

LILIANE BRUM RIBEIRO

***LIMPANDO OSSOS E EXPULSANDO MORTOS*: ESTUDO
COMPARATIVO DE RITUAIS FUNERÁRIOS EM CULTURAS INDÍGENAS
BRASILEIRAS ATRAVÉS DE UMA REVISÃO BIBLIOGRÁFICA**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, curso de Pós-Graduação em Antropologia Social, Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina.

Orientador: Prof. Dr. Oscar Calávia Sáez
Co-orientadora: Prof^a. Dra. Maria Dulce Gaspar

FLORIANÓPOLIS
2002

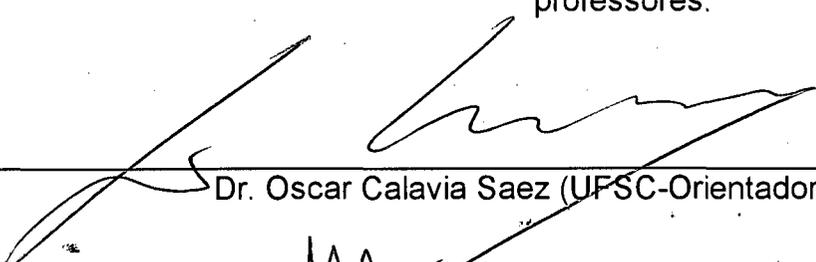
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

“LIMPANDO OSSOS E EXPULSANDO MORTOS: ESTUDO COMPARATIVO DE RITUAIS FUNERÁRIOS EM CULTURAS INDÍGENAS BRASILEIRAS ATRAVÉS DE UMA REVISÃO BIBLIOGRÁFICA”

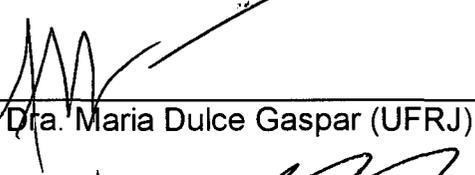
LILIANE BRUM RIBEIRO

Orientador: Dr. Oscar Calavia Saez

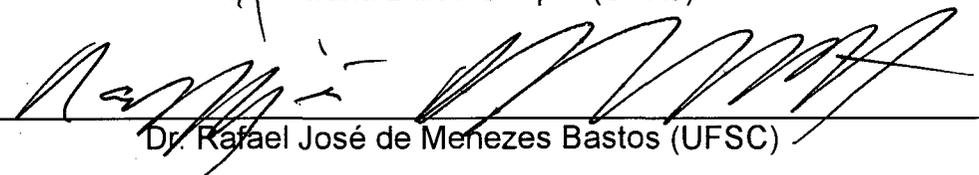
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores:



Dr. Oscar Calavia Saez (UFSC-Orientador)



Dra. Maria Dulce Gaspar (UFRJ)



Dr. Rafael José de Menezes Bastos (UFSC)

Florianópolis, 27 de fevereiro de 2002.

Agradecimentos

Agradecer, neste momento, significa pensar em muitas pessoas, acontecimentos e circunstâncias passadas e presentes.

O primeiro agradecimento que preciso fazer é à vida, esta coisa tão rápida e fugaz, mas tão intensa, algo que meus pais não experimentaram em longevidade, mas seguramente o fizeram em intensidade. Hoje as suas presenças são *outras* e *contínuas* em minha vida e a eles dedico este trabalho.

Assim que comecei a redigir a dissertação, me dei conta de que não o estava fazendo sozinha: além dos motivos *místicos*, muitos são também os motivos concretos. Há poucos anos atrás, quando *olhei* a antropologia e me encantei por ela, duas pessoas estavam a meu lado e foram fundamentais: Ivete Keil, professora na UNISINOS e Pedro Inácio Schimitz, diretor do Instituto Anchieta de Pesquisas. O tempo passou e deixou ótimas e inesquecíveis marcas.

Outras pessoas ainda estiveram a meu lado neste percurso, e também me fizeram sentir a força de seu apoio, de sua amizade. Por isso aqui ficam meu agradecimento e meu carinho:

A Oscar Calávia Sáez, que me orientou com paciência e muita disponibilidade, ajudando sempre a objetivar o trabalho, e à MaDu Gaspar, que co-orientou a pesquisa e guiou-me na busca de uma relação mais íntima com a arqueologia. Seguramente muito do que aqui é dito nasceu de nossas conversas mais - ou menos - informais, de sugestões de textos, discussões, enfim, de *viagens* e *momentos* que se ‘perpetuaram’ nas palavras, gestos, nas possibilidades e impossibilidades encontradas nesse percurso, mas sobretudo na redação final do texto.

Às professoras e professores do PPGAS e, particularmente à Sônia Maluf e Ilka Boaventura Leite, com quem tive diretamente a oportunidade de discutir o trabalho. A última, por ter orientado a elaboração de meu Projeto de Pesquisa nas aulas de *Métodos e Técnicas de Pesquisas*; à primeira, porque – entre tantas outras coisas – ministrou a disciplina de *Redação da Dissertação* na qual, efetivamente, com os colegas da disciplina, mergulhou conosco em nossas dissertações. Ainda a Jean Langdon e Aldo Litaiff, pelas valiosas contribuições durante a banca de qualificação.

À CAPES e ao CNPq, que financiaram esta pesquisa. Ao PPGAS, ao Luis Carlos e à Fátima, que quebraram ‘tantos galhos’...

Aos vários etnólogos e arqueólogos com quem ‘cruzei’ neste período e que, de uma forma ou de outra, contribuíram para a realização do trabalho, disponibilizando dados e informações, particularmente a Louis Fourline, Patrícia de Mendonça Rodrigues, Ivone Girardi, Sabinne Eggers, e tantos outros que não cito mas que certamente recordo. Também a todos aqueles que, através de seus textos, possibilitaram a realização deste trabalho.

Aos colegas e aos mais que colegas, mas sobretudo amigos e amigas que entram em muitas entrelinhas do texto, pois se encontram ‘suspensos’ entre a minha vida pessoal e acadêmica.

Enfim, à minha família, que foi fundamental neste processo, e a todos que embarcaram comigo nessa viagem.

“Certo dia, disse à sua mulher que havia sonhado com o pai, morto havia muito tempo, e que o velho o chamara para junto dele.

- *Eu vou* – disse ele a Xiyra. Deitou-se na rede e, em vez de dormir, se fez morrer. Este é um talento índio extraordinário, registrado mais de uma vez. Xiyra, sem o marido e o filho, algum tempo depois morreu também, de uma doença que os índios não sabem qual foi.”

(Darcy Ribeiro 1996, sobre os Urubu-Kaapor em **Diários Índios**).

SUMÁRIO

Lista de Ilustrações.....	ix
Resumo.....	x
Abstract.....	xi
Introdução.....	1

PARTE I

Capítulo 1 – O *TEMA*

1.1 As pesquisas sobre o Ritual Funerário na Etnologia Brasileira – Breve Revisão Bibliográfica.....	8
1.2 As três fontes da pesquisa: arqueológicas, históricas e etnográficas.....	17
1.3 A importância da Cultura Material na pesquisa sobre Rituais Funerários.....	22
1.4 A composição da tabela de dados.....	33

Capítulo 2 – O *TEMA* EM UMA PERSPECTIVA COMPARATIVA

2.1 A busca por um <i>padrão</i> : oposição de significados em algumas expressões dos Rituais Funerários.....	39
2.1.a Enterramentos <i>Simples</i> e <i>Duplos</i>	41
2.1.b Enterramentos no <i>Centro</i> ou na <i>Periferia</i>	49
2.1.c As relações de <i>continuidade</i> e de <i>ruptura</i> com os mortos.....	56
2.1.d O Além <i>Paradisiaco</i> e o Além <i>Utópico</i>	66
2.1.e A presença (ausente) dos mortos: <i>espíritos</i> ou <i>ossos</i>	77
2.2 Breves considerações.....	87

Capítulo 3 - DIMENSÃO HISTÓRICA DOS RITUAIS FUNERÁRIOS

3.1 Dos vários sentidos possíveis da história.....	91
3.2 As mudanças através de um tempo <i>fenomenológico</i> e um tempo <i>estrutural</i>	96

PARTE II

Capítulo 4 - O DIÁLOGO CONTEMPORÂNEO ENTRE ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA

4.1 A visão da <i>Nova Arqueologia</i> e a Etno-História.....	106
4.2 Algumas reflexões sobre os dados etnográficos e pesquisas arqueológicas.....	112
4.3 As pesquisas sobre Sambaquis: traçando paralelos entre os dados etnográficos e um enterramento sambaquieiro em Santa Catarina.....	119
Considerações finais.....	131
Referências Bibliográficas.....	138

Lista de Ilustrações

Mapa	1- Localização dos grupos citados no texto.....	p. 6
Organog.	1- Troncos linguísticos Macro-Jê e Tupi.....	p. 7
Figura	1- Apresentação do Software QSR-Nudist.....	p. 37
Figura	2- Apresentação do software QSR-Nudist.....	p. 37
Figura	3- QSR-Nudist: as três chaves de análise do texto.....	p. 37
Figura	4- QSR-Nudist: Chave <i>etnonimica</i> (em gráfico).....	p. 38
Figura	5- QSR-Nudist: Chaves <i>descritiva</i> e <i>interpretativa</i> (em gráfico).....	p. 38
Figura	6- Fotografia: morto em posição fetal- Sambaqui Jab. II.....	p. 121
Figura	7- Fotografia: enterramento Sambaqui Jab. II.....	p. 121
Tabela	1- Enterramentos <i>Simples</i> e <i>Duplos</i>	p. 48
Tabela	2- Enterramentos <i>Centro</i> e <i>Periferia</i> (Tupi).....	p. 51
Tabela	3- Enterramentos <i>Centro</i> e <i>Periferia</i> (Macro-Jê).....	p. 52
Tabela	4- Além <i>Paradisiaco</i> e Além <i>Utópico</i>	p. 76
Tabela	5- Forma de sepulturas entre grupos presentes no Sul do Brasil.....	p. 125

Resumo

Este trabalho é um estudo comparativo de rituais funerários de grupos Jê e Tupi. Realizado a partir de uma revisão bibliográfica - onde textos etnográficos, arqueológicos e históricos permitiram uma aproximação entre diferentes rituais funerários - a variedade de fontes é uma de suas características. Com o auxílio de um software de análises qualitativas, o QSR Nudist, estes elementos foram sistematizados, permitindo encontrar entre suas “aparentes desordens”, *padrões funerários* que operam sob oposições analíticas significativas. Conceitos como *mudança, tempo e história* são centrais para entender o tipo de análise subjacente a todo o trabalho, onde temporalidades diferentes se encontram, a partir da aproximação de enterramentos históricos e pré-históricos, estes últimos conhecidos a partir de dados arqueológicos. Mantendo as especificidades e complexidades culturais inerentes não somente a tradições, mas a sociedades específicas, é no conjunto dos rituais funerários Tupi e Jê que a presente pesquisa encontra sua legitimidade, sugerindo contrastes sistemáticos nos padrões de sepultamento e concepções escatológicas dessas duas grande tradições culturais.

Abstract

This thesis reports on a comparative study of the Jê and Tupi groups mortuary rites. Having been accomplished through a review of literature – where ethnographic, archeological and historical texts allowed for drawing together different mortuary rites –, one of its main characteristics is a great variety of sources. QSR Nudist, a software designed to help with the qualitative analysis of data, has been employed to sort out the elements collected from those sources, which made it possible for me to find out, among their “apparent mess”, the *mortuary patterns* that operate under significant analytical oppositions. *Change, time, and history* are key notions to understanding the kind of analysis underlying the study as a whole, in which drawing together historical and pre-historical funerals – these latter obtained from archeological data – make different temporalities meet. Keeping the cultural specificities and complexities inherent not only to traditions but to particular societies, the present research finds its legitimacy in the set of Jê and Tupi mortuary rites and points towards systematic contrasts of funerary patterns and eschatological conceptions between these two great cultural traditions.

Introdução

Durante o período em que desenvolvi esta pesquisa, inúmeras vezes encontrei-me diante da pergunta: “mas por que uma pesquisa sobre morte”? A concepção weberiana da ligação entre o tema e o pesquisador foi algo que gerou muitas observações, e enquanto alguns tinham coragem de perguntar-me, outros nem ousavam fazê-lo. Mesmo havendo várias e possíveis respostas subjetivas, existe uma bem objetiva: a pesquisa me foi proposta por arqueólogos que pesquisam um sítio arqueológico em Laguna: o sambaqui Jaboticabeira II. O projeto, intitulado “*Padrão de assentamento e formação de sambaquis: arqueologia e preservação em Santa Catarina*”¹, tem como objetivo investigar o processo de formação dos sambaquis e o padrão de assentamento da costa Sudoeste do Brasil. Na região de Laguna, os sambaquis adquirem a característica de *locus* especializado de rituais funerários, ao contrário de outros sítios, são locais de enterramentos e moradias, concomitantemente. O interesse em obter informações sobre os rituais funerários de grupos indígenas que hoje habitam a região levou-os a me propor a pesquisa. Mas meu interesse pelo tema foi anterior a isso, e ao me ser proposta a pesquisa, simplesmente coloquei em ato algo que havia deixado de lado.

Sendo os rituais funerários uma das instituições mais antigas de que se tem conhecimento, pareceu-me interessante começar por uma sistematização do material existente sobre o assunto; particularmente, diante da densidade simbólica presente em qualquer ritual, por intuição pensava ser particularmente denso um ritual de sepultamento. Muito já foi escrito sobre o tema e a sistematização e análise desse material poderia tornar-se um novo ponto de aproximação - ou não - entre grupos de troncos ou famílias lingüísticas distintas, como os Tupi e os Macro-Jê. Por fim, o tema também me interessou

¹ O projeto “Padrão de assentamento e formação de sambaquis: arqueologia e preservação em Santa Catarina” foi criado em 1995, por Paulo De Blasis e Edna Morley. É uma investigação conjunta de arqueólogos brasileiros e americanos e é coordenado por Paul Fish, Maria Dulce Gaspar, Suzanne Fish e Paulo De Blasis, sendo apoiado pela Wenner Gren Foundation for Anthropological Research, Heinz Foundation, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Universidade de São Paulo (USP). Outros pesquisadores ligados ao projeto: Rita Scheel (Univ. de Montpellier), Levy Figuti, Maria Afonso, Andreas Kneip e Sabine Eggers (USP), Liliane Brum Ribeiro (UFSC), Deisi Farias (UNISUL), Ricky J. Karl (Univ. do Arizona).

porque a pesquisa poderia ser uma contribuição ao diálogo que atualmente tenta se entabular entre a antropologia e a arqueologia.

Portanto, ao introduzir este trabalho, considero importante esclarecer algo fundamental: não estou pesquisando sobre a morte, mas sobre rituais funerários, o que faz parte da morte ou do morrer, mas é centralmente o modo concreto com que um grupo se relaciona com esse acontecimento. E tentar perceber a relação entre os rituais funerários, cultura material e escatologias tornou-se o tema da dissertação.

Portanto, foi no contato direto com os textos dos vários autores que fui percebendo a importância não somente da sistematização dos dados sobre rituais funerários nas culturas indígenas brasileiras, mas – e principalmente – a centralidade que esse aspecto adquire em tantos grupos. Existe uma riqueza simbólica que se expressa fortemente durante o ritual funerário, o que o torna um ponto privilegiado para entender outros aspectos da cultura² de cada povo. Percebi o quanto as noções escatológicas estão intimamente ligadas às cosmológicas, o que me faz concordar com Manuela Carneiro da Cunha (1978), quando diz que “o ritual funerário une o que a morte rompeu”. Além das conotações sociais que, seguramente, estão presentes na frase da autora, acredito que também se pode inferir a conotação de que falar de morte é falar de vida. O ritual funerário refere-se a vida, mas a uma vida que acontece em outro ‘lugar’, em outro ‘plano’ ou ‘patamar’, ou a qualquer outra forma de sucessão que se possa atribuir a esse desaparecimento social e corporal da pessoa. Como ficará mais claro adiante, não são só corpos e objetos que são enterrados, mas corpos e objetos carregados de um significado simbólico único, e por isso o ritual de enterrar os mortos é algo que exige tanta elaboração e segue tantas prescrições.

Mas pensar na morte, em tudo que implica ou põe em ato com o desaparecimento de um membro do grupo, aponta a algo incontestável, a algo que acontece universalmente e, portanto, é possível afirmar que a coisa mais natural do mundo está tão agasalhada e envolvida em significados, que acaba sendo também a coisa mais cultural do mundo.]

² Assim, mesmo não podendo avançar em reflexões mais profundas, acredito que este vem a ser um ‘lugar’ bom para estudar noção de pessoa, nomeação, performance, fabricação cultural do corpo, cosmologia ou tantos outros aspectos que, dependendo do grupo, toma uma certa característica ou outra. Tomar, portanto, o ritual funerário em seu aspecto simbólico, para perceber como é acionado para estruturar e fundar os sistemas sociais que constituem cada sociedade não poderá ser realizado aqui, como já aponteí acima.

Outro aspecto que considero importante explicitar nesta introdução é que estou lidando com objetos diferentes, mas complementares: rituais funerários e enterramentos. Os enterramentos constituem um momento do ritual como um todo. Descrever um ritual funerário completo é possível para pesquisadores que conviveram ou convivem muito tempo com um grupo, já que a duração do mesmo pode ser de meses ou anos³. Isso já marca a variedade do material que tive em mãos para elaborar o trabalho: alguns autores descrevem um enterramento presenciado, outros relatam informações que colheram e outros ainda referem-se a material encontrado em alguma escavação. Esses relatos sobre enterramentos podem ser tão ricos quanto as descrições de rituais funerários ‘completos’ já referidos acima.

Esta dissertação contém dados sobre rituais funerários e enterramentos originados de trabalhos de Etnólogos, Arqueólogos, Cronistas e Viajantes. A variedade de fontes se explica pelo tipo de abordagem que desenvolvo: uma revisão bibliográfica com o intuito de reunir o material produzido sobre grupos indígenas brasileiros, numa perspectiva comparativa, com especial ênfase nos grupos dos troncos Jê e Tupi no Brasil. Outro objetivo deste trabalho é dar origem a um banco de dados sobre o tema, que possivelmente será disponibilizado na Internet.

Esta pesquisa se dividirá basicamente em dois grandes ‘olhares’ – ou partes –, a revisão bibliográfica e os estudos comparativos, com os respectivos comentários; e uma segunda parte, sobre a relação entre antropologia e arqueologia a partir do diálogo que vem se construindo no Brasil nestes últimos anos.

Início o capítulo um, denominado *O tema*, com uma breve revisão bibliográfica do tema na etnologia brasileira, tendo como fio condutor a centralidade das várias expressões do ritual funerário em uma organização social. Outro aspecto discutido no capítulo um refere-se à interlocução que estabeleço nesta pesquisa com textos e dados oriundos de fontes diversas: arqueológicas, históricas e etnográficas.

³ Um ritual funerário pode ser composto de dois enterramentos: um **primeiro**, pouco tempo após a morte, denominado enterramento simples ou primeiras exéquias, e um **segundo**, quando – após os ossos serem limpos, se efetua o ritual de fim de luto, com o enterramento definitivo, denominado enterramento duplo ou segundas exéquias.

