisando a cerâmica do sítio pré-histórico de Lagoa São Paulo elas foram classificadas em "não decorada" e "decorada", no qual a "não decorada" era representada por uma cerâmica "lisa", e a "decorada" era representada por uma cerâmica "pintada" e por uma cerâmica com "decoração plástica".

Nos sítios de Minas Gerais, especificamente no Prado foi encontrado a ocorrência de dois tipos cerâmicos: o liso, que era o dominante, e o com engobo, nas cores branca e vermelha, com banho preto. No sítio Silva Serrote foi coletada uma urna funerária, lisa, grande, associada a uma tigela, com sepultamento de um indivíduo adulto, em posição fetal, na área da aldeia mas fora dos espaços habitacionais. A cerâmica era predominantemente lisa, e com engobo nas cores branca e preta. Aqui já

podemos levantar alguns questionamentos, já que as cerâmicas associadas aos sítios Aratu-Sapucaí eram characteristicamente lisa e sem decoração, na medida que as cerâmicas decoradas e corrugadas eram associadas a Tradição Tupiguarani. E aqui em sítios de Tradição Aratu-Sapucaí já começam a se evidenciar algumas cerâmicas pintadas e com decoração plástica, que remete a uma cerâmica corrugada.

Além disso, foi evidenciado também uma urna com sepultamento primário. Esta identificação não foi única nos trabalhos da autora, pois, Alves (1992) encontrou este tipo de enterramento em uma outra pesquisa no mesmo projeto. A autora caracterizou as urnas funerárias nestes sítios de Tradição Aratu-Sapucaí, no qual estas urnas eram

[...]representadas pela evidenciação de sepultamentos primários em dois níveis: — em posição fetal, depositado em urnas de cerâmica lisa com tampa, fora dos espaços habitacionais mas na área da aldeia. Foram detectados nos sítios Silva Serrote e Inhazinha; — em decúbito lateral esquerdo com membros superiores e inferiores fletidos, evidenciado no sítio Rezende, Zona2, associado a uma estrutura de combustão. (ALVES, 1992, p. 33)

[...] enterravam os seus mortos em posição fetal em urnas de cerâmica com tampa, como indicam os sepultamentos detectados nos sítios Silva Serrote e Inhazinha. Também usavam o sepultamento em decúbito lateral esquerdo, como atesta o evidenciado no sítio Rezende (Zona2); [...] (ALVES, 1992, p. 37)

Vale uma ressalva aqui no sentido de que a autora evidenciou estes sepultamentos primários sem maiores preocupações aparentemente, além de deixar claro os indícios sobre os ossos encontrados, reforçando também que a urna identificada no sítio Inhazinha foi fruto de uma análise secundária, pois a urna já havia sido retirada do sítio por um morador local algum tempo antes de sua equipe ali se instalar, e não se pode portanto afirmar que a pesquisadora analisou essa urna da forma como ela de fato estava enterrada, isto é, sem sofrer nenhum tipo de alteração.

Todavia, temos outras pesquisas que reforçam a evidência de sepultamentos primários nos sítios de Tradição Aratu-Sapucaí com mais cuidado e detalhes em suas pesquisas. Reforço, que agora não tratarei somente de sítios da região em foco, mas farei um exercício de comparação com sítios identificados como de mesma tradição, mas em outras regiões.

Um destes estudos detalhados provém de um sepultamento em urna Aratu-Sapucaí, muito bem preservado, na cidade de São Félix do Coribe, na região oeste da

Bahia, no qual Fernandes (2002) partindo da posição dos ossos encontrados na urna infere sobre como o corpo do morto fora colocado. Sua análise aponta que os ossos têm sido encontrados de formas recorrentes, “o crânio caído ao fundo, tendo em cada um dos seus lados um dos fêmures, uma das tibias, uma das fibulas e os úmeros, todos em posição quase vertical” (FERNANDES, 2002, p. 301), e a sequência articulatória dos membros se tem mantido, indicando que não houve separação dos membros, desta forma se pode induzir que a posição do sepultado, é de “cócoras ou muito próxima dela, o crânio entre os membros pélvicos explica-se pela sua queda, provocada pela inevitável decomposição dos tecidos moles.” (FERNANDES, 2002, p. 301)

Além destas informações, um outro alerta me chamou atenção, no que diz respeito à quantidade de ossos encontrados nas urnas, ou melhor de sesamóides – pequenas peças ósseas. O fato de se encontrar peças tão pequenas junto ao esqueleto indica de fato um sepultamento primário, pois um corpo que tivesse sido exposto a um primeiro enterramento, para depois ter seus ossos manipulados para o interior da urna, provavelmente não teria a salvo peças tão pequenas do corpo.

A identificação destes ossos serve para dirimir qualquer questionamento acerca da prática de um sepultamento do tipo secundário, através do qual se faria a colocação dentro da urna apenas da parte mais facilmente recuperável do conjunto de ossos, previamente decomposto por uma inumação anterior. Seria bem pouco provável que se conseguisse recuperar da terra da primeira cova, esses ossos miúdos tão pouco numerosos e perceptíveis. Escrevemos estas considerações e observações tendo exclusivamente por fulcro os contextos e indicadores vistos nas escavações praticadas na praça de Piragiba, propositadamente não recorrendo às referências existentes na literatura disponível. (FERNANDES, 2002, p. 302)



Imagen 6: Múmia de um Chefe Coroado. Fonte: DEBRET, Jean-Baptiste. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. Tomo 1, vol. 1, 6a ed. São Paulo: Martins, Brasília: INL, 1975, p.30.

Com a imagem, continuamos a pensar sobre as pesquisas de Fernandes, que em trabalhos posteriores (FERNANDES, 2003), mapeou a vila de Piragiba, Município de Muquém do São Francisco, região oeste do Estado da Bahia, entre 1996 e 1998, com a preocupação de analisar urnas funerárias pertencentes à Tradição Aratu-Sapucaí. Fernandes (2003) na praça da vila localizou cerca de 120 enterramentos, no qual 64 puderam ser escavados. A maior parte, dos 64 sepultamentos escavados, 56 são em urna funerária, sendo os outros 8 sepultamentos em decúbito dorsal. Quanto a estes sepultamentos em decúbito dorsal eles se dividem em 2 casos sendo identificados somente na posição em decúbito dorsal, e 4 casos em decúbito dorsal mas em posição fletida, os outros 2 sepultamentos não estavam em urnas, porém pela conservação não foi possível a indicação da posição real do morto.