Algo que já mencionei, mas que procuro salientar nesse primeiro capítulo, é a importância que a *cultura material* possui na pesquisa, pois, além de ser um elo entre enterramentos históricos e pré-históricos, a sua densidade simbólica possibilita colocar em relação dois planos distintos de mundo: o 'aquém' e o 'além'. Ou seja, o que é sepultado junto ao corpo tem uma função na travessia que a pessoa deverá empreender, mas também, na nova morada onde habitará.

O centro do trabalho encontra-se no segundo capítulo, onde organizo os dados a partir de algumas *oposições significativas* de análise, buscando comparar as características salientadas por cada autor nos rituais funerários apresentados. A comparação propriamente dita partiu da análise dos diversos e diversificados rituais funerários, que me sugeriu um modelo comparativo baseado em diferenças que se opõem, indo além da diversidade lingüística e aparente diversidade morfosociológica, especialmente entre os grupos Jê e Tupi. Procurei manter a cultura material como o elo simbólico entre a configuração do ritual funerário, das práticas específicas de cada grupo e das concepções escatológicas.

No capítulo 3 apresento uma dimensão histórica dos rituais funerários a partir de um recorte analítico específico, isto é, das mudanças ocorridas e relatadas pelos autores entre os diversos grupos. Tratando os dados agora numa perspectiva histórica, procuro deixar claras as premissas teóricas dos conceitos que subjazem nesta perspectiva de mudança, os conceitos de *padrão de sepultamento, tempo e história*. São basicamente as noções de *estrutura e história* de Sahlins (1990) que abrem a perspectiva da mudança que apresento.

O *diálogo contemporâneo entre Antropologia e Arqueologia* é apresentado no capítulo 4, onde as atuais discussões nas duas áreas possibilitam uma retomada de possíveis aberturas a contribuições recíprocas. Procuro, então, apresentar ou tornar significativas algumas permutas já realizadas entre etnógrafos e arqueólogos. Por fim, , para exemplificar o diálogo e as novas pistas que se abrem, aproximo mais concretamente um enterramento histórico, de um encontrado em um sítio arqueológico: o sambaqui Jabuticabeira II, em Santa Catarina.

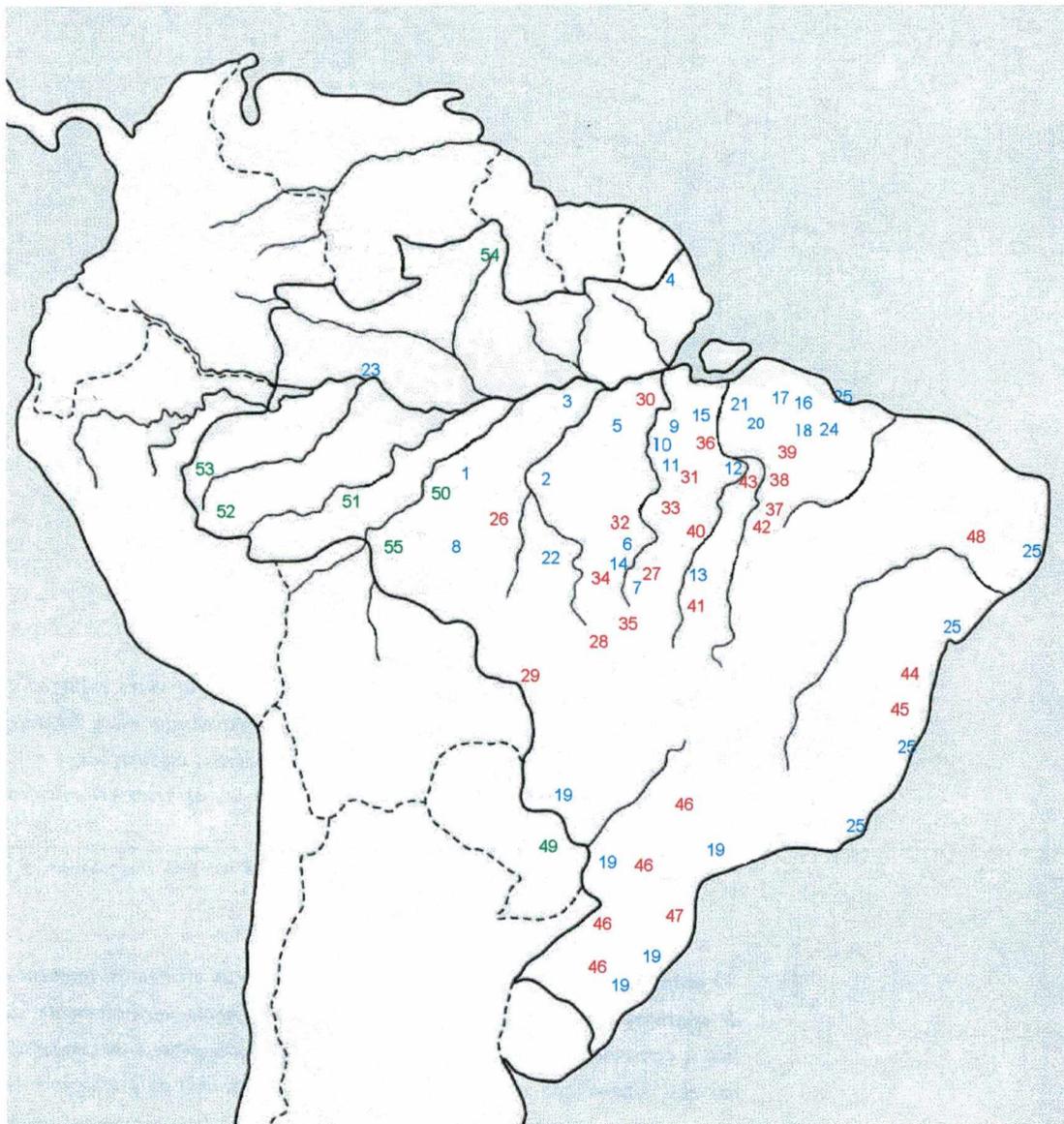
Fecho o trabalho com as *Considerações Finais*, onde procuro sistematizar as características que foram se tornando mais evidentes no desenvolver da pesquisa, e minha

visão do tema – após a pesquisa - dentro das atuais discussões sobre ritual funerário na Etnologia Brasileira.

A seguir, apresento de dois modos os grupos abrangidos pelo trabalho: em um quadro, localizo os grupos entre os dois troncos lingüísticos, e em um mapa, suas localizações geográficas .

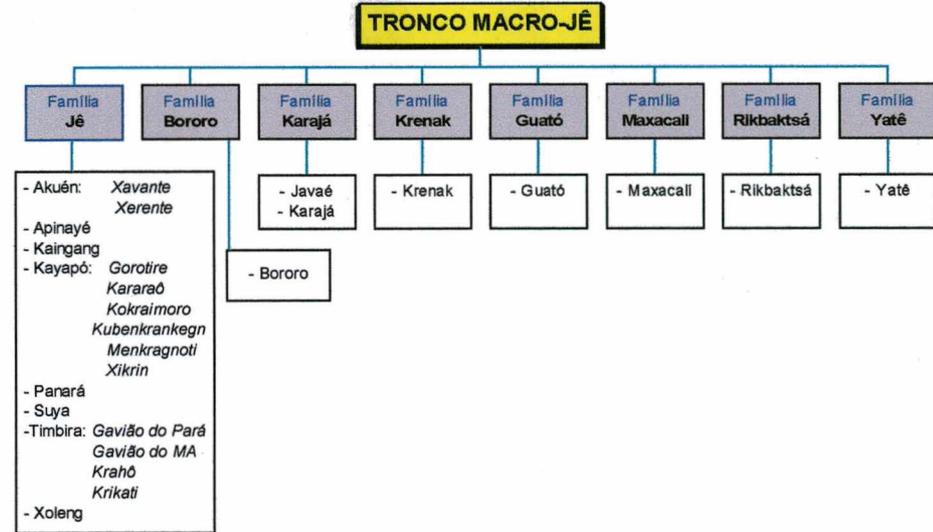
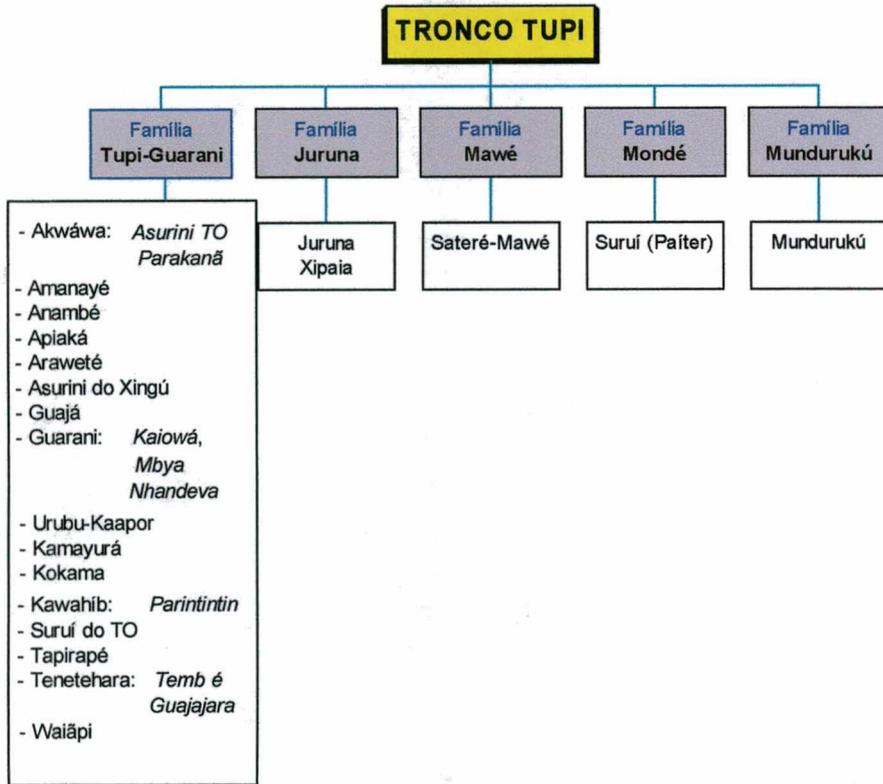
Finalmente, gostaria comentar que, se iniciei esta pesquisa em busca de alguma resposta para a centenária pergunta “*De onde vim e para onde vou?*” tenho absoluta certeza, ao chegar ao final dela, de que “*só sei que nada sei*”. Mas todas estas definições ou *formas* escatológicas ampliaram a minha percepção de mundo ou *mundos*. Assim, é o relativismo cultural que me ensina o que o homem, enquanto animal simbólico, tem construído para *além* do visível, o que faz com que o “*para onde vamos*” seja ainda parte constitutiva da pesquisa. Mas, por enquanto, faço minha as palavras de Manuela Carneiro da Cunha (1978) apologizando Hapóro: “Estar vivo é bom”!

LOCALIZAÇÃO APROXIMADA DOS GRUPOS CITADOS NO TEXTO



TUPI		MACRO-JÊ		OUTROS
1 - Parintintin	14 - Kayabi	26 - Rikabaktsa	37 - Krahô	49 - Aché
2 - Mundurukú	15 - Asurini do TO	27 - Suya	38 - Krikati	50 - Pirahã
3 - Sateré-Mawé	16 - Guajá	28 - Bororo	39 - Gavião MA	51 - Apurinã
4 - Wayapi	17 - Urubu-Kaapor	29 - Guató	40 - Karajá	52 - Kaxinawá
5 - Xipaya	18 - Tembé	30 - Kararaô	41 - Javaé	53 - Yaminawá
6 - Juruna	19 - Guarani Mbyá	31 - Xikrin	42 - Xerente	54 - Makuxi
7 - Kamayurá	19 - Guarani Kaiowá	32 - Mankrangnoti	43 - Apinayé	55 - Wari
8 - Suruí (paíter)	19 - Guarani Nandeva	33 - Gorotire	44 - Maxacali	
9 - Asurini Xingú	20 - Amanayé	33 - Kokraimoro	45 - Krenak	
10 - Araweté	21 - Anambé	34 - Panará	46 - Kaingang	
11 - Parakanã	22 - Apiaká	35 - Xavante	47 - Xokleng	
12 - Suruí do TO	23 - Kokama	36 - Gavião Pará	48 - Fulniô	
13 - Tapirapé	24 - Guajajara			
	25 - Tupinambá			

Apresentação dos grupos abrangidos pela pesquisa (por *Troncos* e *Famílias Lingüísticas*)



PARTE I

"A morte é a curva da estrada,
morrer é só não ser visto"

(Fernando Pessoa)

Capítulo 1 – O tema

1.1 - O Ritual Funerário na Etnologia Brasileira

A morte e as práticas que envolvem o seu acontecimento foram já objeto de pesquisa em autores como Tylor (1871) e Frazer (1886). Particularmente dois discípulos de Durkheim, usando a mesma perspectiva de seu mestre, investigaram as *representações coletivas*¹ ligadas à morte em diferentes sociedades: Robert Hertz (1990 [1917]) e Marcel Mauss (1974 [1926]). Este último, escrevendo sobre o *Efeito físico no indivíduo da idéia de morte sugerida pela coletividade*, contrasta a resistência física de Australianos, Neozelandeses e Polinésios com a também incrível ‘capacidade’ que possuem de, crendo-se encantados, deixar-se morrer: “essas mentalidades estão inteiramente impregnadas desta crença na eficácia das palavras, no perigo de atos sinistros” (Ibid, p. 199). Já Hertz, em seu texto intitulado *Contribucion a un estudio sobre la representacion colectiva de la muerte*, investiga o Ritual Funerário propriamente dito. Define-o como tendo a função de restaurar a ordem na sociedade que ficou abalada ou desorganizada com a perda de um membro e com os temores e perigos que a morte carrega consigo. Possui um ciclo que se completa ou, idealmente falando, deveria completar-se, onde estão incluídos não somente o enterramento primário ou primeiras exéquias², mas também o enterramento secundário ou segundas exéquias. Os processos que estão no seu interior são cremação, putrefação, canibalismo, exposição ou descarte dos ossos. Referindo-se à função do enterramento dado aos corpos, Hertz diz

¹ Em *as Formas Elementares da Vida Religiosa*, Durkheim (1989 p. 45) diz que: “As representações coletivas são o produto de uma imensa cooperação que se estende não apenas no espaço, mas no tempo; para produzi-las, uma multidão de espíritos diversos associaram, misturaram, combinaram suas idéias e seus sentimentos; longas séries de gerações acumularam aí a sua experiência e o seu saber” .

que “la muerte no se consuma plenamente hasta que la descomposición toca a su fin; solo entonces el difunto deja de pertenecer a este mundo para entrar en outra existencia” (Ibid., p. 44)

A cerimônia final, que acontece com as segundas exéquias, possui uma tríplice função: dar uma sepultura final ao corpo, que agora é composto por ossos ‘limpos’, ajudar a alma a inserir-se definitivamente na morada dos mortos e liberar os vivos do luto a que estavam presos. Tudo isso se reveste de fundamental importância pelo simples fato de que o advento brutal de uma morte física não é suficiente para consumá-la nas consciências; a imagem de um ser que fazia parte deste mundo e estava ligado a um sistema social somente se separa deste mundo pouco a pouco, e esse processo deve acontecer entre ambas as partes: os vivos e o morto. Essa tríplice função apontada por Hertz salienta o que ainda muitos autores que hoje estudam os rituais funerários tomam por fundamental em seus textos: ao morrer alguém, o grupo todo – além do morto – entra em um processo *liminar* (Van Gennep e Turner), no qual se instaura uma *nova ordem* e, de modo geral, todas as ações do grupo são permeadas e expressam essa realidade. A cerimônia final do ritual funerário é que fecha esse período, reinserindo o grupo em seu cotidiano de antes do evento.

Eleita assim como tema de tantos autores, a morte implica práticas distintas, percebidas também de diferentes modos em suas diversas abordagens; de modo geral, o trabalho de Hertz torna-se a referência para todos os pesquisadores.

Os próximos parágrafos serão destinados a contextualizar o modo como o ritual funerário tem sido descrito e tratado pelos autores, pois o tema sempre chamou a atenção por congrega muito da tradição do grupo, como o confirma Novaes (1986), referindo-se aos Bororo. Segundo a autora, o ritual funerário estabelece novas relações entre os indivíduos, sendo ainda nesse período que acontece a transmissão dos conhecimentos e da tradição para a socialização do jovem Bororo. O funeral promove o encontro da sociedade como um todo, visto que nele estão presentes todos os vivos e mortos, estes últimos através dos parentes vivos.

Entre os autores que na Etnologia Brasileira acenaram às práticas funerárias, está Curt Nimuendajú, que traz várias informações sobre o modo como a morte se

² Um enterramento *primário* tem como principal característica uma única inumação, sendo que, se para um mesmo indivíduo for realizado posteriormente um segundo sepultamento – com espaço de tempo variado -, este segundo é denominado enterramento *secundário* ou dupla inumação.

inseriria no contexto cultural dos vários grupos onde esteve: é o caso dos Xerente (1942)³, Maxacali (1958), Xipaia (1981) Parintintin (1982), Apinayé (1983) e Kaingang (1993). Em *Notas sobre a organização religiosa e social dos índios Kaingang*, texto de 1913 (1993), destaca a importância das metades⁴, *kamé* e *Kanerú*, durante a execução de todo o ritual funerário. Relaciona as metades com as classes existentes entre o grupo e afirma que é de uma das classes que saem os rezadores e organizadores das festas e que estão associados às formas de enterramento. Em uma de suas cartas escreve: “sei que são sociologicamente muito interessantes com a sua dupla organização em moitiés exogâmicas e classes cerimoniais. Sei que iniciam os rapazes junto dos túmulos dos mortos, e outras coisas” (Nimuendajú⁵, apud Gonçalves, 1993 p. 29). É no ritual funerário que essas intrincadas relações que compõem idealmente a sociedade Kaingang tornam-se mais claramente explicitadas, já que potenciam significações sociais e cosmológicas do grupo. O ritual funerário Kaingang, acionando as relações entre as metades que compõem sua organização social, restauraria a ordem na sociedade que foi desorganizada pela perda de um membro (Hertz, 1990), além de ser o momento de transmissão da tradição, pois é durante o mesmo que os jovens do grupo são iniciados.

Herbert Baldus (1970) esteve entre os Tapirapé entre 1935 e 1947. No capítulo XI do seu livro *Ciclo da vida do indivíduo*, o autor relata os ritos de nascimento, nomeação e morte, sendo que este último é descrito com detalhes, para depois ser comparado com as formas de sepultamento realizadas em alguns outros grupos. Mas é também com referência aos Kaingang que Baldus escreve um texto específico sobre o ritual funerário em 1933: *Culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas*⁶. Afirma que o culto aos mortos é a base e expressão mais forte da cultura espiritual dos Kaingang, porque:

...a vontade da comunidade, no sentido da própria defesa psíquica, está fundada nele e só por ocasião dele se apresenta coletivamente. Nunca, a não ser no *Veingréinyã*⁷, a horda se reúne tão completamente, mostrando sua organização social. Só no

³ Os textos estão referidos na ordem das publicações de que disponho.

⁴ Essas metades são relatadas já no mito de origem, quando dois irmãos saem da terra, são concebidas como assimétricas e complementares, sendo também idealmente concebidas como metades exogâmicas e patrilineares, possuindo a moradia uxorilocal. Vários são os relatos de meados do século XIX em que encontramos estas metades, sendo considerados como grupos indígenas diferentes; segundo Crepeau (1997), cada metade comporta uma subdivisão ou seção: os *Veineky* e os *Votoro*, associados respectivamente aos *Kamé* e *Kairu*.

⁵ NIMUENDAJÚ, Curt. *Cartas a Fernando de Azevedo*. Organizado por Selma Erlich. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 9, USP. P. 188-200.

⁶ Publicado pela primeira vez em 1937, em *Ensaio de Etnologia Brasileira*. A referência completa do texto se encontra no final deste trabalho.

⁷ *Veingréinya*, segundo Baldus (1979 p. 22), é um grande baile onde todos dançam para expulsar o morto.

Veingréinyã a criança fica sabendo, por intermédio do pai, a que grupo ela pertence e, pois, por assim dizer, que espécie de homem é. Só no *Veingréinyã*, todos, homens e mulheres, ficam tomados por uma embriaguez que, muito embora seja alimentada pelo álcool, é, apesar disto, considerada, como certas bebedeiras entre todas as tribos de índios, uma espécie de “santa embriaguez” um estado no qual o indivíduo avulta aos próprios olhos e sente que pode dominar todos os poderes estranhos. (BALDUS, 1937 p. 23)

Note-se que nesta afirmação do autor são evidenciados vários aspectos centrais do ritual funerário dos Kaingang, já que, segundo suas observações, nunca o grupo se reúne tão completamente como para o ritual do *Kiki*, onde ainda mais se torna expressa a organização social, confirmando sua importância nessa sociedade. É no ritual funerário que a relação de complementaridade entre as metades *Kamé* e *Kairú* chega à sua expressão máxima, o que vem a ratificar as observações de Nimuendajú. Seguindo o pensamento de Hertz (op. cit.), também Baldus percebe que na concepção desse grupo o morto é uma ameaça para toda a sociedade, devendo portanto serem rompidos definitivamente os laços que unem vivos e morto, o que acontece no ritual do *kiki*.

Em *Aspectos fundamentais da cultura Guarani* (1974), Egon Schaden descreve as idéias sobre a morte que este grupo possui. Para os Guarani, como para tantos outros grupos, quando morre alguém é porque algum feitiço entrou em seu corpo, pois de outro modo o curador teria conseguido que o doente sobrevivesse. Por isso, inúmeras são as formas de *feitiços* ou *contra-feitiços* que o grupo possui para fazer com que o mal seja expelido, tanto do corpo do morto quanto do meio da comunidade. Entre os Kaiowá de Amambai, Schaden diz que um morto por feitiço tem seu cadáver cortado a machado antes de ser enterrado, assim o autor do feitiço morrerá também. Como estas, outras práticas existem, mas é interessante pensar no quanto uma morte individual aciona as forças espirituais dos Guarani, que, na visão de Schaden, se distinguem de seus vizinhos (Kaingang, Terêna, etc.) pelo seu extraordinário misticismo. É por isso que mortes por epidemias provocam inúmeras conseqüências dentro do grupo: desconfianças, inimizades, lutas dentro do grupo local, “pondo em ação forças disruptivas da vida social existentes em estado de latência” (ibid., p. 124).

Pedro Agostinho (1974), em *Kwarip: mito e ritual no Alto Xingu*, obra de referência sobre os Kamaiurá, descreve o ritual realizado em função dos mortos e considera que, de modo particular, ele evidencia certos aspectos da cultura Kamaiurá,

como as fortes diferenciações de status, gênero e idade⁸. Segundo o autor, no dia seguinte ao sepultamento, o *dono* do morto serve cauim e peixe às pessoas da aldeia e tudo é realizado de maneira que “o sexo masculino tem primazia sobre o feminino, e em cada um destes subgrupos a posição relativa é determinada pelo parentesco, consanguíneo em primeiro lugar (...)” (Ibid., p. 51). Todas essas diferenciações demonstram que o ritual funerário aciona externamente ou evidencia as relações estruturantes de cada sociedade, e os Kamaiurá não são uma exceção.

Não obstante as obras desses autores referirem os rituais funerários, até a década de 70 o mesmo ocupava ainda poucas páginas das etnografias existentes (Cipolletti & Langdon 1992). Só recentemente a morte se torna tema central de observação etnográfica propriamente dita e o rito funerário passa a ser observado dentro de uma cultura concreta, pois

Concebir algo acerca de la muerte implica al mismo tiempo concebir algo acerca de la vida, de la trayectoria de la vida de un individuo, del grupo social y del cosmos. La muerte no puede ser entendida sin entender la visión holística que la cultura tiene de la existencia humana (Ibid., p. 12).

É a partir de então que surgem trabalhos como o de Manuela Carneiro da Cunha (1978), “*Os mortos e os Outros*”, desenvolvido a partir de sua pesquisa de campo entre os Krahó, seguramente uma das mais importantes etnografias nessa área. A autora desenvolve sua análise buscando ligações entre a escatologia do grupo e as premissas básicas da sociedade Krahó, onde a oposição vivos/mortos ocupa um lugar prioritário para entender o grupo:

É este um operador classificatório primário, e os mortos encarnam a alteridade máxima, vivendo em uma anti-sociedade, na medida em que esta ao mesmo tempo nega em seus fundamentos à sociedade dos vivos e a hostiliza roubando-lhe os seus membros: os mortos configuram-se assim duplamente como “outros” enquanto estrangeiros, isto é, bárbaros, e enquanto inimigos. (Ibid., p. 3)

Segundo a autora, para os Krahó a pessoa possui um *status* cumulativo que lhe é investido através de sucessivos ritos de passagem; a morte, sendo o último desses ritos, deve dissolver não somente um organismo, mas o homem social que foi lentamente formado durante sua vida naquela sociedade. Mas, ao contrário de Hertz (op. cit.), Carneiro da Cunha parte de uma premissa básica: não existe “um modo de se pensar os mortos que, de tão natural seria de certa forma “universal” (Id.); portanto, a

⁸ Algo a que Hertz (op. cit) também acenou.

oposição vivos/mortos, tomada como central na sociedade Krahó, pode vir a não ser importante em outro grupo. Assim, a noção de Pessoa e as representações que o grupo possui de seus mortos são o duplo objetivo do trabalho da autora.

Num certo sentido, *Os mortos e os Outros* aproxima-se da obra de Hertz, pois, além de a autora seguir várias de suas indicações, busca na morte e no ritual funerário as mesmas regularidades: causas de morte, morte, tratamento dado aos mortos, comportamento dos vivos, manifestações de luto, enterramentos primário e secundário, noções escatológicas e as referidas diferenciações de *status*. As particularidades se encontram nas perspectivas novas que o trabalho abre, pois, enquanto para Hertz a relação que se estabelecia entre um grupo e seus mortos é de continuidade, para os Krahó os mortos são *outros*, sendo seu espaço o *exterior* a tudo que o círculo das casas não encerra (op. cit., p. 15).

A partir do trabalho dessa autora, outras etnografias surgiram seguindo um modelo semelhante, onde a morte - e o que a circunscreve - torna-se um *lugar* para entender a sociedade. Entre esses autores, encontram-se Caiuby Novaes (1983), Viveiros de Castro (1986), Viertler (1983 e 1991) e Vilaça (1983 e 1998), entre outros.

Entre os grupos Tupi do Brasil, Viveiros de Castro (1986) é o primeiro a elaborar um estudo sobre o tema. Em *Araweté, os deuses canibais*, o autor pretende demonstrar que a complexa relação que se estabelece entre os deuses e os humanos é a chave para entender essa sociedade. Dialogando com Carneiro da Cunha (op. cit.), considera que a sociedade Araweté não é dialética⁹ como são as sociedades Jê, e atribui à morte um *status* positivo, pois é onde a pessoa Araweté se realiza.

Entre outros aspectos, foi a sentida falta de estudos sobre os Tupi-Guarani na etnologia sul-americana que levou o autor a estudar esse grupo, não obstante a pouca ritualização da sociedade, ao que denomina de “indiferença Araweté às convenções sociais”. Para Viveiros de Castro existe um lugar sobre o qual é necessário ouvir e falar para entender os Araweté:

A sociedade Araweté, com todos os seus deuses, é pagã – como dizia H. Clastres (1978: 32) dos Guarani antigos, que forjaram uma “religião a-teológica” – justamente

⁹ O autor está se referindo às sociedades Jê, consideradas sociedades dialéticas, em que “a pessoa é pensada e construída como uma figura dual, síntese delicada entre Natureza e Cultura, Devir e Ser, indivíduo e personagem...” (Ibid., p. 30). Para o leitor interessado no assunto, ver Maybury-Lewis, David. *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.

porque, como para os Guarani, a diferença entre os homens e os deuses é posta para ser superada: o homem se iguala ao deus, superando-se; nunca o deus se faria homem para resgatar a culpa original. Superação não-dialética, imediata. E a morte é o lugar dessa operação, ambígua e complexa – o mesmo lugar cuja topologia eu dizia que só os xamãs conhecem bem. É desse lugar que é preciso falar, para ouvirmos os Araweté: a morte. (Ibid., 53)

Atestando ainda a importância do trabalho de Hertz, o autor diz que, de modo geral, a representação Araweté da morte e da pessoa segue o ‘cânon hertziano’, principalmente ‘na conexão entre os estados do corpo, da alma e da sociedade, e na situação ambígua ou precária da alma até que processos naturais e sociais ressintetizem o que foi desagregado com a morte. O postulado de Hertz parece se constituir como uma chave de leitura dos processos de separação corpo, alma e sociedade e de suas posteriores ordenações, em praticamente todos os autores.

Partindo dos Araweté, discute ainda as estruturas fundamentais Tupi-Guarani, o que torna seu trabalho uma grande referência para os estudiosos de outros grupos desta família, pois Viveiros de Castro busca ver se “existe algo comum ou geral entre as diferentes sociedades Tupi-Guarani, para além da identidade lingüística e por trás de uma aparente diversidade morfo-sociológica, mesmo que este algo seja um ponto de dispersão e diferenças” (Ibid., p.23).

Analisando o ritual funerário Bororo, Viertler (1991) traça a complexa relação que se estabelece entre o morto, seus familiares e os representantes sociais destes. O ritual funerário assume uma importância fundamental entre os Bororo, pois representa uma certa forma de adaptar-se ao ambiente onde vive o grupo, assumindo uma função aglutinadora e integradora da própria sociedade. Tornou-se também uma estratégia que o grupo encontrou de organizar-se e relacionar-se com os não-índios, bem como um elemento de identidade, um modo de distinguir-se de outros índios. Diz:

Tal função aglutinadora e integradora é exercida pelos funerais *Bororo* que, na medida em que independem da obtenção de recursos sazonais (como as castanhas de pequi, imprescindíveis à realização do *Kwarup* alto-xinguano e que só podem ser coletados durante a época das chuvas imediatamente após a morte do celebrado), podem ser realizados o ano todo (Ibid., p.291)

A autora afirma que o contato interétnico gerou um processo de inúmeras transformações sociais, tanto na política tradicional quanto na própria estrutura de organização. Por outro lado, esse contato também gerou inúmeras mortes, intensificando as cerimônias funerárias, que, “além de representarem mecanismos

redefinidores de laços sociais, face às alterações internas sofridas pelas comunidades, logram igualmente ordenar mudanças rápidas provocadas pelos brancos” (Ibid., p. 296). A centralidade da dupla inumação não foi alterada com a “intrusão do civilizado”, como o foi com outros grupos, e se aproxima à perspectiva apontada por Hertz (1990), quando este afirma que é pelo enterro secundário que acontece a liberação da sociedade em relação a um ser social que desaparece e à própria inserção final do morto na sociedade dos mortos. A autora afirma que

A hipótese de Hertz acerca do enterro secundário como forma definitiva de absolvição dos enlutados deve ser redefinida para os Bororo. Se o enterro secundário coincide com a chegada da alma à sua morada final, o luto só é levantado pela caça do animal de desagravo, o *Mori*, expressão dos últimos resquícios do finado, alma animal transformada em algum animal predador (Ibid., p. 202).

É a caçada, descrita também por outros autores que estiveram entre os Bororo, como Novaes (1986) e Lévi-Strauss (1996), que, segundo Viertler, marca a liberação tanto do morto quanto dos vivos de seu luto. Mas a perspectiva de abordagem do ritual funerário - também enquanto estratégia de adaptação a um ambiente específico e no contato interétnico que se estabelece - feito pela autora abre uma nova linha de “percepção” desse ritual entre inúmeras sociedades indígenas, onde, já não mais presente na vida do grupo, é hoje resgatado como elemento de definição étnica e de luta por seus direitos.

Outros trabalhos foram desenvolvidos sobre o tema dos rituais funerários, entre eles o de Vilaça (1992) entre os Wari, onde a autora realiza uma interpretação do já abandonado canibalismo do grupo. O ritual antropofágico, segundo Vilaça, deve ser tomado dentro de um conjunto maior de concepções e operações simbólicas, para que se possa entendê-lo em profundidade na sociedade Wari. Posteriormente, em 1998, a autora escreve um artigo onde reflete sobre o endocanibalismo do grupo à luz do perspectivismo¹⁰, partindo da noção de corpo como “sede da visão de mundo e da diferença entre os seres” (Ibid., p. 12). Vilaça interpreta todo o processo que acontece desde a morte até a ingestão ritual do morto, mostrando que o tempo em que o cadáver fica exposto e se putrefaz, bem como o seu posterior ‘corte’ e assamento, tem a função central de tornar esse corpo um outro, um não parente ou, mais precisamente, um cadáver. Diz: “... o esquarteramento, e o assamento que se segue, têm como função

desfigurar o morto, tornando-o irreconhecível para os seus, como se a morte e o apodrecimento não tivessem sido suficientes para transformar esse corpo em cadáver, para destituí-lo de sua humanidade”¹¹. (Ibid., p. 30). Entre as práticas usadas pelo grupo para apagar os sinais da presença do morto está o queimar os seus pertences, sua casa, sua roça, os lugares por onde andou e sentou. Como acreditam que a pessoa morta continua nesses locais - como um espectro que tem o corpo em adiantado processo de apodrecimento¹² -, enquanto varrem (e queimam) todos seus vestígios, estão excluindo qualquer referência concreta que o mesmo teria para orientar-se na tentativa de estar próximo aos parentes. Na continuidade, o ritual de fim do luto marca definitivamente não só a separação entre mortos e vivos, mas também a identificação total do cadáver com o animal predador, separando também os mundos em que estão inseridos. Hoje os Wari não realizam mais esse ritual e, segundo Vilaça, deve ter acabado por volta de 1960, quando decidiram iniciar contatos mais freqüentes com os brancos.

O que gostaria de salientar, talvez de forma um pouco simplista, mas intencional, é que afora a complexidade presente no canibalismo Wari, as práticas relativas ao tratamento dado ao morto, aos seus pertences e aos locais onde circulou são as mesmas acenadas por Hertz e grande parte dos autores. Parece-me que isso é o que salienta o fato de serem práticas que adquirem todo o seu sentido no contexto em que são concebidas e vivenciadas, esvaziando-se se excluídas de seus contextos analíticos.

Esses e outros textos são as fontes de dados para esta pesquisa, cuja característica é justamente a variedade, como veremos a seguir. É importante salientar que inúmeros outros autores escreveram e têm escrito sobre o ritual funerário justamente porque – como se pode perceber nos textos acima – ele congrega muito da tradição de uma sociedade, colocando em ato todas as forças que operam na sua

¹⁰ O perspectivismo pode ser definido como a noção do “ponto de vista”, onde os diferentes seres que habitam o mundo se percebem como sujeitos e o apreendem sob pontos de vista distintos (LIMA, 1996 e VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

¹¹ Este artigo de Vilaça vem ao encontro de uma impressão que foi crescendo, na medida em que começaram a passar por minhas mãos inúmeros textos sobre o ritual funerário em tantos grupos distintos: a idéia de que o perspectivismo é uma teoria muito interessante para uma abordagem do ritual funerário. Mesmo a autora concentrando sua análise na relação caça-predador que acontece entre o morto e a comunidade Wari, parece-me que a noção de escatologia e toda concepção do *além* é sempre uma concepção onde os mortos são humanos, mesmo se transformados em deuses, espíritos ou outro. Conceber uma certa natureza que se compõe de plantas, animais, monstros e deuses como o local onde os mortos ‘viverem’ e constroem suas relações, significa que os mortos se vêem como humanos, como gente. Essa é uma *perspectiva* por onde se pode atingir profundamente as concepções escatológicas de um grupo. Mas esta não é uma idéia (hipótese) a ser desenvolvida aqui, o que poderá ser feito futuramente.

¹² Interessante, porque foi somente neste texto que encontrei uma referência concreta ao fato de o espectro do morto possuir esta forma em decomposição.

morfologia social. Se, em *Tristes Trópicos*, Lévi-Strauss (1996), referindo-se aos Bororo, diz que a representação que a sociedade faz da relação entre vivos e mortos é um modo de ‘ocultar, embelezar ou justificar’ as relações que existem entre os vivos; e Viveiros de Castro afirma que, para se entender os Araweté, deve-se falar de um certo lugar, isto é, da morte, pois ela tem um lugar estruturante na cosmologia do grupo, isso sugere que a morte, ao mesmo tempo que potencializa as diferenças entre grupos Jê e Tupi – já que coloca em ato elementos constitutivos de diferenciações entre eles – também as elimina na medida em que pode ser um ‘lugar comum’ para que se entenda uma sociedade. É o que demonstram os Krahó, os Araweté, os Bororo, os Kaingang, os Kamaiurá, mas também os Wari, os Pano e tantos outros.

1.2 - As três fontes de dados desta pesquisa: arqueológicas, históricas e etnográficas

Creio ser importante explicitar desde já o tipo de relação que terei com o variado material bibliográfico de que disponho, tendo em vista que estou trabalhando com etnografias, com fontes arqueológicas e com relatos de viajantes e cronistas. Este fato fez com que, aos poucos, eu percebesse de um modo mais claro o que realmente veio a ser a idéia central neste trabalho e sobre a qual tentarei refletir brevemente, visto serem fontes diversas e de épocas também diversas.

Os textos quinhentistas ou seiscentistas aqui utilizados são poucos, mas marcam algo que permanece e alimenta inúmeras teorias a respeito: a característica *ideal* dos rituais funerários de nossos ameríndios, isto é, o canibalismo. Essas fontes tornaram-se importantes documentos históricos e, não obstante as várias críticas que têm sofrido a respeito de sua confiabilidade, a grande maioria dos autores reconhecem nesses documentos um papel fundamental, sem os quais uma parte de nossa história teria se perdido por não ter sido documentada. Vários são os autores importantes de nossa literatura que têm nessas fontes a base de seus trabalhos. Entre eles encontra-se Florestan Fernandes, com *Organização social dos Tupinambá* (1963), a obra mais completa sobre a organização desse grupo Tupi-Guarani, construída a partir de fontes quinhentistas e seiscentistas, e que se tornou referência na etnologia brasileira. O autor publica ainda artigos específicos sobre as fontes de informações da pesquisa que originou a obra, tais como *Um Balanço da Contribuição Etnográfica dos Cronistas e Fontes Primárias para o estudo da guerra na sociedade Tupinambá*. Neste último

artigo ele questiona se “deve-se proceder a uma minuciosa crítica dos *documentos*, ou é suficiente realizar um exame crítico do seu conteúdo etnográfico? Parece-me que a segunda orientação é a única recomendável em um ensaio da natureza presente. A crítica histórica (interna e externa) é uma tarefa que cabe aos historiadores” (Ibid., p. 208).