As urnas da vila de Piragiba seguiram o padrão proposto por Calderón para a fase Aratu, segundo Fernandes (2003) sua morfologia seguiu sendo urnas simples e sem decoração.

Com todos estes sítios escavados, e a análise destes 64 enterramentos todos identificados como primários, com argumentação muito válida para tal, levanta-se então este outro padrão de sepultamento, que já vem sendo utilizado desde as escavações de Calderón, ligados a Tradição Aratu-Sapucaí, desmistificando o estereótipo de sepultamento do tipo primário, como relacionado apenas à Tradição Tupiguarani.

Em nenhuma das passagens das suas obras que estamos usando com fonte de informações está presente a afirmação de serem as urnas usadas para enterramentos secundários. Pelo contrário, existem apenas duas colocações explícitas relativas ao tipo de sepultamento: “[...] grandes igaçabas periformes para enterratórios primários, freqüentes neste Estado.” (CALDERÓN, 1969: 164), e “Trata-se de enterratórios primários em urnas periformes [...]” (CALDERÓN, 1971: 170) [...] (FERNANDES, 2003, p. 42)

Aqui porém, já podemos relativizar então as classificações e tipologias que tem sido uma preocupação rotineira de uma arqueologia clássica. Já levantamos então a possibilidade, com auxílio de muitas pesquisas aqui brevemente apresentadas, do sepultamento primário ser associado de forma direta à Tradição Aratu-Sapucaí, porém vamos além, apesar de toda essa discussão sobre os padrões de sepultamento, ainda não vimos aqui trabalhos capazes de questionar os padrões de urnas, no que diz respeito à suas características decorativas no sentido que pretendo, pois temos algumas inferências e apontamentos (ZANETTINI ARQUEOLOGIA, 2008), mas algo ainda pouco estudado, daí o objetivo desta discussão, de contribuir com uma reflexão, que por enquanto conta com poucas pesquisas, mas que é de grande importância para pensarmos em novas possibilidades de contato.

Como vimos, o padrão de urnas da Tradição Aratu-Sapucaí, sempre foi ligada à urnas lisas, sem decoração pintada ou plástica. Alguns autores (SCHMITZ, 2010; ALVES, 1991) já apontaram algum número pequeno de urnas em sítio Aratu-Sapucaí, com algum tipo de decoração plástica ou pintada, contudo, estas peças eram relacionadas, como no caso da citação abaixo, a alguma fase desse sítio, ou inclusive, como simples intrusão, que deveria portanto ser encarada como uma exceção na arqueologia.

Nas áreas em que predominam outras tradições cerâmicas, a Tupiguarani pode aparecer como intrusão ou exercer influências. Assim, na fase Itaúnas, ES, da tradição Aratu, por influência do Tupiguarani, sobre formas Aratu aparece o Corrugado Simples, o Corrugado Ungulado, o Roletado, o Ungulado, o Inciso, o Ponteado, o Escovado e o Entalhado (PEROTA, 1971, p. 153). A equipe de Arqueologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) escavou um sítio típico, bem preservado, da subtradição Pintada, com diversos grandes vasos corrugados. Na fase Itaci, MG, entre nove sítios da tradição Aratu/Sapucaí, existe um sítio, considerado influência local, em que o vasilhame tipicamente Sapucaí, apresenta alguma presença de Escovado, Acanalado, Engobo branco, Ungulado, Digitado, Entalhado e Corrugado (complicado e espatulado) (DIAS JUNIOR, 1971, p. 139). (SCHMITZ, 2010, p. 22)

Porém, temos um caso que nos traz algumas inquietações, como o caso da urna encontrada em sítio de Tradição Aratu-Sapucaí, no município de Olímpia, mais especificamente no sítio Maranata, contudo, essa urna³⁴ – conforme imagem abaixo –, diferente das associadas a esta Tradição, tinha uma estética relacionada pelas classificações a sítios de Tradição Tupiguarani, sendo essa urna pintada, não somente corrugada como de costume encontrar em alguns sítios Aratu-Sapucaí.

O sítio Maranata tem sido associado à ocupação Aratu devido a sua grande extensão e formas cerâmicas (MARANCA *et alii* 1994). O exame das peças no Museu de História e do Folclore “Maria Olímpia”, no município homônimo, mostra que a coleção resgatada é formada por vasilhas de contorno piriforme, algumas utilizadas como urnas funerárias, vasilhas medianas de contorno simples, tigelas abertas de contorno simples destinadas possivelmente ao consumo de alimentos e bebidas e por fim, uma pequena tigela geminada. A decoração pintada, composta por linhas e pontos vermelhos realizadas com os dedos diretamente sobre a superfície, foi identificada na superfície externa de duas vasilhas piriformes, na superfície interna de uma vasilha também piriforme e na superfície interna de uma tigela aberta. Esse tipo de decoração remete possivelmente para um contexto de interação no qual existiu o fluxo de informações e/ou pessoas entre grupos associados à Tradição Aratu (Jê) e Tradição Tupiguarani (Tupi). ZANETTINI ARQUEOLOGIA, 2008, p. 146)

³⁴ Venho destacar que não temos maiores informações desta urna, como relativo ao seu conteúdo, por exemplo, pois estas informações não consta no relatório final elaborado pela Zanettini Arqueologia.