De modo semelhante, na arqueologia essa contribuição já foi questionada, porém as antigas descrições de cronistas, viajantes, historiadores e missionários foram e se mantêm como uma importante fonte de esclarecimentos e articulação de informações também a respeito das várias tradições cerâmicas conhecidas. Angela Buarque (1999), referindo-se à *Cultura Tupinambá no Estado do Rio de Janeiro*, demonstra como as fontes primárias foram e são fundamentais para o conhecimento de importantes aspectos culturais desse grupo à época do contato, pois “nos possibilitam fazer inferências arqueológicas sobre o modo de vida deste grupo sociocultural” (Buarque, 1999, p. 308).

Também para Etchevarne (1998) os dados históricos possuem importância fundamental. Em suas reflexões acerca do *Conhecimento Arqueológico sobre as Práticas Funerárias de Grupos Ceramistas* de dois sítios arqueológicos pré-coloniais, afirma que “no caso dos grupos da tradição Tupiguarani, especialmente para os litorâneos Tupinambás, existe a possibilidade de recriar as informações ritualísticas pelo cruzamento de dados arqueológicos com as informações etno-históricas, provenientes dos relatos de missionários, cronistas viajantes.” (Ibid., p. 64).

Um segundo – ou simplesmente outro - tipo de material bibliográfico abrangido pela pesquisa são, portanto, os textos arqueológicos que possuem como objeto enterramentos pré-históricos. Algo que caracteriza os achados arqueológicos são os dados ou informações muitas vezes fragmentados e descontextualizados de que o arqueólogo dispõe. É por meio da cultura material, central em toda descrição, que poderá posteriormente inferir qual população ou grupo ali se encontrava. Hoje a arqueologia percebe esta sua limitação e algumas das dificuldades persistem por encontrar-se desvinculada de áreas afins como a antropologia. É nesse contexto que tem surgido uma geração de arqueólogos que trabalha com a assim chamada arqueologia pós-processual, onde é apontada a uma outra visão sobre a contextualização dos dados e

de como eles precisam ser colocados em sistema, para que a fragmentariedade das informações seja observada dentro de um contexto mais amplo¹³.

É o caso de arqueólogos como Drumond e Philipson (1947), que, em março de 1943, descobriram numa propriedade na cidade de Parapuã alguns túmulos em forma de munduru¹⁴ contendo 33 ossadas humana. Em suas descrições dizem que o montículo n° 3 possuía 80 cm de altura e cerca de 1,80 m. de diâmetro. Achava-se dentro de uma mata cerrada, e na cavidade foram encontrados apenas alguns pedaços de madeira carbonizada. Próximo a ele existiam pedaços de cerâmica. “No lugar da suposta aldeia correspondente, foram adquiridos fragmentos de um vaso, aí encontrado, anos antes, inteiro. O vaso era de forma cônica, tipicamente kaingang”. (loc. cit. p. 389). Os detalhes deste enterramento, assim como a forma, altura e local da sepultura são exemplos da importância que cada particular adquire para que o arqueólogo, de posse dessas informações, descubra a que grupo tais características se aproximam. Foi o que fizeram Drumond e Philipson, chegando à conclusão de que se tratava de um enterramento Kaingang. Assim, baseados muito mais em aspectos que se preservaram num enterramento, suas informações são empíricas, detalhadas e, em grande parte das vezes, também hipotéticas.

Para exemplificar o tipo de informação que cada fonte aporta à pesquisa, coloco o texto dos autores acima citados ao lado daquele de Jean de Lery (1880), quando descreve a antropofagia que encontrou nos Tupinambá, conhecidamente um dos primeiros grupos da família Tupi-Guarani documentados em nossa literatura. Em seu relato fica evidente que o autor estava em uma terra com costumes tão diferentes e, por isso mesmo, tão ‘bárbaros’ como estas linhas o atestam:

Imediatamente depois de morto o prisioneiro, a mulher (já disse que concedem a alguns) coloca-se junto do cadáver e levanta curto pranto; digo propositadamente curto porque esta mulher, tal qual o crocodilo que mata o homem e chora junto dele antes de comê-lo, lamenta-se e derrama fingidas lágrimas sobre o marido morto mas sempre na esperança de comer-lhe um pedaço (Ibid., p. 150)

O autor, documentando o que denomina de ‘atos bárbaros’ - expressos com uma visão de mundo típico de sua época -, traz informações que se tornaram fundamentais para conhecer da história do encontro entre essas diferentes culturas; por

¹³ Estes aspectos serão melhor definidos no capítulo 4.

¹⁴ Nas palavras do autor: “*Munduru é a palavra usada na região para designar os montículos de terra*”.

exemplo, refere-se ao tipo de cova, cobertura, preparação do corpo e diferenciações entre o tratamento dado aos próprios mortos e aos inimigos. Também Cardim (1881), jesuíta que chegou ao Brasil em 1583, escreveu a respeito dos rituais fúnebres desse grupo. A sua referência ao “choro ritual” pela morte de um parente traz informações semelhantes à prática recorrente em nosso século:

São muito maviosos e principalmente em chorar os mortos, e logo como algum morre os parentes se lançam sobre elle na rede e tão depressa que às vezes os afogão antes de morrer, parecendo-lhe que está morto, e os que se não podem deitar com o morto na rede se deitão no chão dando grandes baques, que parecem milagres não acabarem com o mesmo morto, e destes baques e choros ficão tão cortados que às vezes morrem. Quando chorão dizem muitas lastimas e magoas, e si morre a primeira noite, toda ella em peso chorão em alta voz, que é espanto não cançarem (Cardim, 1881, p. 16).

É através de textos como estes, ou ainda como os de Thevet (1953) e Montoya (1985), entre outros, que um elo entre tipos diferentes de relatos como os históricos e os pré-históricos puderam se estabelecer em nossa literatura.

Porém serão as fontes etnográficas que aportarão a maior quantidade de informações na pesquisa¹⁵. Em primeiro lugar, por se tratar de uma pesquisa antropológica e a possibilidade de contatos e informações na área serem mais facilmente identificadas e encontradas, mas também porque pude perceber que a grande maioria dos etnólogos em seus respectivos *campos* documentaram ou dedicaram algumas linhas ao ritual funerário ou a algum sepultamento presenciado, algo que referi no início do capítulo. Isso foi suficiente para me colocar em contato com inúmeros textos etnográficos. Mas também me parece importante salientar que nem todos foram utilizados, por conterem informações – algumas vezes – muito fragmentadas.

A antropologia, com o advento do *campo* e toda a discussão metodológica implicada na *observação participante* de Malinowski (1978), dá um passo decisivo na relação com as pesquisas, pois é na relação diária com o grupo que o *detalhe* etnográfico torna-se fundamental. As informações que um texto etnográfico pode trazer variam desde dados concretos sobre o enterro até a relação entre organização social, cosmologia e escatologia do grupo. O exemplo é este relato de Pedro Agostinho (op. cit.) do ritual realizado entre os Kamaiurá, grupo Tupi-Guarani. Afirmo que a permissão

¹⁵ No capítulo 4, retornando à relação entre as três áreas, trarei alguns debates atuais que demonstram, por sua vez, o quanto a antropologia se privou, por um certo tempo, de uma perspectiva histórica em suas análises.

para que se realize o funeral é dada pelo “dono do morto”¹⁶ e só depois é cavada a sepultura no centro do terreiro:

ela pode ser de dois tipos, com um só ou com dois buracos. No primeiro caso o morto ficará de pé e atado, em sua rede, a uma espécie de escada, construída com traves e travessas de kamiwa rachado; no segundo, pronta uma das covas, aprontam a restante, exatamente igual à anterior e de tal modo que ambas fiquem alinhadas leste-oeste. Depois, furam um túnel, unindo-as pela base, suficientemente largo para que a rede do morto aí caiba com ele dentro, suspensa dos postes de kamiwa erguidos nos buracos verticais. (Ibid., p. 46)

Diz ainda que, enquanto alguns preparam a cova, outros se dedicam a pintar o morto; se este for do sexo masculino, a pintura é feita pelos homens, se feminino, pelas mulheres. A idade do defunto não influi sobre a pintura ou adorno feitos em seu corpo, o que influi é a diferença de sexos. Os homens têm seus cabelos pintados com urucu e o rosto esfregado com fuligem. As costas são cobertas com tintura de cor vermelha. As pernas e coxas das mulheres também são enfeitadas, existindo variações que dependerão do horário em que ocorre a morte. Enfim, todo corpo do morto é pintado e preparado.

Depois trazem os enfeites do morto, que são os habituais das ocasiões festivas: braçadeiras de algodão e de flores-de-plumas, cinto de miçangas, de fio de algodão e por vezes de discos de concha; joelheiras, jarreteiras e peneiras, aquelas de algodão fiado, as últimas de embira; e por fim um colar de casca de caramujo talhada em placas. Além disso, há brincos para as orelhas, e os pajés distinguem-se por várias voltas de fio de algodão em torno do pulso esquerdo”. (Ibid. p. 47)

Estas informações do autor, tomadas dentro do contexto de um enterramento, são elucidativas de vários aspectos da cultura desse povo, permitindo que se perceba não somente o *movimento* que o ritual funerário realiza no e com o grupo, mas também características centrais do grupo, tornando-se importantes também para as informações que um arqueólogo busca quando necessita comparar e estabelecer características de um enterramento com um grupo cultural específico.

Desse modo, o fato que torna importante este tipo de discussão sobre as várias fontes é justamente as diferenças inerentes a cada relato; não só diferenças quanto à linguagem, relação com o objeto, mas também quanto ao tipo de informação que aportam, o que não se traduzirá em diferenciação de *status* entre as mesmas no decorrer do trabalho. Do mesmo modo como no capítulo 4, eu faço alusão ao fato de que não

¹⁶ O parente mais próximo do morto, neste caso o pai.

atribuo maior peso aos dados arqueológicos por estarem sustentados pela ‘autoridade’ do CARBONO 14¹⁷, também os dados oriundos de etnografias ou de cronistas e viajantes são tomados com igual critério para o trabalho comparativo em questão.

Uma última e talvez desnecessária observação a respeito das três fontes é que, sempre, toda observação se pauta numa certa visão de mundo. A velha discussão sobre a objetividade foi superada pela visão de que somos todos sujeitos, subjetivos, e, se nos *distanciamos* para escrever ou no escrever, ainda assim somos nós a observar e escrever. Assim, não obstante todas as diferenças identificáveis entre as fontes, eu estou buscando as semelhanças, isto é, os dados concretos que os textos reportam a respeito dos rituais funerários, o que evita qualquer possibilidade de hierarquização entre as mesmas.

Três fontes, portanto, que possuem em comum o fato de referir-se a um tema comum, mas que se apresentam com todas as suas variabilidades. A aproximação entre as mesmas acontecerá na medida em que tópicos como luto, forma do túmulo, preparação do corpo, local de enterramentos, objetos depositados junto ao túmulo, bem como as possíveis diferenciações de gênero, idade e status, entre outras variáveis melhor explicitadas a seguir, surgirem no corpo do texto.

1.3 - A importância da cultura material na pesquisa sobre Rituais Funerários

A cultura material será uma das grandes chaves nesta pesquisa, visto que nos textos oriundos das três fontes distintas citadas possibilitará inferir aproximações entre os dados presentes nas várias descrições dos enterramentos. Ela é a primeira afetada através dos contatos que os grupos mantiveram entre si e com os colonizadores e, como toda cultura, continua passando por transformações no decorrer da história.

O modo como esse aspecto da cultura é considerado por muitos autores pode ser sintetizado em três posturas: os que a tomam como algo exterior à cultura, os que a instrumentalizam, tornando-a uma forma de iluminar o texto, e outros ainda que a tornam uma ilustração do que foi referido textualmente (Meneses, 1983). Segundo este

¹⁷ Em 1952 foi descoberto o CARBONO 14 para a datação de materiais arqueológicos, o que significou um grande avanço para a arqueologia, já que precisou com segurança as descobertas. Este se tornou o referencial nas datas, que são descritas como BP e AP, isto é *Before Present* e *After Present*.

autor, em seu estudo sobre o modo que a cultura material é tratada na história antiga, “cindir radicalmente cultura material e cultura não material é ignorar a ubiqüidade das coisas materiais, que penetram todos os poros da ação humana e todas as suas circunstâncias” (ibid., p. 107). Entre outras coisas, ele salienta a dualidade constitutiva de um artefato, pois ao mesmo tempo que este revela sua constituição ou matéria prima, revela seu aspecto relacional; ou seja, em última instância, esse artefato expressa as formas de organização da sociedade que os produz e consome.

O alargamento do conceito proposto pelo autor, segundo o qual cultura material é toda e qualquer intervenção do homem em elementos do meio físico, como artefatos, estruturas, elaborações corporais, arranjos espaciais e paisagísticos, compõe o modo como tratarei este aspecto no trabalho. De qualquer forma, o autor lembra que os rituais funerários são o mais antigo campo de estudo deste aspecto, “terreno propício para entender *status*, hierarquias, diferenciação social e econômica e questões semelhantes” (Ibid., p. 116).

Este último aspecto, o do papel ‘revelador’ do ritual funerário, apontado também por Hertz (op. cit.), será evidenciado no decorrer do trabalho. Portanto, suponho que a cultura material é expressão ou manifestação¹⁸ dos conteúdos simbólicos que envolvem as ações e práticas dos indivíduos e da sociedade.

Assim, ela é significativa neste trabalho não somente como portadora do *ethos* e *visão de mundo* do grupo, mas também enquanto elemento que permitiu grande parte das comparações realizadas entre os enterramentos, possibilitando a elaboração de um modelo de análise. A existência¹⁹ de enterramentos e de rituais funerários que os circunscrevem torna claro que estes são fundamentais, se não para todas, ao menos para a maioria das sociedades.

Por outro lado, a escatologia dos grupos, descrita em tantas das etnografias, sem dúvida permite que se pense em aproximações, semelhanças, inversões, mas sempre de modo frouxo, pois ela está invariavelmente ligada à cosmologia do grupo, o que faz com que o espaço onde se situa seja abordado com certas reservas num trabalho

¹⁸ Ao fazer esta afirmação, não entendo afirmar que é algo externo à cultura; ao contrário, entendo-a no sentido de ser o modo de a cultura se tornar concreta, da mesma forma que gestos, palavras e tudo que envolve o modo de ser de um grupo. Gaspar (1991, p. 85) diz: “Considero que o artefato é, ao mesmo tempo e em última instância, produto e vetor das relações sociais (Meneses;1983:112-113) e que, portanto, o seu estudo é sempre via de acesso a questões ligadas à organização social, principalmente no que se refere ao domínio do cotidiano”.

¹⁹ Enquanto evento central para a sociedade.

deste tipo. É procurando ter em mente a ligação entre escatologia e cosmologia que farei algumas reflexões no próximo capítulo, tentando estabelecer uma ligação entre a cultura material presente nos enterramentos e as concepções escatológicas dos grupos. É interessante perceber que o modo como o corpo de um morto é tratado, os objetos que o acompanham e o local em que é sepultado são aspectos que têm função escatológica, variando desde o modo como são úteis na separação que deve marcar vivos e morto, como nos usos e funções deles no além.

Referindo-se aos enterramentos, Lévi-Strauss (1996), em *Tristes Trópicos*, relata sua estada entre os Bororo no ano de 1935 e afirma que

Provavelmente não existe nenhuma sociedade que não trate seus mortos com consideração. Nas fronteiras mesma da espécie, o homem de Neanderthal também enterrava seus defuntos em túmulos sumariamente construídos. Sem dúvida, as práticas funerárias variam segundo os grupos. Dir-se-á que essa diversidade é desprezível, levando-se em conta o sentimento unânime que exprime? Mesmo quando nos esforçamos por simplificar em extremo as atitudes para com os mortos observadas nas sociedades humanas, somos obrigados a respeitar uma grande divisão entre cujos pólos se opera a passagem por toda uma série de intermediários (LÉVI-STRAUSS, 1996 p. 217).

Fica claro que não são somente corpos e objetos que se enterram, mas são corpos e objetos carregados de um significado simbólico que faz com que aquilo que é enterrado seja também uma parte daquela sociedade, o que, ao mesmo tempo, atualiza as crenças do próprio grupo. É por isso que se pode perceber que a organização social é expressa no modo pelo qual o morto é sepultado: com ou sem objetos, ou então com alguns e não com outros, dependendo de seu *status*, do gênero, da idade. Crianças, por exemplo, na maioria dos grupos - por serem ainda muito jovens -, são enterradas sem acompanhamentos funerários, tendo apenas uma cumbuca com alimento e fogo para que não sintam fome nem se percam na sua trajetória para a aldeia dos mortos. Em outros grupos ainda, sendo a criança muito pequena, no caso de morte da mãe, pode ser enterrada junto com esta; até mesmo o tempo e a intensidade do luto é reduzido. Nesse caso, encontrar um sepultamento onde estão uma mulher e uma criança pode ser denotativo das concepções cosmológicas e escatológicas do grupo.

Desse modo, caracterizar esses elementos dentro dos grupos culturais definidos pretende também ser um modo de possibilitar a contextualização de dados arqueológicos, uma das propostas desta pesquisa. Desse modo, a cultura material pode

ser tomada como um indicador ou apontador de possibilidades do ‘quem’ e ‘o quê’ envolve um sepultamento.

Vários são os exemplos encontrados nos textos que propiciam a percepção das diferenciações sociais, note-se Mabilde (1983), que descreve os Kaingang em 1836, quando diz que, ao falecer um cacique principal, ele é enterrado com grande *pompa* devido a sua alta posição. Já ao falecer “o chefe de uma tribo subordinada, as cerimônias fúnebres são muito mais simples” (Ibid., p. 111). Entre os Kayapó, a variabilidade social nos enterramentos do grupo se traduz no que acompanha o morto em seu sepultamento, bem como no modo como é realizado. Em sua descrição de um grupo, Lukesch (1976), que esteve em duas aldeias do médio Xingu entre os anos de 1954 e 1958, faz algumas referências às características do enterramento, e diz que

Os enfeites do defunto, tal qual para uma festa, bem como a riqueza de seus adornos, evidentemente dependem do número e poder de seus parentes e do prestígio pessoal, outrora desfrutado. No que se refere a enfeitar o morto, acho interessante e significativo, do ponto de vista da concepção do mundo Caiapó, o fato de tratar-se de enfeites de festa, usados na ocasião. Tudo aquilo que possuía no auge de sua vida terrena e então era sua alegria, acompanha o defunto na sepultura. (ibid., p. 204).

Parece assim que esta concepção de mundo, completamente voltada para as coisas ‘terrestres’ (Vidal, 1983), faz com que os adornos e riquezas do morto o sigam, e sugere ainda que enterra-los é consequência disso.

Desse modo, percebe-se o alto significado simbólico que a cultura material possui para o grupo - nesse momento menos pela forma ou valor que tinha que pelo seu significado dentro do contexto do ritual funerário - mas também não menos simbólico para um pesquisador que pode perceber uma profunda ligação entre objetos e concepções cosmológicas e organização social.