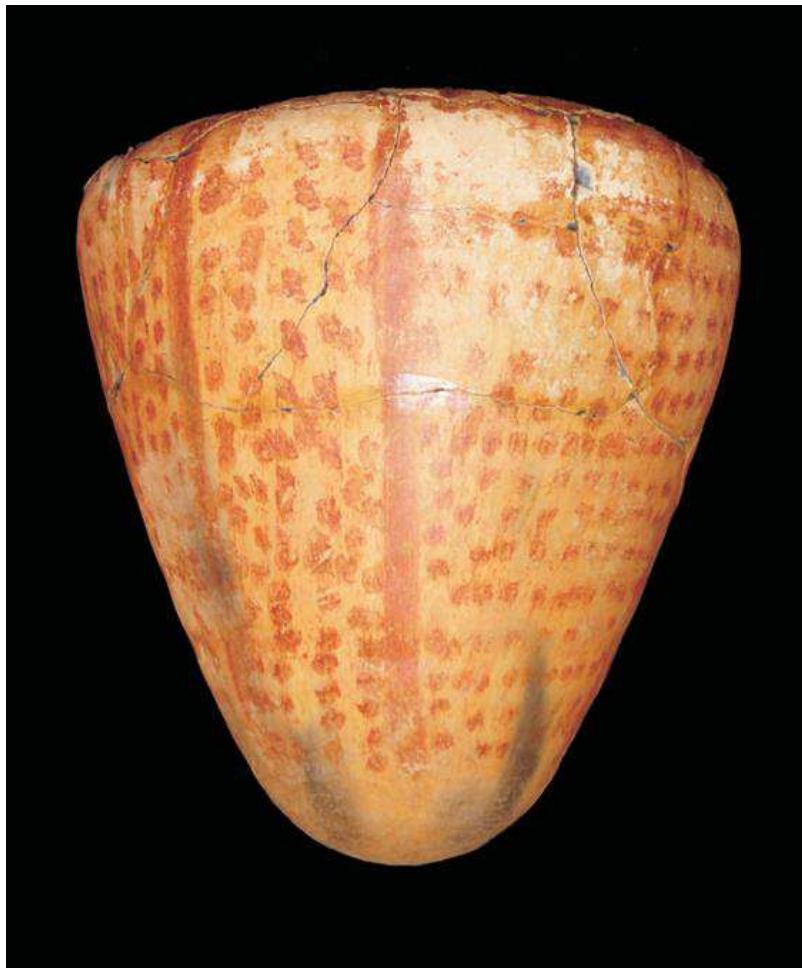


Imagen 7: Urna pintada encontrada em sítio de Tradição Aratu-Sapucaí, em Olímpia – Sítio Maranata. Fonte: ZANETTINI ARQUEOLOGIA Ltda. **Programa de Resgate e Monitoramento Arqueológico na área da Usina Guarani s/a (Usina Cruz Alta – Unidade III)**. Município de Olímpia, Estado de São Paulo. Relatório Final, 2008, p. 31.

Aqui, trabalho neste exercício hipotético de pensar então algumas possibilidades do encontro dessa urna em sítio Aratu-Sapucaí. Esta urna nos permite pensar então em duas hipóteses. Primeira, na possibilidades de sítios multiculturais, locais de intercâmbios e convivências interétnicas; e segunda, volto a uma situação relatada no primeiro capítulo desta dissertação. A segunda hipótese se funda no documento que relata o possível caso de rapto de mulheres e crianças, na guerra contra os Araxá, pois essa situação pode nos fornecer pistas e vestígios para pensar em como talvez estes grupos associados a Tradição Aratu-Sapucaí, em contato com mulheres raptadas de outros grupos, a quem tradicionalmente era dado o trabalho de ceramista, poderiam ter aprendido sobre técnicas e conhecimentos acerca da cultura Guarani, e então terem incorporado novas técnicas, apropriando assim de bens desse mundo exterior, para produção do seu mundo interior, corroborando assim com a argumentação deste trabalho:

a de processo predatório.

A maior contribuição deste estudo consiste em levantar hipóteses sobre a forma de confecção das vasilhas e a divulgação do mapeamento dessas ocorrências no estado de São Paulo, sugerindo o contato entre os Kaiapó e os Tupi-Guarani e no caso do litoral Sudeste/Nordeste entre os ancestrais dos Maxacali, Pataxó e Camacã e os Tupinambá. Os dados aqui apresentados reforçam o fato já amplamente debatido na arqueologia brasileira de que as populações pré-coloniais do Brasil nunca se encontraram em imobilidade histórica, em uma condição de imutabilidade cultural até a chegada dos europeus. A formulação de hipóteses sobre a integração (conflituosa e/ou não) de grupos etnicamente distintos indicam a incorporação de variantes históricas aos processos de formação das comunidades indígenas pré-coloniais – reforçando a ideia de uma abundante riqueza histórica e cultural. (FACCIO et al. 2014, p. 21)

Portanto, acredito que devemos romper essas barreiras classificatórias, e pensarmos adiante, na possibilidade destes sítios não só estarem ligados a uma ou outra Tradição, mas sim a uma e a outra, resultando em sítios multiculturais, em que diferentes grupos puderam estar em contato, e aqui um contato pacífico ou de guerra, mas que mesmo assim, essa convivência ali instaurada pudesse ter resultado em sítios mistos e dinâmicos.

Assim, afirmo estarmos diante de uma região que apresenta questões inquietantes acerca das interações mantidas entre grupos agricultores ceramistas, e essas inquietações não serão resolvidas, necessariamente, com a classificação e padronização de sítios a uma ou outra Tradição arqueológica (ZANETTINI ARQUEOLOGIA, 2008), pois não é uma ou outra Tradição que nos fará refletir acerca da região, mas ao contrário, pensar em uma e outra para podemos entender com mais cuidado e segurança o contexto e a dinâmica cultural desses povos.

Levantado essa hipótese, que nos permite pensar sobre essas dinâmicas e mudanças, algo que nos remete a Sahlins (1990), pois estes indígenas, ao mesmo tempo que permaneciam em suas estruturas, mantendo seus estilos, formas e processos de fabricação cerâmicos, com o contato e os agenciamentos, incorporaram novos elementos, tendo como resultados por exemplo, essas cerâmicas, ainda piriformes, mas pintadas como as remetidas aos Tupi.

Feito isso, podemos pensar então sobre o papel da urna, na medida que vimos por meio de todas as associações apresentadas durante o trabalho as analogias entre caça

e guerra, e por isso, como é possível se passar de um código a outro, no qual vê-se a seguinte equação proposta já no início deste texto: caça: guerra :: fera : inimigo.

Pensar a urna como um novo elemento entremeado nestas associações, nos traz reflexões importantes sobre a função da urna, enquanto cerâmica, como um terceiro código possível nesta equação.