A partir da cultura material evidenciam-se aspectos como *status* ou posição social, e isto atua como uma brecha que se abre, permitindo perceber certas diferenciações que operam dentro da sociedade: nem todos são sepultados nos mesmos lugares ou da mesma maneira. Rituais funerários com seus respectivos enterramentos operam dentro de uma mesma lógica para os chefes, grandes guerreiros, xamãs, líderes de grupos domésticos, enfim, pessoas de *status*. No entanto, quero deixar claro que *status* não significa poder maior ou menor dentro do grupo, é simplesmente tomado aqui como denotativo de uma diferenciação nos sepultamentos. Também nas concepções escatológicas existem diferenciações, sempre relativas ao grupo, o que ficará mais

explícito na descrição de alguns autores sobre as concepções da vida após a morte. Porém, como já foi referido, essas concepções também estão manifestas no aparato que envolve o morto e todo seu ritual funerário.

Além do *status*, diferenciações de gênero e idade são aspectos evidenciados pelos autores, distinguindo, em muitos grupos, os sepultamentos de mulheres e crianças, algo evidente ainda no que concerne a aspectos como luto, escatologia e tarefas durante o ritual funerário. Entre os Kamaiurá, se o morto for mulher, são estas que o pintam e, se for homem, o trabalho é feito pelos mesmos, pois é a diferença de sexos que determina a pintura ou adornos feitos no morto. Todo o corpo do defunto é pintado e preparado respeitando essas diferenciações (Agostinho, op. cit.).

Os Yaminawa são um exemplo, entre tantos que poderiam ser tomados, de diferenciações no tratamento dados às crianças na preparação e acompanhamentos do corpo. Um adulto Yaminawa – ao contrário de uma criança - é preparado com grande requinte, pois o ritual funerário envolve pinturas corporais e corte do cabelo do morto, e o enterro, juntamente com seus pertences, é feito na casa onde morava (Keller 1991).

Tomar estas diferenciações presentes nos rituais, por menor densidade simbólica que possam possuir dentro de um grupo, me permite perceber que essas práticas são sempre uma porta de comunicação entre a cosmologia e a escatologia de cada grupo. Assim, além de ilustrar o modo como vejo que a cultura material pode ser uma *chave* para entender a sociedade a partir do ritual funerário, há outro aspecto que considero não menos importante: é esta – a cultura material - que se preserva nos sepultamentos²⁰, e que pode ajudar os arqueólogos a perceber a que grupo cultural um enterramento se aproxima, pois como o afirma Wesoloski (1999), o arqueólogo trabalha com o material que foi preservado nos enterramentos e, através destes dados, tenta inferir um universo coerente de práticas mortuárias.

Tomada, portanto, a cultura material como um elo entre a visão de mundo de um grupo e os enterramentos ou achados arqueológicos, algumas considerações não podem ser ignoradas. Nesse sentido, tratando sobre as práticas funerárias das populações pré-coloniais, Montardo (1995) chama a atenção para o cuidado que os

²⁰ Logicamente refiro-me à cultura material como um aspecto dos enterramentos, pois, como observa a arqueóloga MaDu Gaspar (comunicação pessoal), é muito mais do que isso que um arqueólogo observa: é o próprio corpo, o formato que tomou durante toda uma vida, o local onde foi depositado, o arranjo espacial.

arqueólogos devem ter ao verificar os materiais presentes nos enterramentos, visto que eles estão sujeitos à ação do tempo. Assim, referindo-se ao que denomina de *evidências arqueológicas* do ritual funerário, distingui-as em processos deposicionais e pós-deposicionais²¹, já que “preocupações com as transformações pelas quais passam as evidências arqueológicas durante e após terem sido depositadas ou abandonadas movem o desenvolvimento da Arqueologia Comportamental.” (Ibid., p. 13). Mas, segundo a autora,

...se por um lado, as evidências arqueológicas constituem informações fragmentárias de comportamentos passados e que podem sofrer transformações pós-deposicionais, complicadoras da fragmentariedade destas evidências, por outro, ultrapassar tais limites com vistas à construção de conhecimento é um desafio que deve ser tentado (Ibid. p. 24)

Num certo sentido, parece-me que arqueólogos e etnógrafos encontram-se em pontos extremos de uma mesma linha, pois enquanto o arqueólogo ‘puxa o fio’ de seus dados de trás para a frente, isto é, encontra o que se preservou nos enterramentos e dali procura inferir um universo coerente de práticas funerárias, como afirma o já mencionado texto de Wesoloski, o antropólogo descreve, de dentro da própria cultura, as práticas mortuárias do grupo, observando como estas se inscrevem num universo cultural específico.

A questão simbólica dos objetos, oferendas e práticas mortuárias tem sido tema de várias reflexões entre pesquisadores que trabalham com a cultura material. Em artigo intitulado *El amor a la vida en las ofrendas a la muerte*, Fuente (1987) demonstra como os povos pré-hispânicos faziam oferendas a seus mortos, propositadamente deixando de lado alguns problemas relativos à escatologia: “Me interesa únicamente destacar cómo es que a través de la ofrenda de ciertos objetos cuya índole puede considerarse artística, se manifiesta algo como una pretensión de persuadir a un cadáver de que su condición de muerte es ilusoria, de que su vida continúa” (Ibid., p.33). As oferendas, segundo a autora, dividem-se em dois grandes conjuntos temáticos: imagens humanas e imagens divinas. Todos, no final, teriam a função de manter com os defuntos a relação cotidiana, a comunicação com a vida diária a que estavam acostumados ou em que estavam inseridos. Em resumo, tais objetos manifestariam, em todas as suas

²¹ ²¹ O trabalho de Deyse Montardo, realizado como dissertação de mestrado, traz uma ampla discussão sobre esses processos, sintetizando a visão de O’Shea (1984). Para maiores esclarecimentos, reporto ao texto da autora.

expressões, o amor pela vida e a necessidade de sua preservação. Nesse sentido, a arte funerária é o modo de negar a morte. A vida humana que se prolonga nessas oferendas é a vida procriadora, geradora de vida (nas formas: mulheres grávidas, órgãos salientes, um homem e uma mulher, etc.).

Esse aspecto da relação entre objetos associados a um sepultamento e as concepções escatológicas de um grupo poderia ser incluído nas discussões a respeito das relações de *continuidade* e *ruptura* que têm se evidenciado nas Terras Baixas. Para Chaumeil (1997), a tendência unitária em tratar essa questão da relação vivos/mortos deveria ser abordada com mais cuidado, já que a tese de ruptura parece predominar. Essa discussão, que pretendo trazer mais detalhadamente no capítulo 2, de certo modo está presente em Fuente, quando diz que as oferendas servem, em suma, para rodear o cadáver de manifestações de vida, mostrando-lhe que não está morto: “unas y otras reiteram el afán de la conservación de la vida, en aquéllas, de la vida humana tal como fue sobre la tierra; en éstas, tratando de enaltecerla com el contacto de la vida divina”. (op. cit., p. 34). Têm assim a função de manter e assegurar, para o morto, a continuidade da vida e, assegurada a continuidade da vida do morto, estaria ainda assegurada uma relação de continuidade entre vivos e mortos.

O tema está também presente no mundo andino. Rojas Zolezzi (1995), tratando sobre as segundas exéquias naquela região, desenvolve seu trabalho numa perspectiva semelhante à de Fuente, ainda que mantendo certas particularidades. A autora, como a maioria dos pesquisadores que trabalham com ritual funerário, inicia suas reflexões a partir das afirmações de Hertz (1990) de que esse ritual tem a função primeira de excluir o morto do meio da comunidade. A linguagem simbólica presente nos gestos, cantos, performances e oferendas mortuárias possui, além de todo cunho social e cultural, a função de ajudar o morto a inserir-se no mundo dos mortos. Portanto, na concepção da autora, os objetos, oferendas e tudo o que envolve o enterramento têm uma função que se caracteriza mais como *ruptura* de uma relação do que a *continuidade* da mesma. Mais do que convencer o morto da cotidianidade da vida, que para a autora citada anteriormente se mantém nos objetos que cercam o defunto, na perspectiva de Zolezzi são antes esses objetos que devem convencê-lo a abandonar a vida a que estava ligado.

Parecem-me interessantes as perspectivas apontadas pelas duas autoras, já que não se pode perder de vista que o simbólico, expresso na cultura material que compõe os rituais funerários, o é para o grupo e para o morto. Portanto, os enterramentos

congregam estas duas realidades que se tornam uma mesma: não são somente corpos e objetos mas corpos/objetos simbólicos que são depositados ou queimados nos rituais funerários. Entendo que somente colocando lado a lado a cosmologia e a escatologia do grupo é que se pode desvendar o sentido que esses objetos carregam consigo. Nem todos os trabalhos apontam nesse sentido, a maioria se restringe a descrever o que é depositado junto ao corpo, porém em alguns essa relação é feita.

Para exemplificar essas relações, trago algumas descrições em que se percebe claramente o quanto a cosmologia do grupo – incluídas aqui as concepções de além - determina a função do acompanhamento funerário. Esta função vai desde o medo de tocar o que pertenceu ao morto, até a necessidade desses instrumentos para o morto defender-se na trajetória para o além ou para trabalhar no novo local onde habitará.

Os Kaxinawa enterram seus mortos com todos os seus pertences ou os destroem, pois de outra forma a alma se recusaria a partir e assombraria aquele que ficasse com alguma coisa sua (Leão 1991). A autora compara ainda esta informação com as de Horace Banner (1961), Anton Lukesch (1976) e Lux Vidal (1977 e 1983) sobre os Kayapó, quando afirmam que o morto sente-se traído pelos vivos, que ainda continuam gozando da vida terrena, e por isso é uma constante ameaça para a comunidade. É assim que todos os seus pertences são queimados e ninguém deseja tocá-los, pois poderia atrair a ira do morto. A diferença clara neste caso está entre enterrar os pertences com o morto e queimá-los, já que no último caso os objetos se extinguem.

Para um Suruí (Paitér), possuir bens representa maior segurança para a alma na sua difícil travessia para o além, o que faz com que o morto seja enterrado com seus pertences; além disso, esses bens são um meio de mostrar que é rico e trabalhou muito. Os valentes, munidos de seus arcos e flechas e de riquezas, possuem mais facilidade na trajetória, por isso junto com uma criança também é colocado arco e flecha para que possa se defender (Mindlin 1996).

Os Pirahã , após o enterro, depositam ao lado da sepultura o arco, flechas, terçado e roupas do morto, pois serão utilizados por ele em duas próximas transformações (Gonçalves 1986). Também os Kaingang depositavam com o morto, além de seu arco, flechas, alimentos e água, um tição de fogo aceso. Proferiam palavras que exprimiam o desejo de que tudo isso ajudasse para que a trajetória empreendida pelo morto fosse rápida e bem sucedida (Ambroseti 1894).

O que gostaria de explicitar com os exemplos trazidos até aqui é o quanto todos os particulares que envolvem o ritual funerário são expressões totais da cultura, pois os detalhes ligam o *aqui* e o *lá*, expressando *rupturas* e *continuidades* culturais. Diante disso, o evidente torna-se óbvio: morrer é algo da natureza²² - por doenças, magias e encantamentos ou acidentalmente -, todos morrem! Mas morrer é também absolutamente cultural, desde aquilo que pode provocar a morte até tudo que envolve o morrer. E é justamente esse *cultural* que se expressa no que chamamos de cultura material e que, grande parte das vezes, esquecemos de considerar nos próprios rituais.

Um outro aspecto importante e saliente nas várias discussões presentes entre as pesquisas arqueológicas sobre formas e objetos associados aos sepultamentos são as urnas funerárias, um bom exemplo das inúmeras diferenças que existem e se evidenciam entre as várias *tradições cerâmicas*²³.

Quando Buarque (1999) se refere à *Cultura Tupinambá no Estado do Rio de Janeiro*, demonstra que enquanto outros objetos não se preservaram nos sepultamentos destes grupos, a cerâmica permaneceu.: “em Morro Grande, são freqüentes os achados de estruturas cerimoniais compostas por tigelas pintadas colocadas ao lado de urnas, com tampa, de grande dimensões, com decoração plástica, associadas a fogueiras e buracos de estaca, compondo uma estrutura cerimonial” (ibid., p. 315).

Ao mesmo tempo, esse tipo de sepultamento, tão usado por grupos Tupi-Guarani, torna-se um afunilador de possibilidades quando é a cultura material o maior apontador do grupo em questão. É o caso de um enterramento encontrado pelo frei franciscano Friel no Alto Tapajós e descrito por Hilbert (1958). Segundo o autor, tratam-se de urnas de sepultamento secundário, não existindo oferendas dentro ou fora delas. Por algumas outras características, conclui que poderia tratar-se de um sítio cemitério, bem como de moradia. Continua suas observações fazendo interessantes descrições sobre o tipo de cerâmica e suas características: cor, forma, superfície, material, etc. e, como é nessa região que se encontram os Munduruku, é com este grupo que o autor procura estabelecer uma relação. Dessas urnas, apenas uma foi encontrada

²² Tomo este termo no sentido orgânico e não o entendo como natural, visto que nada mais cultural do que o que vem a ser considerado natural em cada sociedade. Para a maioria dos grupos indígenas, morrer é algo que sempre é causado por algo estranho e nunca é natural: pode acontecer por magia, encantamento, proximidade de um parente morto, etc., o que já é suficiente para que eu tenha claro que o *natural* varia culturalmente e nunca é generalizável.

inteira, contendo restos ósseos de dois indivíduos: um adulto e uma criança. Segundo Hilbert, poderia tratar-se de uma mãe com filho²⁴, pois ainda em 1958 os Munduruku faziam esse tipo de enterramento quando a mãe morria de parto.

Porém, não obstante a evidência aparente de se tratarem de urnas Munduruku, o autor chama a atenção para o fato de que esse grupo desconhecia o enterro secundário de ossos. Existira no passado a prática de cremar as pessoas de posição mais alta, quando então as cinzas, e não os ossos, eram enterradas em urnas. Um outro ponto central nesta questão é que os próprios Munduruku consideraram essas urnas de origem não-Munduruku ou pré-Munduruku, já que o grupo se estabeleceu na região após expulsar os Parintintin que ali habitavam. Já estes últimos - segundo uma observação de Nimuendajú nos anos de 1922/23 – somente há pouco tempo haviam perdido o domínio da arte cerâmica. Esse dado leva o autor a concluir que é possível aproximar as cerâmicas encontradas às cerâmicas que os Parintintin, descendentes dos antigos “Cabahiba”, produziam.

Neste caso fica claro que, contra todas as evidências aparentes – como o afirma o próprio autor – foi a existência da cerâmica, associada ao sepultamento secundário dos ossos e não das cinzas, que forneceu a possibilidades de aproximação entre tal sepultamento e os Parintintin que haviam habitado a região.

Quanto ao fato da complexidade presente em enterramentos com urnas, José Vicente César (1972) aponta importantes definições na suposta característica comum de enterramentos primários ou secundários realizados em urnas entre os Tupi-Guarani.

Inicia precisando que “por Tupi-Guarani entendam-se aqui de maneira geral todas as tribos indígenas sul-americanas que lingüisticamente podem ser arroladas no grande tronco tupi” (Ibid., p. 28). Traça uma classificação das urnas, baseando-se no tamanho, formas, desenhos externos (ornamentação), cor, entre outros. Uma característica comum é a falta da asa e a presença da tampa, afirma o autor, ao tomar os dados dos cronistas. Esses cronistas descrevem que as tampas cobriam a igaçaba ou o rosto do defunto. Tentando uma classificação tipológica, o autor afirma, antes de tudo, que:

²³ O texto de Francisco Noelli (2000), intitulado *A ocupação humana na Região Sul do Brasil: arqueologia, debates e perspectivas – 1872-2000*, traz uma ampla e clara discussão sobre as tradições e a cerâmica, mesmo se limitada ao sul do Brasil.

²⁴ Em vários grupos, ao morrer a mãe, a criança recém-nascida ou ainda pequena era enterrada juntamente com ela.

Vários fatores dificultam sobremaneira uma classificação das urnas tupi-guarani: a datação imprecisa dos achados arqueológicos, a filiação duvidosa das urnas a um grupo determinado dos Tupi-Guarani, a grande expansão migratória desses índios e os inumeráveis influxos que receberam e assimilaram de outros povos (Ibid., p. 39)

César classifica ainda as urnas em dois grandes tipos, tomando por base o tamanho das mesmas: “Grandes urnas usadas para sepultamentos primários de adultos”, e “Urnas menores para enterros secundários em geral ou primários de adultos”. Acrescenta também uma caracterização segundo a forma exterior, ornamentação e filiação cultural. Concluindo, afirma que os autores recentes concordam com os cronistas que a função principal das urnas era realmente proteger o cadáver do defunto contra o contato direto com a terra.

... os enterros em urnas não deverão, sem as devidas distinções, ser tomados como elemento típico da Cultura Tupi-Guarani, menos ainda em dadas formas específicas, como os sepultamentos secundários. Baseando-se no tamanho, na aparência externa e na decoração das igaçabas, consegue-se provisoriamente determinar três tipos principais de urnas bastante característicos dos Tupi-Guarani meridionais: Chané-Chiriguano, Guarani e Tupinambá. (Ibid., p. 50).

Sem dúvidas várias outras discussões sobre a cultura material poderiam ser feitas aqui, mas selecionei as acima citadas por entender que qualquer variação de formas, tipos e maneiras é significativa e, se tomada dentro de um texto ou contexto específico, torna-se mais - ou menos - importante. Nesse sentido, refiro-me principalmente ao fato de que a cultura material, neste trabalho, será tomada como uma das chaves de comparação entre os rituais funerários com respectivos sepultamentos nos vários grupos.

Concluindo, o que procuro neste capítulo é dar um amplo sentido a todos os aspectos relacionados aos sepultamentos ou, mais precisamente, ao ritual funerário, salientando continuidades entre a cultura material (artefatos, objetos, corpos elaborados), cosmologias e escatologias das sociedades ameríndias brasileiras. Afasto-me, assim, de qualquer visão dualista que possa conceber rupturas entre esses diferentes aspectos de modos de vidas – e mortes – em cada grupo. Nos enterramentos - primários ou secundários – a cultura material torna-se uma chave de aproximação entre os dados que obtive nas três fontes: etnográfica, histórica e arqueológica. Esta se constituirá, portanto, em um *eixo* de análise, o que se explica pelo fato de ser um trabalho em que o diálogo entre as três áreas está entre um de seus objetivos. Eu a entendo ainda, como o que une o *além* e o *aquém* neste texto.

1.4 - A composição da tabela de dados

Propor-se a trabalhar com revisão bibliográfica não é algo tão simples, pois o acesso às fontes em muitos casos é bem improvável, sobretudo quando também o tempo é bastante reduzido. Isso se acentua num caso como este, em que o material se encontrava espalhado por várias bibliotecas do Rio de Janeiro, São Paulo e Porto Alegre²⁵. Inicialmente busquei referências na “*Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*” escrita por Herbert Baldus em dois grossos volumes e com um terceiro feito por Thekla Hartmann que chega até os anos 80, assim como na compilação dos trabalhos de conclusão, artigos, livros, vídeos, etc., realizada em *Povos Indígenas do Brasil* pelo Instituto Socioambiental (1996). Estes textos foram fundamentais para o conhecimento e a localização de grande parte das fontes sobre rituais funerários.

A seleção dos textos seguiu ordens de especificidades, como grupo, região, autor e tipo de trabalho. A ‘coleta de dados’ aconteceu também em livros considerados como *obras raras*, periódicos e antigos boletins, que não podem ser retirados da instituição e nem mesmo xerocados, e que me permitiram trabalhar com aproximadamente 110 textos entre etnográficos, históricos e arqueológicos. Isso não equivale a 110 grupos indígenas, já que, em alguns casos, dois ou mais autores referem-se a um mesmo grupo, ou então um mesmo autor escreveu dois textos diferentes sobre o grupo pesquisado.

Um dos objetivos de meu trabalho é, além da sistematização de informações sobre o ritual funerário, montar uma base de dados e, para isso, necessitei encontrar um programa de computador que lidasse com análise de dados qualitativos. Entre os vários que me sugeriram, e a maioria deles não se apresentavam como suficientemente satisfatórios, encontrei o QSR NUDIST, criado para pesquisas qualitativas e já usado em alguns trabalhos acadêmicos. (Figuras 1 e 2)

Após ter selecionado os textos e havê-los fichado, comecei a perceber os elementos que se tornariam centrais na sua análise, o que me possibilitou realizar certos *recortes analíticos*. Ou seja, identifiquei algumas palavras-chaves que serviram de pontuadores dos textos para a posterior comparação os mesmos, indo desde os troncos a

²⁵ Refiro-me a isto por estar segura de que um maior tempo de pesquisa possibilitaria consequentemente maior e melhor acesso a textos com dados importantes num estudo comparativo.

que pertenciam os grupos, bem como a características que salientavam aspectos comuns aos rituais funerários dos grupos em questão. (Figuras 3 e 4).

Penso que este trabalho possa ser aproximado daquele que realiza um pesquisador quando vai a campo: depara-se com uma infinidade de possibilidades e de informações que deve sistematizar, procurando identificar qual o centro ou o *fio* que, ao ser puxado, lhe permitiria começar a entender o que se propôs. Foi com o tempo que percebi que o quadro para sistematizar os dados era importantíssimo para entender o ritual funerário em cada grupo, mas que nem todas as ‘variáveis’ que o compunham poderiam ser tomadas indistintamente como critério de comparação. Como o tema central são os rituais funerários entre grupos Jê e Tupi, foi necessário hierarquizá-las. Criei para isso um primeiro recorte analítico, a que denominei *Chave Etnonímica*, composta de três troncos: *Macro-Jê*, *Tupi* e *outros*. Para *outros* não estabeleci nenhum critério especial de seleção, apenas o fato de serem textos que fui encontrando no decorrer da pesquisas nas várias bibliotecas onde estive. Esses troncos se subdividiram ainda em Famílias Linguísticas e estas em grupos, dando um formato de árvore genealógica à apresentação da chave etnonímica (Figura 5).

Após a divisão em *troncos*, parti para um segundo recorte analítico mais específico e que me permitiu uma maior movimentação entre os textos, o que denominei *Chave Descritiva*. Por *chave descritiva* entendo um conjunto de palavras-chaves que funcionaram como agrupadores das caracterizações dos rituais recolhidas entre os vários grupos, permitindo o estudo comparativo propriamente dito através de buscas que o programa QSR NUDIST possibilita. Essas palavras-chaves foram todas baseadas nos próprios textos e, portanto, nos dados que os autores apresentavam sobre os aspectos selecionados. Entre estes estão *Caracterização do Grupo*, *Recorte Temporal* (período aproximado em que o autor recolheu seus dados), *Caracterização do Enterramento Primário*, *Caracterização do Enterramento Secundário*, *Luto*, *Mudanças*, *Morte*, *Escatologia e Cosmologia*, etc. Cada uma destas palavras chaves ainda se compõe de inúmeras características específicas ou subcategorias, como posição e disposição do cadáver, local de sepultamento, formato da cova, etc. Esta *chave descritiva* pretende ainda ser ampliada e melhorada para que possa ser posteriormente disponibilizada na Internet, permitindo acesso ao banco de dados. Portanto, esse trabalho de indexação, base para a construção de todos os aspectos da dissertação, continuará como um *work in progress*.

O programa me permitiu criar ainda um último *recorte analítico*, que denominei *Chave Interpretativa*, isto é, as características que foram despontando no decorrer da comparação dos dados realizados na *Chave Descritiva* e que se tornaram significativas quando colocadas diante de seus opostos. São elas:

a) Enterramentos *Simples X Enterramentos Duplos*

Esta oposição visa comparar os grupos que realizam inumação simples com os que possuem a dupla inumação de seus mortos, tanto coletivas como individuais.

b) *Centro X Periferia*

Estas duas características contrapõem os enterros que acontecem dentro de casa ou no pátio aos que são realizados na periferia, em local separado do circuito das habitações. Esta oposição ainda é significativa diante de certas diferenciações sociais de *status*, gênero e idade.

c) *Continuidade X Ruptura*

Este ponto pretende verificar como grupos Jê e Tupi se relacionam com seus mortos, apontando a relações de *continuidade* ou *ruptura*. De modo geral, todo acompanhamento funerário é composto por objetos, armas e troféus pertencentes ao morto. Que função desempenham esses elementos em um sepultamento?

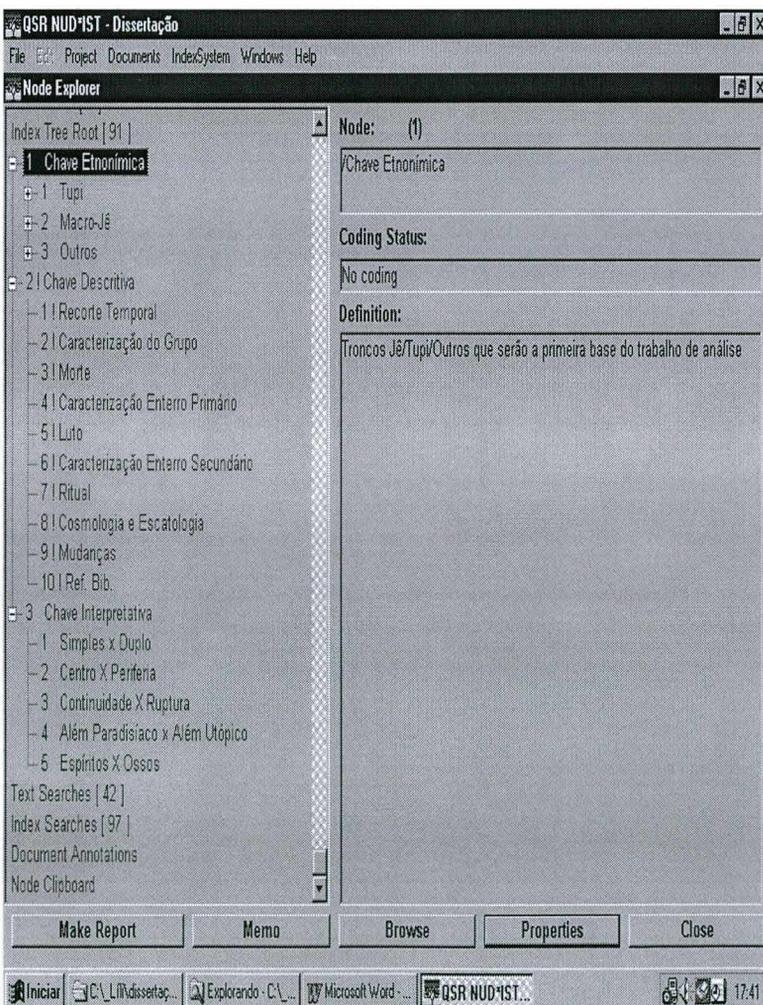
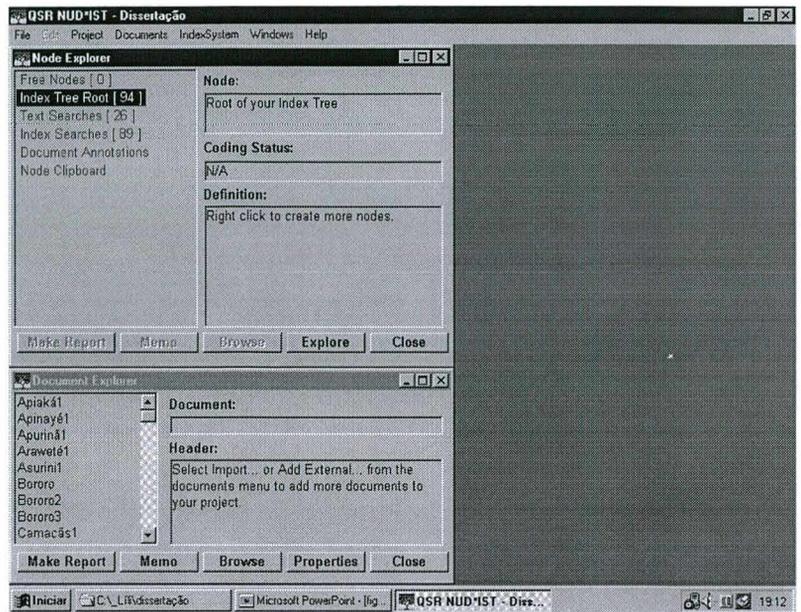
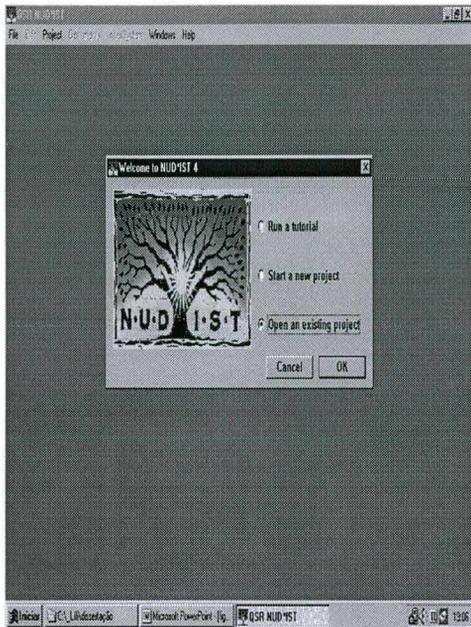
d) *Além Paradisiaco X Além Utópico*

Esta oposição é encontrada entre grupos que descrevem a vida na morada dos mortos como algo *bom*, sem dor, sem conflitos de qualquer ordem, e os que descrevem o além como *ruim*, pesado, triste, escuro. Essa característica é significativa para se entender a relação que o grupo mantém com o morrer, com os mortos (*continuidade e rompimento*), com a vida. Também aqui a cultura material torna-se central, fundamental, e revela que a cosmologia engloba a escatologia.

e) *Ossos X Espírito*

Os rituais funerários revelam um aspecto central na relação entre ossos, carne e espírito. Carne putrefata equivale a ossos limpos e espírito liberto, o que gera uma relação com o espírito e/ou com os ossos dos mortos. Como grupos Jê e Tupi se relacionam com estes dois elementos? Quais as implicações em relação às formas de sepultamento e respectiva ‘limpeza’ dos ossos? A proposta desse ponto é também elucidar algumas características que o canibalismo – endo ou exo – apresenta no contexto do conjunto dos rituais funerários.

Foi a partir dessas ‘*oposições significativas*’ que iniciei a sistematização e comparação dos dados sobre os rituais de sepultamento entre os vários grupos indígenas, dando origem aos próximos capítulos.



Figuras 1 e 2 (acima):
Abrindo o QSR
Nudist

Figura 3 (ao lado): As
três *chaves* criadas
para a análise dos
textos.

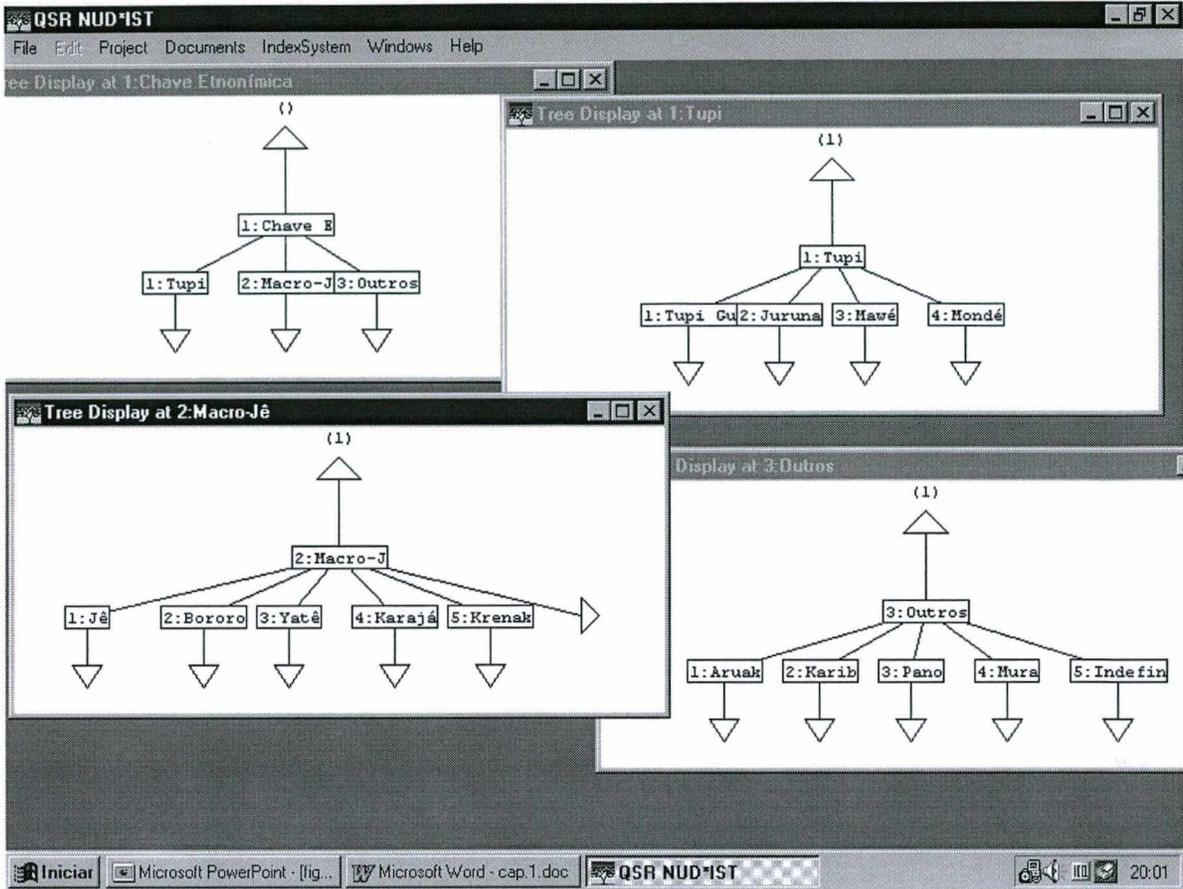


Figura 4: Apresentação parcial da *Chave Etnonímica* (em gráfico).

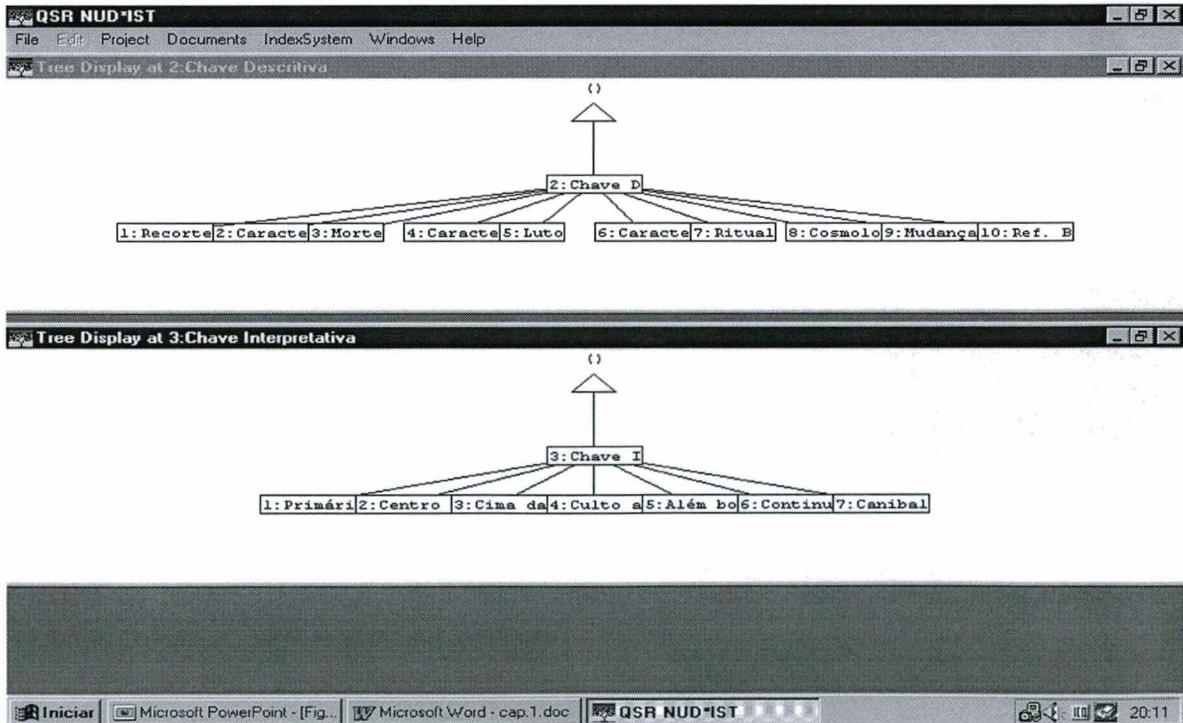


Figura 5: Apresentação das *Chaves Descritiva* e *Interpretativa* (em gráfico).

Capítulo 2: O tema em uma perspectiva comparativa

2.1 – A busca por um *padrão*: a oposição de significados em algumas expressões dos Rituais Funerários

A proposta deste capítulo é desmembrar as oposições que compõem a *Chave Interpretativa* apresentadas no capítulo 1, a fim de verificar se é possível encontrar um tipo ou *padrão*¹ a partir de expressões funerárias de grupos Jê e Tupi² que permita uma aproximação significativa entre eles.

Partindo da premissa de que estou sistematizando os dados apresentados por vários autores, seria desnecessário dizer que a variedade desses textos torna-se uma das características do trabalho. Variedade que vai desde autores que apontam as mudanças ocorridas nas formas de enterramento, a outros que descrevem o luto, mas não trazem dados sobre o modo pelo qual o grupo sepultava seus mortos, e outros ainda que simplesmente apontam para diferenciações entre enterramentos. Também em alguns textos encontrei uma abundância de elementos sobre a escatologia do grupo, em outros, descrições detalhadas de um funeral que o autor presenciou, além de outros que descrevem fatos passados baseados na memória do informante.

Essa heterogeneidade do material condiciona a análise de tal forma que em alguns pontos obtive informações sobre um grupo que em outro ponto não pude referir. Porém isso não significa que o material de que disponho não expresse a complexidade de formas dos rituais funerários presentes entre os grupos, particularmente quando colocados em uma perspectiva comparativa. A heterogeneidade sublinha a diversidade das fontes: livros ou artigos; textos arqueológicos, históricos ou etnográficos; períodos e abordagens.