A cerâmica entraria aqui então, como um elemento triádico, um elemento de comunicação e passagem, disponível assim tanto para a predação da caça abatida (recipiente cerâmico), em que há o processo de cozimento, para trazer aquisição de virtudes e bens materiais aos indivíduos; mas estaria da mesma forma para guerra e para o ritual funerário (urna), só que aqui teríamos a predação dos corpos, no qual o inimigo (morto) estaria ali fazendo uma passagem de um estado de cultura para um estado de (sobre)natureza.

Se possível for ilustrar isso de forma didática, acredito que tal equação ficaria da seguinte forma proposta abaixo, no qual, ainda aqui, caça e guerra continuam cumprindo seu papel de análogas nessas relações de contato com a alteridade.

guerra : morte/vida :: predação : urna / caça : morte/vida :: predação : recipiente

Vemos aqui a transformação de códigos nas equações, no qual o sentido continua o mesmo, por se tratar de relações de analogia, no qual a urna cumprindo seu papel de elemento triádico nessas relações, predá tanto o animal, quanto a fera.

O uso do termo fera aqui se remete aos mortos, na medida em que se entende, que eles são, da mesma forma que o inimigo (guerra) e o animal abatido (caça) representações da alteridade, acredito o termo ser apropriado para se pensar essas relações.

Importante destacar que, como vejo este morto do mesmo modo que o inimigo e a fera, há então a mesma necessidade de tratamento com ele, no qual, o morto, pra fazer a passagem pro outro mundo, sem causar adversidades e infortúnios para os vivos, precisa ser domesticado, e para tal, precisa passar por uma processo de predação familiarizante, similar ao que passa portanto a fera e o inimigo.

Desta forma, o morto, até passar por este processo, é inimigo dos vivos, assim, só com estes cuidados de domesticação e restrições a ele atribuídas, é que ele poderá seguir seu caminho para a aldeia dos mortos, e familiarizado, é onde ele deixa então de ser inimigo.

O local do enterramento é algo importante para se pensar este processo, pois como a floresta é o espaço anti-cultural, o espaço destinado à natureza, o fato do morto ser enterrado lá, significa que provavelmente, ele voltou para a natureza, o lugar onde lhe é destinado, no qual a domesticação acontece por meio do ritual funerário. Esta localização fora da aldeia, é algo levantado por algumas etnografias ligadas à povos Jê (VIDAL, 1977; LEA, 2012), no qual é afirmado que os mortos são enterrados em cemitérios fora da aldeia; bem como por urnas encontradas em espaços externos as estruturas habitacionais (ALVES, 1992).

Toda essa reflexão, nos permite pensar então em quem é a verdadeira fera/inimigo para estes grupos dos Jê meridionais? A meu ver, o que caracteriza este termo são essas representações da alteridade, neste caso os mortos, o inimigo, e a fera (caça abatida), que promovem, todos, um mal estar na sociedade, perigosos e temíveis, mas ao mesmo tempo, necessários para o desenvolvimento dos grupos, na medida em que são eles que trazem novos elementos e virtudes para incorporação de bens materiais e simbólicos, fazendo com que assim, essa história, de fato, seja um misto de permanência e mudança, no qual se mantém suas estruturas intrínsecas, porém incorporando novos elementos, culminando assim numa cultura e história que se modificam simultaneamente, num ciclo cada vez mais dinâmico e complexo.

Assim sendo, apresentado todas essas possíveis relações podemos voltar atenção a temas que ainda permaneciam ocultos à realidade vistas a olho nu, mas que com muita minuciosidade e auxílio dos indícios presentes nos documentos podem vir a revelar uma outra faceta deste povo, que “enxergam na absorção de certos indivíduos detentores de forças tremendas o único meio de neutralizá-las, e até mesmo de se beneficiarem delas...” (LÉVI-SRAUSS, 1996, p. 366), já que agora eles podem se apropriar no ato predatório não só de subjetividades, mas de partes objetivadas dessa alteridade que é essencial à reprodução do grupo e parte fundamental do consumo produtivo.

Se então eles carregam essas partes objetivadas dos corpos isto só pode ser explicado por dois prismas, pelas mudanças de ações a partir das relações de contato, no qual se poderia ver novos e diferentes interesses e agenciamentos nestas relações com a alteridade; e/ou analogias entre caça e guerra, porque, como vimos, estes grupos dos Jê

meridionais estão a um meio termo entre os sistemas amazônicos canibais, pela predação das partes de corpo apesar da incorporação não canibal, mas estando bem próximos também dos sistemas que fazem uma predação não de partes objetivadas, mas subjetivadas, havendo uma incorporação ceremonial e política, se distanciando aqui no sentido de que nestes sistemas não se carregam ou incorporam partes objetivadas dos corpos.

Desta forma, podemos pensar, em como este diálogo entre Antropologia, História e Arqueologia, pode ser tão rico, como fundamental, pois graças a ele, pudemos pensar alguns temas importantes na reconstrução da história destes grupos dos Jê Meridionais, criando possibilidades e hipóteses, pautados em argumentos sólidos, que nos permitiram algo relevante para a constante construção da Ciência na academia, que é o fato de se sair de modelos, teorias fixas, e construções criadas, superando e repensando determinadas situações.

Situações de contato com as várias alteridades, que merecem ser estudadas em seus níveis mais amplos, para que se possa assim, e só assim, a meu ver, se atentar aos dinamismos e multiplicidades que ainda estão por ser pensados e revisitados ao longo dos anos de pesquisas que hão de vir, e que pretendo, assim, enriquecer cada vez mais esse cenário ligado à reconstrução de uma história tão obscura, mas que hoje, devido a esse progressivo exercício hipotético, já se encontra, mesmo que parcialmente, mais esclarecedora.

CONCLUSÃO

Isto posto, conclui-se aqui portanto que na guerra e na caça estão em jogo os mesmos processos de predação, no qual a importância do xamanismo e do pensamento mágico-religioso nessas situações pode ser averiguada pela série de associações já apresentadas no desenvolvimento do trabalho. Assim, com todas essas sustentações foi possível entender que a natureza e os inimigos são relacionáveis para o pensamento e, em consequência, para a ação histórica dos grupos Jê meridionais, o que permitiu uma melhor compreensão da lógica de pensamento e de ação nas guerras empreendidas na região nos séculos XVIII e XIX, e da atuação do pensamento simbólico na atualização histórica das ações durante o contato.