Um outro aspecto a considerar neste trabalho é que minha proposta afasta-se de qualquer tentativa de reducionismo ou simplificação, tendo em conta a complexidade e diversidade de práticas sociais presentes entre as culturas indígenas brasileiras. Se os

¹ No capítulo 3 apresento alguns conceitos que permeiam todo o texto, e um dos principais é o que entendo por *padrão cultural*. Retirando-o de uma lógica dicotômica, onde padrão se ligaria estritamente a estabilidade, atrelo-o ao conceito de *mudança e reprodução* na linha de Sahlins (1990).

² Mesmo o trabalho tendo como proposta estudar comparativamente os dados Jê e Tupi do Brasil, em alguns momentos também me pareceu útil contrapor ou aproximar os dados sobre o ritual funerário de alguns outros troncos ou famílias.

dados são circunscritos a diferentes períodos e locais, a proposta comparativa deve ir além. A partir do contexto geral dos rituais funerários, o trabalho procura ampliar o leque de possibilidades de diferenciações aparentes e que compõem grupos de diferentes *troncos*. Essa perspectiva, que parte dos rituais funerários, leva em conta algo que Viveiros de Castro (1986) já apontou, referindo-se aos grupos de língua Tupi-Guarani: eles convivem com uma proximidade lingüística mas também grande dispersão geográfica e morfológica. Segundo o autor, a relação entre dispersão e morfologia provavelmente se deve a diferenciações nos modos de adaptação a meio ambientes específicos, bem como a diversas influências culturais, o que faz com que se torne impossível descartar a real variabilidade empírica dos grupos TG utilizando argumentos sobre unidade cosmológico-discursiva, uma unidade sob as diferenças.

Essas afirmações de Viveiros de Castro sobre os Tupi-Guarani são apresentadas aqui como forma de elucidar o tipo de relação que mantenho com o material de que disponho. Ao dizer que procurarei estabelecer relações para perceber se existe algum padrão de enterramento entre os Jê ou os Tupi, implícito está que essas relações entre diferenças e semelhanças não negam, de maneira alguma, as particularidades e características em que cada grupo está inserido, sejam geográficas ou morfológicas.

Outra característica inerente a esta abordagem, e que referi ao iniciar este capítulo, é que *padrão de enterramento* não possui uma perspectiva absolutista ou estática na qual padrão se ligaria a estabilidade e qualquer mudança seria denotativa de uma perda de cultura, ou *aculturação*. Muitos autores já seguiram a perspectiva aberta por este conceito, entre eles Schaden (1965), que, em seu conhecido texto "*Aculturação Indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos*", referindo-se aos Guarani, deixa clara a 'inevitabilidade' a que este grupo estava sujeito após passar pelo que denomina *fases* da aculturação: "Não há no mundo poder capaz de evitar o desaparecimento, paulatino, mas absolutamente irrevogável, da população indígena, que vai se processando como que por uma lei da natureza e sem que ninguém tenha culpa." (Ibid., p. 143). Não só a revitalização demográfica dos Guarani se incumbiu de negar essa probabilidade, mas este grupo, como tantos outros, mantêm em sua coesão cultural uma estratégia de desenvolvimento.

Foi ainda esse modelo cultural que levou muitos pesquisadores a considerarem que os Jê do sul do Brasil tinham perdido suas características culturais, tendo sido longamente denominados índios aculturados, como no trabalho de Gioconda Mussolini (1979), uma “*Comparação dos Kaingang e Bororo quanto aos meios de defesa contra a moléstia e a morte*”. Tomando como referência constante a perda da cultura tradicional que os Kaingang teriam sofrido³, a autora refere-se ao estado geral de desorganização cultural em que se encontravam: várias práticas tradicionais haviam sido secularizadas. Ainda segundo Mussolini, as reuniões para celebrar os ritos fúnebres eram as únicas que ainda conservavam algo da tradição cultural.

A limitação e superação desse conceito de cultura tomado por tantos autores no passado é demonstrada justamente hoje, quando os Kaingang continuam suas tradições – muitas reelaboradas e expressas com formas diversas –, como a ‘retomada’ do *Kiki*⁴, realizada pelos Kaingang de Palmas. Portanto, é somente o conceito estático de cultura que leva à percepção de qualquer mudança como perda. No capítulo 3, tratarei mais detalhadamente de minha concepção de conceito de *mudança* ao referir-me às transformações que ocorreram nos padrões de enterramento dos diversos grupos indígenas.

Colocadas essas premissas, vejamos como se dispõem os grupos dentro dessa perspectiva comparativa:

2.1.a - Os Enterramentos *simples* e *duplos*

A existência ou não de um segundo ritual funerário, envolvendo os ossos ou as cinzas do morto, define a classificação dos enterramentos em *simples* e *duplos*. A maioria dos grupos hoje já não realiza mais as segundas exéquias, porém elas ainda permanecem na memória dos grupos e em algumas formas substitutivas, como os Juruna o fazem. Os cuidados com o sepultamento ou as formas de tratamento dedicados aos mortos⁵ são processos extremamente elaborados e altamente ritualizados. A partir

³ No fórum *Os Jê do Sul*, realizando durante a IV RAM, Kimiye Tommasino referiu-se ao fato de que foi nesse período e nesse contexto cultural que se dispôs a pesquisar os Kaingang, o que a fez escutar comentários do tipo: “mas por que os Kaingang, se eles já perderam sua cultura tradicional?”

⁴ Festa dos mortos (Nimuendaju) ou Culto aos mortos (Balduz,)

⁵ No capítulo 1 referi-me a esse momento de sepultar o corpo do morto como altamente perigoso; em muitos grupos é mencionado o banho de limpeza ou reclusão, feito após o enterramento.

disso, um sepultamento duplo ou secundário pode ser precedido de antropofagia, cremação, exposição, descarte ou enterro direto do corpo.

❖ O enterramento simples

A prática do enterramento simples caracteriza aqueles grupos que realizam uma única inumação, podendo ser feita de variadas formas.

Entre os grupos Tupi, a inumação simples pode ser realizada por enterramento direto na terra, como os Suruí do To, os Tembé, os Tenetehara, os Parakanã, os Guajá. Os Tapirapé, segundo Wagley (1965), colocam seus mortos nas sepulturas em redes suspensas, de modo a não tocar na terra; já Baldus (1970) relata que eles eram enterrados diretamente na terra, com seus corpos sustentados por plataformas de madeira. Os Kamaiurá também sepultavam seus mortos de modos distintos, dependendo do *status* que gozava o morto. Se fosse pessoa de destaque, como entre os Tapirapé, era sepultada em redes suspensas nas covas, do contrário, era colocada em pé na cova, atado em sua rede a uma espécie de escada (Agostinho, 1974). Entre os Urubu-Kaapor, quando alguém morre de doença pode ser abandonado pelos parentes, pois a doença é considerada uma entidade perigosa. Porém, nos casos em que são sepultados, “cavam um buraco comprido, fundo, em que possa caber a rede. Fincam dois paus no fundo e neles atam a rede com o defunto. Por cima, sem tocar no cadáver, fazem uma armação de paus que cobrem de folhas e, depois, a enterram até o nível do chão” (Ribeiro, 1996 p. 121).

Os Araweté têm seus corpos enrolados em rede e sepultados em covas forradas com esteira de babaçu velhas, onde são colocados deitados de lado (Viveiros de Castro, 1986). Os Araweté, observados por Arnaud (1978), sepultavam seus mortos sentados sobre um jirau fixado com cipós, depois coberto de palhas e por fim de terra.

É importante perceber que, de modo geral – se não absoluto - para todos os grupos que enterram seus mortos, a evitação do contato do cadáver com a terra é algo que requer muito cuidado. Algo que realmente intriga, já que caracteriza o ato do enterramento quase universalmente. De uma forma ou de outra o morto é protegido ao ser enterrado: estruturas de madeiras, suspensão em rede, esteiras, jiraus, folhas de babaçu, e urnas – entre outras - são as formas mais relatadas.

O enterro em urnas é costume característico mas não exclusivo dos Tupi Guarani, como o afirma César (1972), ao discutir a cultura material: "...os enterros em urnas não deverão, sem as devidas distinções, ser tomados como elemento típico da Cultura Tupi-Guarani, menos ainda em dadas formas específicas, como os sepultamentos secundários." (Ibid., p. 50). Como acenei no primeiro capítulo, o autor encontrou entre os diversos grupos da família TG dois tamanhos de urnas: "**Grandes urnas usadas para sepultamentos primários de adultos**", as quais seriam usadas por tribos como os Caiuá, Carijó, Chané, Chiriguano, Cocama, Cocamilla, Guaianá, Guarani, Guarayu, Omagua, Pauserna, "Tupi", Tupinambá e Tupiniquim. E, "**Urnas menores para enterros secundários em geral ou primários de adultos**", usadas pelos Cocama, Cocamilla, Oiampi, Omaguá, Aicauá, Arupaí, Curuaia, Iuruna, Mundurucu, Tucuniapé, Wayoro, Xipaia, Guarani e "Bugres dos Campos".

Portanto, os Tupinambá, assim como os Guarani, combinavam as duas formas de enterramento: direto na terra e em urnas. Léry (1880) afirma que, se fosse pessoa de destaque, era sepultada em casa, envolvida em sua rede. Ainda sobre os Tupinambá, Baldus (1970 p. 303), citando Soares de Souza em 1587, diz que: "...e tem-lhe feito na mesma casa e lanço onde elle vivia, uma cova muito funda e grande, com sua estacada por de redor, para que tenha que a terra que não caia sobre o defunto, e armam sua rede em baixo de maneira que não toque o morto no chão...". É importante notar que esse tratamento era reservado aos próprios mortos e não aos inimigos, visto que estes eram canibalizados. Também os Sateré-Mawé possuíam enterramentos em urnas, pois foram encontradas algumas urnas funerárias nas áreas onde estes grupos habitaram, o que leva Pereira (1954) a pensar que eles conservavam seus mortos mumificados em lugares especiais, marcados com ídolos de pedra.

Entre os grupos Macro-Jê, os Guató enterravam seus mortos em valas, deitados sobre uma esteira (Oliveira, 1996). Os Botocudos, hoje conhecidos por Krenak, descritos pelo príncipe Maximiliano em sua "*Viagem ao Brasil nos anos de 1815 a 1817*", realizavam o enterramento direto na terra: "amarram com um 'cipó' as mãos do defunto e depois o estendem numa cova longa, em vez de enterrá-lo de cócoras, como fazem muitos outros selvagens na América; noutros pontos, porém, as covas seriam redondas". O autor diz que no primeiro dia o defunto é largamente chorado com

gemidos pavorosos, porém já no dia seguinte o grupo retorna à vida habitual⁶. Entretanto, aquilo que o autor entende como manifestação de pouca dor e pesar pela morte pode ter significado bem mais amplo na visão de mundo dos Botocudos.

Os Xavante envolvem o corpo em uma esteira de dormir, em cova perpendicular, e colocam-no na posição semi-ereta (Maybury-Lewis 1984). O autor afirma que, pelas informações que teve, os Xavante não realizam o enterro duplo. Os Kaingang, descritos por vários autores que estiveram entre o grupo, praticam um sepultamento em cova simples (Laytano, 1956). A forma piramidal ou cônica dada às sepulturas até poucos anos atrás é referida como formando uma pirâmide bastante alta (Debret 1965) ou como atingindo altura que varia de um a seis metros (Ambrosetti 1894, Borba 1908, Drumond e Philipson 1947, Laytano 1956 e Nimuendajú 1993). Delvair Melatti (1996 p. 56), citando Horta Barboza em 1914, diz que entre os Kaingang de São Paulo todas as festividades iniciavam “com a ida dos adultos ao cemitério da aldeia, a fim de refazerem o cômodo das sepulturas” .

❖ O enterramento duplo

No enterramento duplo acontece uma segunda inumação durante a qual o grupo se encarrega de dar aos ossos, já limpos na primeira, uma sepultura individual ou coletiva. Como esta segunda inumação é antecedida pelo processo de elaboração dos corpos decompostos, é um ritual realizado com muito esmero. Os ossos limpos significam que o perigo que o morto representa já está distante, algo característico aos grupos das duas tradições. O enterro secundário está presente nos grupos Jê, entre os Bororo, os Apinayé, os Parkajetê (Gavião Pará), Karajá, Kayapó, Krahó, Maxacalí, os Xerente. Entre os Tupi se apresenta mais raramente, foi descrito apenas entre os Apiaká, os Guarani, os Mundurukú e os Juruna, e alguns outros.

Nimuendajú (1983) diz que até aproximadamente 1925 os Apinayé praticavam o enterramento duplo. Os ossos, recolhidos de dentro da sepultura e colocados em uma esteira na casa materna do defunto, eram lavados com água. Secos ao sol, eram pintados de urucu dentro de casa, sendo então levados ao cemitério. Referindo-se aos Xerente, o autor diz que o enterramento duplo foi, seguramente, praticado pelo grupo e que o

⁶ Também entre os Araweté Viveiros de Castro constatou algo semelhante, pois quando alguém morre todos agem de modo a sublinhar a pouca importância daquela morte, sendo portanto as manifestações de pesar muito discretas. No caso Araweté isto se liga à inércia que atinge o grupo (Ver páginas 482 e ss.)

último caso havia ocorrido aproximadamente 25 anos antes: “a man died of snake bite beyond the Rio do somno and was buried there. After several years his parents brought back his bones” (Nimuendajú, 1942, p. 100); os ossos foram limpos, pintados com urucu e enterrados na aldeia. Os Bororo, que possuem um ritual funerário densamente descrito por Viertler (1991), após sepultarem o cadáver em uma vala para que o corpo se putrefaça, lavam os ossos, pintam e enfeitam antes de colá-los em uma cesta onde será deixado em uma lagoa, córrego ou rio (Levi-Strauss, 1996; Novaes, 1986 e Viertler, 1983 e 1991).

Assim como para Hertz (1907) e a maioria dos autores que descrevem esse ritual, também para Viertler o tempo entre o primeiro sepultamento e o sepultamento secundário depende do que o grupo precisa para se reorganizar, pois nesse período deve acontecer uma alteração ou redefinição dos laços que existiam entre os vivos e morto. No caso Bororo, esse tempo significa também o tempo da

produção de objeto e à consecução de atividades exigidas para as diversas etapas: primeira inumação, exigindo cantos especiais; fase intermediária ou espera pela decomposição do cadáver, requerendo danças e cantos, confecção de roupas cerimoniais e pinturas corporais, preparo de bebidas, cigarros, etc., desenvolvidas na praça (Bororo), ao redor do túmulo; fase final ou lavagem e decoração dos ossos, exigindo a confecção de cestos pelas irmãs clânicas dos “representantes”, objetos emplumados ou de penas (cabacinhas, pregos), feitos pelos “pais” rituais, enquanto cabe aos “filhos” a tarefa de pintar e emplumar os cestos e ossos (após cuidadosa lavagem destes últimos quando se lhes fornece charutos), depois do que devem costurar a boca dos cestos antes de sepultá-los fora da aldeia; liberação do luto, requerendo o abate de um animal de desagravo pelo “representante”, pelo que é recompensado generosamente (VIERTLER, 1983 p. 295).

Os Parkajetê ou Gavião do Pará até aproximadamente 1920 realizavam suas segundas exéquias de três a cinco anos após o primeiro sepultamento (Arnaud, 1964). Segundo o autor, todos os Timbira praticavam o sepultamento secundário. Os Krahó, após sepultarem seus mortos em covas forradas com esteiras e madeiras na lateral; transcorrido um mês do sepultamento, seus ossos eram desenterrados, limpos, lavados e pintados com urucu, e então novamente inumados (Melatti, 1978 e Cunha, 1978 e 1983). E ainda, segundo Cunha (1978), era o *status* diferenciado que determinava a necessidade ou não do enterro secundário, o que se deu pelo menos até 1926, pois “era a si mesma, a seus grupos políticos e cerimoniais que a aldeia inscrevia no solo com as ossadas de seus representantes” (p. 97). Os outros tinham seus ossos inumados na casa materna.

Os Karajá enterravam seus mortos recém-falecidos próximo da aldeia, e a segunda sepultura ficava no alto de um barranco, onde os ossos eram colocados em uma urna funerária que não era soterrada, mas colocada junto a outras (Baldus,1970). Malhano (1986 p. 28) diz que “Ao tempo em que o Karajá realizava um segundo enterramento, o dos ossos descarnados em urna funerária, existia a possibilidade de que, ao se realizar o segundo enterramento, o túmulo fosse desfeito, cedendo terreno para a possível construção de um outro destinado a nova ocupação”. Os Javé desenterravam os ossos um mês após o primeiro enterro, e eram então “colocados dentro de um pote de barro, que era novamente enterrado ou trazido para dentro de casa” (Rodrigues, 1993, p. 382).

Algumas vezes os Kayapó Xikrin desenterram os ossos de seus mortos, que são lavados e pintados com urucu . Juntam todos os ossos de uma família e os enterram em conjunto, para poder reunir, aos poucos, todos num mesmo local (Vidal 1977 e 1983). Também os Gorotire e os Kubenrankegn, descritos por Banner (1961), praticavam o enterro secundário e, se fosse de criança pequena, pouco tempo após o primeiro enterro retiravam os ossos da terra e os descarnavam até ficarem limpos, sendo depois embrulhados em uma esteira e guardados no telhado da casa (Lukesch, 1976, Banner 1961).

Entre os grupos Tupi que realizavam enterros secundários, os Juruna só enterravam seus mortos depois que os ossos ‘envelheciam’. Eles eram deixados na casa do defunto, sobre um jirau construído especialmente para isso. A família só voltava a morar na casa quando os ossos estivessem limpos e prontos para serem guardados em um jirau. (Oliveira, 1968 e Lima, 1995). Outra informação interessante fornecida por Lima a respeito do grupo, ao declarar que o mesmo não pratica mais o enterro secundário, mas ainda mantém traços dessa tradição, pois atualmente, quando chega o dia em que a terra da sepultura afunda significativamente, é colocada terra nova de modo a nivelar o chão: “para um povo que afirma a tradição das segunda exéquias, este momento mostra que os Juruna assinalam (como podem) a última etapa do processo: põem terra nova na sepultura onde descansam os ossos limpos” (Ibid. p. 215). Porém ainda afirmam que não é a terra que limpa os ossos, o que traz consigo a concepção das duas exéquias, quando os corpos eram enterrados apenas quando os ossos tivessem envelhecidos, após a exposição em rede ou jirau. Outra informação da autora é os

Juruna acreditarem que o fato de movimentar o cadáver poderia revivê-lo como um fantasma, o que teria levado o grupo a enterrar o corpo rápida e definitivamente.

Os Apiaká realizavam a segunda inumação dos ossos um ano após o primeiro sepultamento. Durante o período compreendido entre o primeiro e o segundo sepultamento, o viúvo ou viúva ficavam deitados na rede acima da tumba, com o rosto pintado de preto, cabelos cortados e alimentando-se somente de milho (Socioambiental, 2001).

Entre os Guarani Mbya, “o corpo é enterrado até a putrefação da carne, exumado, lavam-se os ossos em água corrente e depois são depositados em um recipiente de cedro feito especialmente com esta finalidade. Esta caixa sagrada é colocada na casa de orações, para ser cultuada” (Littaif, 1996 p. 106).