Todos estes diálogos estabelecidos no caminhar deste trabalho atuaram na tentativa – que pretendo ter cumprido - da desmistificação, ao menos que parcial, da historiografia local, amplificando a voz destes indígenas que antes foram calados pelos discursos oficiais - que sempre fez repercutir a cultura e os grupos Jê meridionais como bárbaros e selvagens - e os mostrando agora como agentes conscientes e ativos da história, apresentando a guerra sob um novo olhar, um olhar para além do âmbito da batalha, como uma dentre as várias modalidades possíveis de contato e relação dos grupos Jê meridionais com o mundo exterior.

Com isso, percebemos que o sistema classificatório Jê meridional entende por comparação, que o mundo da natureza e o mundo dos outros povos estão numa relação análoga. Animais e outros povos seriam inimigos, porém detentores de certos poderes e bens apropriados na caça e na guerra para a própria produção da máquina social. E dentro desse vasto escopo sociocosmológico, nas guerras históricas os grupos Jê meridionais atualizaram e reproduziram as suas estruturas culturais tradicionais de representação e ação (SAHLINS, 1990); e por meio da predação do mundo exterior, tal como na caça, continuaram a engendar a produção do seu mundo interior, criando guerreiros belos, fortes e bravos.

Nesse sentido, assim como no tempo mítico, as danças, nomes e objetos dos outros seres que povoam seu universo foram, literalmente, apropriados, incorporados e domesticados para a produção de sua própria máquina social; no tempo histórico objetos exóticos, plantas e bravura foram apropriados dos não-índios com a mesma finalidade.

Aqui é essencial destacar não só as relações visíveis, como também as invisíveis com o mundo dos espíritos - o mundo normalmente invisível -, e isto só reforça a

ambivalência que envolve o xamã, pois simultaneamente ele pode ser dominado pelos espíritos ou pode dominá-los, ou seja, são dois corpos que muitas vezes se confundem. Uma vez que, como já explicado no transcorrer da pesquisa, o xamã se envolve numa relação intensa e dialética com este mundo exterior, que na maioria das vezes ele se apropria do animal/inimigo, porém sempre correndo riscos e perigos de também ser apropriados por estes, se tornando assim inimigo de seu próprio povo.

Como um agente único destes povos, o xamã, consegue enxergar o que não é visível a todos os homens, como afirma Carlos Fausto: “Só o olhar microscópico é capaz de perceber detalhes e pequenas transformações, de ver a diferença naquilo que surge idêntico para a visão panorâmica, e localizar inimigos jamais é uma tarefa fácil [...]” (FAUSTO, 2001, p. 277), ele ainda tem uma atribuição muito importante a ser destacada, a capacidade por excelência de manipular doenças, devido ao alto grau de conhecimento das ervas e raízes medicinais (*cutépidjómary*).

O xamanismo se realiza e se legitima, portanto, quando espíritos e outros seres não só partilham o mesmo universo, mas interagem e interferem continuadamente uns com os outros, a um ponto tal que se possa afirmar que a verdadeira estrutura, no sentido lévi-straussiano, do universo é esta relação (BRUNELLI, 1996, p. 238), tendo como principais características a capacidade de se transformar em seus animais protetores (xerimbabos), suas relevantes artes mágicas da cura e a preservação da tradição e do equilíbrio psíquico e físico da comunidade.

Podemos entender ainda neste diálogo que o xamã possui um papel social positivo, formando parte de um padrão lógico de representações dentro de uma determinada cultura, no qual sua liderança nos rituais coletivos públicos é essencial à visão cosmológica do mundo.

Com a probabilidade até este momento deste grupo colocar em prática o consumo de partes objetivadas do outro, não em seus termos e utilidades alimentares, mas em termos rituais e mágicos, acredito que a analogia proposta entre caça e guerra, e consequentemente fera e inimigo, se cumpre em seus termos finais e literais, onde o processo de predação, iguala ali tanto o animal, quanto o inimigo, fazendo com que o consumo produtivo se cumpra com efetividade.

A própria “[...] ideia de que o homicídio é uma forma de antropofagia pela ingestão de certos constituintes imateriais e/ou do sangue da vítima [...].” (FAUSTO, 2001, p. 311) já confirma essa assertiva, sem que de fato este grupo seja verdadeiramente considerado predadores de humanos e corpos.

E o fato de se pensar a urna então como um novo elemento nestas associações, um elemento de comunicação e passagem, que como já discutido no capítulo anterior, é disponível assim tanto para a predação da caça abatida (cerâmica), para trazer aquisição de virtudes e bens materiais aos indivíduos, como para guerra e para o ritual funerário (urna), no qual há a predação dos corpos, no qual o inimigo (morto) faria sua passagem de um estado de cultura para um estado de (sobre)natureza.

Sendo importante ressaltar que, desta forma, tanto a guerra, quanto a caça estão para morte e vida, no qual a morte da caça, significa vida dos caçadores e a morte do inimigo, significa a vida do guerreiro, e ainda podemos afirmar neste sentido que a cerâmica transforma a morte da caça em vida dos caçadores e a urna cerâmica e ritual transforma a morte do parente (antes amigo agora fera) na vida no pós mortem (apaziguar a fera e transformado no outro).

Assim, todos esses jogos de interações, associações, predações e apropriações do mundo exterior tanto da natureza, quanto do inimigo, parece indicativa de que este processo é um elemento essencial de sua economia simbólica, em que a alteridade que é produzida pela guerra e pela caça, ou que produz a guerra e a caça é sempre uma alteridade perigosa - já que "Tanto perigos como bônus podem vir dos mortos" (FRAZER, 1982, p. 92) - mas que é fundamental à reprodução e perpetuação do grupo como sociedade social e cultural.

Isto posto, ressalto uma vez mais, que este trabalho é fruto de um exercício interpretativo e hipotético, e que desta forma, não há nenhuma presunção de ser definitivo e acabado. Pelo contrário, meu objetivo aqui como pesquisadora é iluminar as reflexões para que em pesquisas futuras possa pessoalmente percorrer novos caminhos, e lançar luzes para que cada vez mais novos colegas se interessem pela temática, auxiliando assim no diálogo entre Antropologia, História e Arqueologia, que são essenciais para reconstrução da história indígena da região.

REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS

FONTES MANUSCRITAS

CARTA do [governador e capitão-general de Goiás], João Manuel de Melo, ao rei [D. José], sobre os índios da capitania de Goiás [Acroás, Xacriabás e Caiapós]; a causa da sublevação da aldeia do Duro; a necessidade de se franquear a região dos rios Claro e Pilões à mineração devido à decadência das minas antigas, e acerca de se levantar uma força em Vila Boa para a boa administração da justiça. 1760, Maio, 29. AHU_ACL CU_008, Cx.17, D.983.

CARTA dos oficiais da Câmara de Vila Boa, ao rei [D. José], expondo as atrocidades cometidas pelos índios Caiapós e insistindo na guerra ofensiva como único meio de repressão. 1757, Junho, 11. AHU_ACL CU_008, Cx.14, D.856.

CARTA dos oficiais da Câmara de Vila Boa, ao rei [D. José], expondo as atrocidades cometidas pelos índios Caiapós e insistindo na guerra ofensiva como único meio de repressão. 1757, Junho, 11. AHU_ACL CU_008, Cx.14, D.856.

CARTA de d. Marcos de Noronha ao rei São José [...]. Vila Boa. 1751, Janeiro, 24. AHU – ACL CU -008, cx. 6, doc. 465.

CARTA do superintendente-geral das Minas de Goiás, Gregório Dias da Silva ao rei [D. João V], sobre as hostilidades dos índios Caiapós nos descobertos de Pilões e Tocantins; a reação dos seus moradores, acerca da bandeira armada para afugentar os ditos índios e solicitando ordens para lhes fazer guerra. 1735, Setembro, 2. AHU_ACL CU_008, Cx.1, D.17.

CARTA dos oficiais da Câmara de Vila Boa, ao rei [D. José], expondo as atrocidades cometidas pelos índios Caiapós e insistindo na guerra ofensiva como único meio de repressão. 1757, Junho, 11. AHU_ACL CU_008, Cx.14, D.856.

CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei [D. José], sobre a carta do [governador e capitão-general de Goiás], conde de São Miguel, [D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora], acerca dos insultos dos índios Caiapós ao guarda-mor de Goiás, Baltazar de Godói Bueno e Gusmão; o seu procedimento a este respeito; a expedição que organizou aos sertões do norte da capitania; os índios conduzidos por esta expedição e a necessidade de se formar uma nova aldeia. 1758, Setembro, 23. AHU_ACL CU_008, Cx.15, D.907.

CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. José, sobre a carta do governador e capitão-general de Goiás, [conde dos Arcos], D. Marcos de Noronha, acerca do requerimento do coronel António Pires de Campos, defensor do caminho que vai de São Paulo a Goiás, contra os índios Caiapós, solicitando ajuda de custo para remediar a sua vexação e despesas que têm feito com os índios Bororós. 1750, Novembro, 14. AHU_ACL CU_008, Cx.6, D.456.

OFÍCIO do governador de Goias Luiz da Cunha Menezes ao secretário de Estado (...). Vila Boa, 12/06/1781. Arquivo Histórico Ultramarino – Centro de Memória Digital da UnB, código: AHU – ACL – CU, cx. 32 – doc. 2015. Apud Mano, 2015^a, 538.

OFÍCIO do ouvidor-geral de Goiás, António da Cunha Sotomaior, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real], sobre o levante de duas aldeias indígenas na capitania de Goiás e o estrago que nela tem feito os índios Caiapós. 1757, Outubro, 8. AHU_ACL CU_008, Cx.14, D.867

PROVISÃO (cópia) do rei D. José, ao [governador e capitão-general de Goiás], conde de São Miguel, [D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora], determinando que se estude a melhor maneira de se conseguir a redução pacífica dos índios Acroás e Caiapós, e em não conseguindo, se existe justa causa para lhes fazer guerra. 1756, Março, 11. AHU_ACL CU_008, Cx.13 D.780.

PROVISÃO (cópia) do rei D. José, ao [governador e capitão-general de Goiás], conde de São Miguel, [D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora], determinando que se estude a melhor maneira de se conseguir a redução pacífica dos índios Acroás e Caiapós, e em não conseguindo, se existe justa causa para lhes fazer guerra. 1756, Março, 11. AHU_ACL CU_008, Cx.13 D.780.

FONTES IMPRESSAS

Jornais

O Universal, Ouro Preto, 14 de nov. de 1827, número 53, p. 4.

Documentos primários impressos ou transcritos

CAMPOS, Antonio Pires de. Breve notícia que dá o capitão Antonio Pires de Campos do gentio bárbaro que há na derrota das minas de Cuiabá (...) 1723, Maio, 20. In: TAUNAY, Afonso d'E.(Org). **Relatos sertanistas**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1976, p.181-182. p.181-200.

D.I. – **Documentos Interessantes para A História e Costumes de São Paulo**, vol. 22. (1913) Publicação Oficial do Arquivo Público do Estado de São Paulo. Tipografia Cardozo Filho, 3^a edição

FONTES ICONOGRÁFICAS

Mapas

VASCONCELOS, Eduardo Alves. **Investigando a hipótese Cayapó do Sul-Panará**. Universidade de Campinas. Tese (Doutorado) 291p, 2013, p. 34.

MORI, Robert. **Os aldeamentos indígenas no Caminho dos Goiases: guerra e**

etnogênese no sertão do Gentio Cayapó (Sertão da Farinha Podre) séculos XVIII e XIX. 2015. 232 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2015, p. 78.

MEDEIROS, João Cabral. **Cultura material lítica e cerâmica das populações pré-coloniais dos Sítios Inhazinha e Rodrigues Furtado, município de Perdizes/MG: estudo das cadeias operatórias.** Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, 2007, p. 11

Imagens

BERTRAN, Paulo; FAQUINI, Rui. **Cidade de Goiás: Patrimônio da Humanidade: origens.** Brasília: Ed. Verano; São Paulo: Takano, 2002, p. 135. (Em destaque o “Sertão do Gentio Cayapó”) apud Mori, 2015, p. 16.

DEBRET, Jean-Baptiste. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil.** Tomo 1, vol. 1, 6a ed. São Paulo: Martins, Brasília: INL, 1975, p.30.

FACCIO; COSTA; LUZ; BARROCÁ; MATHEUS. **Vasilhas duplas Aratu (macro-jê) em Sítio Tupi-Guarani: Evidência De Contato?.** Revista Ágora. Vitória, n. 20, p. 6-23, 2014, p. 10/4.

PROUS, Andre. **Arqueologia brasileira.** Brasília, DF: Editora. Universidade de Brasília, 1992, p. 348/92.

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, p. 31

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGNOLIN, A. **O apetite da Antropologia.** O sabor antropofágico do saber antropológico: Alteridade e identidade no caso tupinambá. Tese (doutorado em sociologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, 1998.

AMANTINO, M.S. **O mundo das feras:** os moradores do sertão oeste de Minas Gerais - século XVIII. Rio de Janeiro: UFRJ, Tese de doutorado. 2001.

ATAÍDES, J. M. **Documenta indígena do Brasil Central.** Ed. UCG, Goiânia-GO, 2001.

BRUNELLI, Gilio. **"Do xamanismo aos xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente",** in J. Langdon (ed.), Xamanismo no Brasil: novas perspectivas, Florianópolis, UFSC, 1996.

CAIUBY NOVAES, Sylvia. **Funerais entre os Bororo:** imagens da refiguração do mundo. *Rev. Antropol.*[online]. 2006, vol.49, n.1, pp.283-315. ISSN 0034 7701. <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012006000100009>.

CAMPOS, Antonio Pires de. 1862. **Breve noticia que dá o capitão Antonio Pires de Campos do gentio barbaro que ha na derrota da viagem das minas do Cuyabá e seu reconcavo.** Revista Trimensal do Instituto Historico Geographic e Ethnographico do Brasil, tomo XXV, 3º. Trimestre, p. 437-449. Rio de Janeiro: Typ. de D. Luiz dos Santos.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Vingança e temporalidade: os Tupinambá.** Journal de lasociétédesaméricanistes. LXXI, MuséeL'Homme, Paris, 1985. p. 191 – 208.

CARVALHO, Silvia M. S. A morte heróica do guerreiro. In: **Rituais indígenas brasileiros**, São Paulo: CPA, 1999, p.7-15.

CISNEIROS D. **Práticas funerárias na pré-historia do Nordeste do Brasil: uma apresentação Metodológica.** Clio, Arqueológica 20: 171–207, 2006.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência:** pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

DEBRET, Jean-Baptiste. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil.** Tomo 1, vol. 1, 6a ed. São Paulo: Martins, Brasília:INL, 1975

D.I. – **Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo**, vols. 3 e 22. Publicação oficial do Arquivo Público do Estado de São Paulo. Tipografia Cardozo Filho, 3ª edição, 1913.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa.** Tradução de Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.

ETCHEVARNE, Carlos. **O sítio de tradição Aratu de Água Vermelha, Reserva Indígena Caramuru Paraguaçu, e suas implicações arqueológicas e etno-políticas.** Cadernos de Arte e Antropologia, Vol. 1, No 1 | -1, 53-57, 2012.

EVANS-PRITCHARD, E.E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande.** Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FACCIO; COSTA; LUZ; BARROCÁ; MATHEUS. **Vasilhas duplas Aratu (macro-jê) em Sítio Tupi-Guarani: Evidência De Contato?.** Revista Ágora. Vitória, n. 20, 2014, p. 6-23.

FAGUNDES, M.; SILVA, L. A. da; CORDEIRO, I. M. S.; BANDEIRA, A. M. **Conjuntos líticos de horticultores ceramistas associados à Tradição Aratu-Sapucaí: estudo de caso dos Sítios Mato Seco e Canoas, médio Vale do São Francisco, Minas Gerais.** Revista Tarairiú, v. 1, p. 7-40, 2015.

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

FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade tupinambá.** São Paulo: EDUSP, 2a. edição, 1970.

FERNANDES, L. A. **Tafonomia comparada em urnas Aratu (Piragiba e São Félix do Coribe, Bahia).** Canindé (MAC/UFS), v. q, p. 291-310, 2002.

FERNANDES, L. A. **Os sepultamentos do Sítio Aratu de Piragiba – BA.** Salvador: FFCH/UFBA, (Dissertação de Mestrado) 2003.

FRAZER, J. **The Golden Bough: A Study in Magic and Religion.** London: Macmillan, 1980.

FRAZER, Sir James George. **O Ramo de Ouro.** Editora Guanabara, Rio de Janeiro, 1982.

GINZBURG, C. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história.** São Paulo: Cia das Letras, 1989.

GIRALDIN, Odair. **Cayapó e Panará – luta e sobrevivência de um povo Jê do Brasil central.** Campinas: UNICAMP, 1997.

GIRALDIN, Odair. **Fazendo Guerra; Criando Imagens; Estabelecendo Identidades. A ocupação do centro-oeste e os conflitos com os Kayapó no século XVIII.** História Revista, 6 (1): 55 - 74, jan. jun. 2001.

GIRALDIN, Odair. **A morte, o morrer e o morto entre os Timbira.** Trabalho apresentado na 28 Reunião Brasileira de Antropologia, São Paulo, 2012.

GORDON, Cesar. **Economia selvagem – ritual e mercadoria entre os Xikrin – Mebêngôkre.** São Paulo: ed. da UNESP/ Instituto sócio ambiental, 2006.

LANGDON, E. Jean. **Introdução: Xamanismo – velhas e novas perspectivas.** In: Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas. (E. Jean Matteson Langdon, orga). Florianópolis, Editora UFSC, 1996. p. 9-39.

LEA, Vanessa R. **Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mebengokre (Kayapó) do Brasil Central /** Vanessa R. Lea. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Guerra e comércio entre os índios da América do sul.** In: SCHADEN, Egon (org) Leituras de etnologia brasileira. São Paulo: Nacional, 1976. p. 325-339

_____ **O pensamento selvagem.** Campinas, SP: Papirus, 1989.

_____ **Totemismo hoje.** Petrópolis: Vozes, 1975.

_____ **Tristes Trópicos.** Trad. Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____ **Antropologia Estrutural.** Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LUKESCH, Anton. **Mito e vida dos índios Cayapós.** São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1976.

MACHADO, Maria Clara Tomaz. **Na rota de (des)fortuna: a mineração tardia do diamante no sertão das Minas Gerais.** In: História: narrativas plurais, múltiplas linguagens / Heloisa Helena Pacheco Cardoso, Maria Clara Tomaz Machado, org. Uberlândia, EDUFU, 2005.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Uma teoria Científica da Cultura.** São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MANO, Marcel. **A Cerâmica E Os Rituais Funerários: Xamanismo, Antropofagia E Guerra Entre Os Tupi-Guarani.** INTERAÇÕES - Cultura e Comunidade, Belo Horizonte, v. 4, n. 5, p. 111-128, 2009. ISSN 1983-2478. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/6690>>. Acesso em: 25 Mar. 2016.

MANO, Marcel. **Metáforas Históricas e Realidades Etnográficas: A construção de uma história do contato Kayapó no Triângulo Mineiro.** Caderno de Pesquisa CDHIS, v. 23, n.2. Uberlândia jul – dez. 2010. p. 325 – 347.

MANO, Marcel. **Contato, guerra e paz: problemas de tempo, mito e história.** Trabalho & Política, ano 29, n. 34, p. 193 – 212, UFPB - João Pessoa, jan. - jun 2011.

MANO, Marcel. **Índios e negros nos sertões das minas: Contatos e identidades.** Varia hist. [online]. 2015a, vol.31, n.56, pp.511-546. ISSN 1982-4343. <http://dx.doi.org/10.1590/0104-87752015000200009>.

MANO, Marcel. **ITINERÁRIOS E ENCONTROS CULTURAIS: Índios e Negros na História do Contato dos Kayapó Meridionais – séculos XVIII e XIX.** Relatório final de pesquisa. Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico –

CNPq. Edital MCTI/CNPq 14.2012. Demanda Universal. Processo 477230/2012.1. APQ. Relatório Final. Uberlândia, 2015b.

MARTINI, Daniel Moretto. **Na Trilha dos Bororo: Um Histórico das Relações com os Paulistas.** Anais do I Encontro de Pesquisa de Graduação em História. Campinas: Unicamp, 2008.

MATTOS, Izabel Missagia de. **O litígio dos Kayapó no Sertão da Farinha Podre (1847-1880).** Dimensões, vol. 18, 2006. p. 139-148.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: **Sociologia e Antropologia**, v. 1. São Paulo: E.P.U./EDUSP, 1974. p. 37-172.

MAUSS, Marcel. **Dom, contrato e troca.** In: Ensaios de Sociologia. São Paulo, Perspectivas, 2 ed, 1999.

MEDEIROS, João Cabral. **Cultura material lítica e cerâmica das populações pré-coloniais dos Sítios Inhazinha e Rodrigues Furtado, município de Perdizes/MG: estudo das cadeias operatórias.** Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, 2007.

MORI, Robert. **Os aldeamentos indígenas no Caminho dos Goiases:** guerra e etnogênese no sertão do Gentio Cayapó (Sertão da Farinha Podre) séculos XVIII e XIX. 2015. 232 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2015.

OLIVEIRA, Ricardo Batista de. **Índios Incorrigíveis ou Vassalos D'El Rei? Sociabilidade Interétnica no Sertão da Farinha Podre e Áreas Subjacentes (1750-1850).** Tese (Doutorado), UFU: Programa de Pós-Graduação em História, Uberlândia, MG, 2016.

PINAGÉ, Paulo. **Caiapó Metutire: os guerreiros pintados de negro/** texto / text Paulo Pinagé; fotos/ fotos Vito D'Alessio; [tradução e revisão inglês/ translationsandEnglishrevision Dorothy Jansson Moretti]. São Paulo: Dialetos Latin American Documentary, 2003.

PONTES, Hildebrando. **História de Uberaba e a Civilização no Brasil Central. 2. ed. Uberaba, MG.** Academia de Letras do Triângulo Mineiro, 1978.

PROUS, Andre. **Arqueologia brasileira.** Brasília, DF: Editora. Universidade de Brasília, 1992.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. **Tabu.** In: Estrutura e Função na Sociedade Primitiva, Petrópolis: Editora Vozes, 1973.

RODRIGUES, Álvaro Almeida. **Por uma etnohistória do Triângulo Mineiro: contato e Guerra, o Kayapó e não-índio no século XIX.** Monografia de Bacharelado em Ciências Sociais – Instituto de Ciências Sociais – Universidade Federal de Uberlândia, UFU, 2011..

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história.** Rio de Janeiro: Zahar editores, 1990.

SCHMITZ, Pedro Ignácio. **A decoração plástica na Cerâmica da tradição Tupiguarani.** In: Elementos decorativos / André Prous e Tania Andrade Lima. – Belo Horizonte: Superintendência do Iphan em Minas Gerais, 2010. 244 p. (Os ceramistas Tupiguarani; 2).

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Marshall Sahlins ou por uma Antropologia estrutural e histórica.** In Cadernos de Campo, nº.9, pp.125-133, 2001. São Paulo: PPGAS/USP. Disponível em:<<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/viewFile/53108/57170>>. Acesso em: 03 jul 2015.

SILVA, S.F.S.M. **Terminologias e classificações usadas para descrever sepultamentos humanos: exemplos e sugestões.** Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 15-16: 113-138, 2005-2006.

SILVA, Cláudio Scarparo. **História Indígena, Arqueológico E Patrimônio Cultural - Triângulo Mineiro - MG.** Monografia de Bacharelado em História - Universidade Federal de Uberlândia, UFU. Ituiutaba, 2015a.

SILVA, Juçara Pereira da. **Análise da paisagem cultural do Sítio Arqueológico Turvo V-B.** Presidente Prudente: [s.n], 2015b.

TAYLOR, E. **Primitive Culture.** London: John Murray, 1871.

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

TURNER, Terence. **Da cosmologia à ideologia: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó.** In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.). Amazônia: etnologia e história indígena. Núcleo de História Indígena e do Indigenismo. SP, 1993.p. 43-66.

VASCONCELOS, Eduardo Alves. **Investigando a hipótese Cayapó do Sul-Panará.** Universidade de Campinas. Tese (Doutorado) 291p, 2013.

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

VIERTLER, R. B. **A refeição das almas: uma interpretação etnológica do funeral dos índios bororo – Mato Grosso.** São Paulo: Hucitec; Universidade de São Paulo, 1991.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem.** São Paulo: Cosac Naify, 2002.

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.