Segundo César (op. cit.),

Os Mundurucu e Curuaia conheciam apenas o enterro secundário das cinzas dos homens de alta posição, depois de o esqueleto ter sido desenterrado (Hopp 1958: 105). Os Oiampi junto ao Rio Oiapoque praticavam sepultamentos secundários em urnas até fins do século passado (vide revista *Globus*, XL (1881: 17). Os Aicauá limitavam a prática aos filhos dos caciques: os ossos são desenterrados depois de três meses, queimados, e as cinzas depositadas em uma panela com desenhos lineares (CÉSAR, 1972 p. 33)

Sendo assim, pode-se integrar os Xokleng aos grupos que praticavam enterramento secundário, pois também cremavam seus mortos juntamente com seus pertences e armas de uso pessoal (Henry 1964 e Santos 1987):

Conjuntamente com o guerreiro são queimados todas as suas armas e demais utensílios do seu uso pessoal. Incinerado o corpo, recolhem, no sol seguinte, as cinzas, que depositam em um buraco redondo, previamente forrado com cascas e folhas de árvores, sendo então tampado com terra e sobre a qual colocam rachões de madeira, construindo, por cima de tudo, um rancho(...) (SANTOS, 1987 p. 216)

Os Maxacali têm muito cuidado com seus mortos; eles são sepultados em covas, com seus corpos espetados com uma vara ou flecha, o que forçaria a alma a se inserir na morada eterna sem voltar ou ‘transmigrar’ para o corpo de uma onça preta que atacaria o grupo (Paraiso 2001). A cremação e um segundo enterro só são feitos caso a cova apareça remexida ou o corpo descoberto, o que é denotativo da iminente

possibilidade de um retorno do morto⁷. Nesse caso, o segundo enterro se faz presente entre este grupo.

Para concluir, na tabela abaixo pode ser melhor visualizada a distribuição dos grupos dentro da classificação *enterramento simples e duplo*:

<i>Os Macro Jê</i>		<i>Os Tupi</i>	
Simple	Duplo	Simple	Duplo
Guato	Bororo	Surui (TO)	Apiaká
Krenak	Apinayé	Guajajara	Guarani
Xavante	Gavião do Pará	Tembe	Juruna
Kaingang	Gavião do Maranhão	Tapirape	Munduruku
	Krahó	Urubu-Kaapor	
	Krikati	Araweté	
	Javaé	Tupinamba	
	Karajá	Satere-Mawe	
	Maxacalí	Guarani	
	Canela	Kamaiura	
	Kayapó (todos)	Surui (Paiter)	
	Xerente	Xipaiá	
	Xokleng	Guaja	
		Parintintin	

Hoje, como se sabe, poucos grupos ainda realizam as segundas exéquias, como os Bororo ainda o fazem; alguns a mantêm incorporada ao discurso ou com formas substitutivas, como é o caso dos Juruna. Porém algo que marca as segundas exéquias é a característica de gerar ossos *limpos*, possibilitando a separação definitiva entre ossos e espírito⁸. Este fato, aparentemente insignificante e óbvio, aparece com um novo sentido

⁷ “A morte e suas possíveis conseqüências também são encaradas por esse grupo como responsáveis pelo desequilíbrio social, pois o espírito do morto - *yãmiy* - tanto pode provocar doenças em outros, como transformar-se em onça preta e atacar o grupo. Os Maxakalí tomam como sinais mais preocupantes dessa possibilidade o movimento do corpo já considerado morto pelo grupo, e, após o sepultamento, o encontro da cova revolvida e do cadáver exposto” (Paraíso, 2001).

⁸ Hertz (op. cit.), referindo-se à fase que vai desde a morte até a limpeza dos ossos, com as prescrições e interdições relativas a ele, percebe que entre os Indonésios existe uma *simetria* entre o corpo e a alma. Um corpo em putrefação significa algo impuro e não pode ser depositado na terra. Para isso, o enterro dos ossos, que aconteceria nas segundas exéquias, seria precedido por algum tipo de limpeza, através da exposição, canibalismo, mumificação e outros meios. Para o autor “todas estas formas diversas de sepultura provisional, que en una clasificación tecnológica deberían, sin duda, figurar bajo títulos especiales, son para nosotros equivalentes. Todas tienen el mismo objeto, que es ofrecer al muerto una residencia temporal, en espera de que concluya la disolución del cuerpo y no queden más que los huesos” (op. cit., p. 35). Portanto, ao tempo do apodrecimento da carne ao qual o corpo do morto era condenado a esperar para sua sepultura definitiva, corresponderia também um tempo em que a alma não poderia

quando colocado diante de práticas substitutivas ao enterramento; algo a que darei melhor visualização no último ponto desta *chave interpretativa*, a relação com os *espíritos* e os *ossos*.

Outro aspecto salientado pelos autores é que o fim da prática das segundas exéquias coincide com a data de contato com os colonizadores, período este que varia em cada grupo.

2.1.b - Enterramentos no *Centro* ou na *Periferia*⁹

O local de sepultamento dos mortos varia entre os grupos. As inumações realizadas no *centro* da aldeia podem variar entre: casa do defunto, pátio, lado ou atrás da casa. Aqueles efetuados na periferia variam entre mata, rio, grutas ou num cemitério relativamente afastado. Essas duas possibilidades apresentam-se também como não exclusivas caso o grupo realize enterros secundários, pois alguns grupos combinam os dois modos; um primeiro dentro de casa e um segundo na periferia ou vice-versa.

Referindo-se ao sepultamento secundário entre os grupos Jê, Cunha (op. cit) aponta que a relação que se estabelece quanto ao local de sepultamento e o *status* e gênero do morto é um fato muito significativo, pois “nada mais apropriado, portanto, do que seu enterro no pátio, espaço da vida pública, dos homens, da sociedade dos vivos, em contraste com a periferia, casa e exterior da aldeia, associada às mulheres, à vida doméstica e aos mortos”.

É importante frisar que esta oposição ‘centro-periferia’ utilizada pela autora enquanto prática funerária não é generalizável a todos os Jê. Também não é algo presente entre os Tupi¹⁰, ao menos enquanto oposição.

inserir-se no ‘país dos mortos’. Somente quando acontecesse o final do rito funerário estabelecido pelas segundas exéquias é que a alma se desligaria das coisas terrenas, passando a residir no *além*. Essas afirmações de Hertz parecem-me ser compartilhadas por grande parte dos autores, sendo algo que desvela não somente que o tempo do luto e relativo apodrecimento do corpo é um período de inúmeros perigos para grupos de diferentes tradições, mas também que este tempo pode ser caracterizado pelo afastamento dos mortos.

⁹ O modo como estes dois termos são aqui utilizados não está atrelado à perspectiva com que os pesquisadores do Projeto Harvard-Brasil Central o consideram em relação às sociedades Jê. Para Turner (1979), as mulheres estão associadas à vida doméstica e à natureza que corresponde à periferia da mesma; os homens, à vida pública e cultural, sendo o seu espaço o centro da aldeia. Utilizo os termos apenas enquanto distancias das habitações em que os vários grupos costumam sepultar seus mortos.

Os sepultamentos no *centro e periferia*¹¹ são tomados como referência enquanto possibilidade de diferenciações que os grupos estabelecem na relação com o morto ou com a morte nos vários processos que neles se cruzam. Porém pretendo me ater aqui unicamente a elucidar os grupos que sepultam no centro – entendido como casa e pátio - e grupos que sepultam na periferia, isto é, longe do local de moradia.

Como esses pontos puderam ser identificados nos textos de grande parte dos autores, disponho abaixo, em forma de tabela, os grupos que enterram no centro ou na periferia do local de moradia, separando-os entre Tupi e Macro-Jê.

¹⁰ Viveiros de Castro (1986), quando escreve sobre os Araweté (Tupi), toca na fluidez ou no pouco rendimento relativo das dicotomias, entre elas masculino/feminino, pois a distância entre homens e mulheres difere de um grupo a outro, tornando-se assim mais importante para uns que para outros.

¹¹ Esta diferenciação centro e periferia em sua forma típica Jê é significativa enquanto organização social do grupo.

Os Tupi

Centro	Periferia	Características	Fonte
Apiaká		Dentro da casa ¹²	Métraux (1928), Baldus (1970)
Asurini -TO		Dentro de casa	Laraia (1972)
	Araweté	Longe do local de habitação	Arnaud (1978), Viveiros de Castro (1986)
Guajá		Dentro da casa ¹³	Fourline (2001)
Parakanã		Dentro de casa ¹⁴	Fausto (2001)
Guarani		Dentro da casa	Métraux (1928), Baldus (1970)
Juruna		Dentro da casa	Métraux (1928), Oliveira (1968), Baldus (1970), Lima (1995)
Kamaiurá		No pátio da aldeia	Agostinho (1974), Galvão (1979), Carneiro (1993)
Mundurukú		Dentro de casa	Métraux (1928)
Parintintin		Dentro da casa	Métraux (1928), Baldus (1970)
Sateré-Mawé		Próximo à casa do morto	Pereira (1954), Uggé (1993)
Suruí (TO)		Dentro da casa ¹⁵	Laraia (2001)
Tapirapé		Dentro da casa ¹⁶	Baldus (1970), Wagley (1988)
Tembé		Dentro da casa ¹⁷ (que é abandonada pelos parentes)	Métraux (1928), Dodt (1981)
Tenetehara	Tenetehara	O autor diz que crianças são sepultadas dentro da casa e adultos no cemitério	Galvão (1996)
Tupinambá		Dentro da casa	Léry (1880), Baldus (1970), Métraux (1979)
	Urubu-Kaapor	Nas capoeiras	Laraia (1972)
Xipaia		Dentro da casa	Baldus (1970), Nimuendaju (1981)

¹² Métraux (1928 p. 275), referindo-se aos Apiaká e aos Juruna, diz “Dans ces deux tribus, le mort est laissé dans la hutte qu’il habitait de son vivant; on se contente de recouvrir d’un peu de terre.”

¹³ Fourline (2001) diz que eles colapsam a casa (tapiri) em cima do falecido e partem.

¹⁴ Segundo o autor, os orientais enterram dentro da casa, mas os ocidentais rejeitam essa idéia, aceitando-a somente para crianças recém-nascidas. Ele porém sugere que no passado também os ocidentais o fizessem dentro da própria habitação.

¹⁵ Segundo Laraia (2001), quando a casa fica repleta de mortos, é abandonada

¹⁶ “Seja como for: o costume de sepultar o morto dentro da casa onde morou, e de continuar a habitar esta casa mostra os Tapirapé como parentes dos Tupinambá e da maior parte das tribos da mesma família linguística...” (Baldus 1970p. 156)

¹⁷ Porém, segundo Métraux (1928), eles possuem uma casa especial onde sepultam seus mortos.

❖ Os Macro-Jê

Centro	Periferia	Características	Fonte
	Apinayé	Cemitério	Nimuendajú (1983)
	Bororo	Lagoa, rio ou cemitério	Lévi-Strauss (1996), Viertler (1983 e 1991), Novaes (1986)
	Gavião (Parkajetê)	Cemitério (próximo ao roçado)	Arnaud (1964)
	Guató	Afastados local de moradia	Oliveira (1996)
	Kaingang	Cemitério (distante do local de habitação)	Drumond e Phillipson (1947), Laytano (1956), Mabilde (1983), Baldus (1979),
	Javaé	Cemitério ¹⁸ (fora local de habitação)	Rodrigues (1993)
	Karajá	Cemitérios (localizados às beiras dos rios)	Baldus (1970), Malhano (1986)
	Kayapó¹⁹	Cemitérios (não muito próximos local de moradia)	Banner (1961), Lukesch (1976), Baldus (1970), Vidal (1983)
Krahó		Pátio ou casa ²⁰	Melatti (1978), Cunha (1978)
	Maxacalí	Distanciado da aldeia	Nimuendajú (1958)
Krenak (Coroados)		Dentro da casa (abandonada)	Maximiliano (1940)
Timbira		Pátio da aldeia ²¹	Dodt (1981)
	Xavante	Cemitério (próximo à aldeia)	Maybury-Lewis (1984)
	Xerente	Cemitério (distante da aldeia)	Nimuendajú (1942)
	Xokleng	Cemitério	Henry (1964), Santos (1987)

¹⁸ Porém a autora afirma que quando o grupo realizava enterro secundário, após a exumação dos ossos, eles eram colocados em um pote de barro e enterrados no local ou levados para dentro da casa. A casa era abandonada aproximadamente por um mês.

¹⁹ Alves (1974) diz que os Kararaô “enterravam o corpo ao lado da própria residência do morto; e durante certo tempo retornavam à sepultura para lamentar seu desaparecimento. Ambos os sexos cortavam o cabelo em sinal de luto”. (p. 13). A autora não conseguiu dados sobre a forma da sepultura e detalhes sobre enterramento, mas diz que após a pacificação, eles passaram a enterrar seus mortos em um único local indicado pelo agente do SPI e já não mais ao lado da residência, como era costume.

²⁰ Segundo os autores, isso depende do *status* do morto.

²¹ Comparando os Tembê e os Timbira, assim diz Dodt (1981 p.89): “Os costumes do funeral variam também entre as duas tribos, de sorte que os **Timbira** enterram seus mortos na praça que deixam no meio de sua aldeia, ficando o corpo no fundo da cova de cócoras, a sepultura fica coberta por um montão de terra e sobre este se colocam toros de madeira, ficando tudo coberto com uma casinha de palha.

Os quadros acima permitem ver que os Tupi enterram preferencialmente seus mortos em seus próprios locais de habitação, variando entre dentro da casa ou área contígua, como o pátio do aldeia, à exceção dos Araweté e Tenetehara. No entanto, estes últimos enterram suas crianças dentro de casa e os adultos fora, não precisando o autor se este fora é ainda dentro ou afastado do local de habitação (Galvão, 1996). Outra irregularidade que se encontra entre os Tupi diz respeito aos Guajá que, embora enterrando seus mortos dentro da própria casa, abandonam o local de moradia, instalando-se em outro novo. Os Tembé se aproximam dos Guajá, pois, ainda que sepultem o morto dentro da casa onde residia e a abandonem, não abandonam porém a aldeia, somente seus parentes se instalam em uma casa nova. Os Parakanã orientais, que enterram seus mortos na própria casa, antigamente se dispersavam apenas por alguns meses, fato a que o autor atribui a maior sedentariedade que caracteriza o grupo. Já os ocidentais, menos sedentários, “costumavam deixar as sepulturas para trás” (Fausto, 2001, p. 408).

Viveiros de Castro (op. cit.) diz que, ao contrário da grande maioria dos Tupi-Guarani, os Araweté nunca enterraram seus mortos dentro de casa. Referindo-se ao abandono da aldeia característico do grupo – ao menos até poucos anos –, diz que toda morte gera uma disjunção, um duplo movimento: do *ta’o we* ou *espectro* do cadáver, que retorna à casa onde nasceu após o período de limpeza dos ossos, e dos vivos, que abandonam suas aldeias:

Se aceitarmos a idéia Araweté de que toda morte provoca mudança definitiva de aldeia, temos então que a morte cria um duplo movimento, progressivo para os vivos, regressivo para os mortos: no vácuo deixado por essa dupla dispersão, fica a aldeia abandonada, e doravante nomeada pelo corpo ali enterrado: o “leito” do fulano. Os viventes seguem em frente, os mortos voltam para trás: a morte é um movimento, e o espectro terrestre aponta para o passado. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986 p. 501)

Os Jê, por outro lado, também apresentam, com uma certa regularidade, uma atitude oposta à dos Tupi: a maioria dos grupos sepultam seus mortos na periferia da aldeia, podendo variar entre a mata, a beira de barrancos ou rios, à exceção dos Timbira (descritos por Dodt), o que é confirmado entre os Krahó. Os Krenak (Botocudos) enterravam seus mortos dentro das casas, que eram depois abandonadas: “morrendo um botocudo, enterram-no logo na própria choça ou nas suas proximidades, abandonando-se depois o lugar, para construir outra habitação” (Wied-Neuwied, 1940, p. 307).

Sendo assim, podemos traçar a oposição entre *Centro* e *Periferia* relacionando os sepultamentos Tupi, preferencialmente ao *centro* da aldeia, e os Jê, preferencialmente à *periferia*²² das mesmas, mesmo considerando que – como já mencionei acima – essas características variaram consideravelmente nos últimos anos, arriscaria a dizer, nos últimos cem anos.

A questão da *distância* do local de habitação em relação ao local de sepultamento pode estar atrelada à relação que os vivos mantêm com seus mortos, na medida em que estes são sempre fonte de maiores ou menores temores. Indiscutivelmente, como já o observou Hertz (1990) referindo-se à relação entre o ritual funerário e os ossos dos mortos:

depués de estos ritos, los sentimientos de los vivos respecto a los huesos difieren de los que inspiraba el cadáver durante el período anterior, si bien es cierto que los huesos siguen investidos de tal carácter que se continúa evitando un contacto demasiado íntimo com ellos, por lo que suelen poner la mayor distancia possible entre la casa de los muertos y los vivos . (Ibid., p. 60)

Essa afirmação do autor pode ser relativizada se a colocarmos diante do modo com que as culturas indígenas brasileiras lidam com seus mortos. Seguramente o local é sempre “sagrado”, porém a forma como os mortos são lembrados determina também o modo pelo qual os ossos e espíritos são tratados, algo que será melhor vislumbrado no ponto 2.1.e. Como o demonstram os dois quadros acima, os Tupi geralmente praticam – ou praticavam – seus sepultamentos dentro da própria casa, sendo poucos os grupos em que a família deixa de morar com o morto. O ritual funerário fecha um ciclo onde os vivos são novamente inseridos na vida social do grupo, e também – e talvez centralmente – os mortos são inseridos na sua nova morada.

Mas a complexidade também se encontra no fato de que, como para eles os mortos possuem mais de uma ‘alma’, alguma delas podem ficar ‘aterrorizando’ o grupo. Contudo, normalmente essa ‘alma’ é concebida como menos ligada ao local de sepultamento e sim ao local de moradia como um todo: é ali que a alma circula. Em muitos grupos o nome do morto não pode ser pronunciado, os pertences são queimados e até mesmo a roça aniquilada – como entre os Kayapó –, já que o morto sente ciúmes de suas coisas. Porém, com o final do luto, o tempo se encarrega de liberar quaisquer vestígios de temores de mortos passados. São os mortos recentes que merecem cuidado

²² Como já mencionei, *periferia*, neste caso, não está sendo entendida no dualismo tradicional Jê de

e ‘respeito’. Em 1936, Banner observou que, ao sepultarem um morto numa cova onde já havia outro decomposto, as mulheres remexiam entre as cinzas do antigo ocupante, procurando miçangas e contas.

A explicação dos Xipiaia para dizer que uma alma nunca volta para dentro de um corpo, refere-se ao nojo que a alma sente do cheiro de um cadáver que está em decomposição. O *invólucro*²³ do morto é que se torna agora um espectro e passará a assustar as pessoas pelos caminhos (Nimuendajú 1982).

Fechado este período, com ou sem segundas exéquias, para os que concebem temor das ‘almas’ de seus mortos o perigo pode estar tanto na aldeia quanto no cemitério. É também inegável que o temor se mantém mais explícito em alguns grupos. Lima (1995), nesse sentido, afirma que os Juruna concebem uma única alma, ao contrário de vários grupos Tupi-Guarani, e assim,

Não se deixa de vincular a noção de alma aos restos mortais, e isso segundo duas perspectivas que respondem pela mudança dos costumes funerários e pelo local escolhido para o enterramento. O tema dos ossos velhos reporta-se justamente a uma segunda alma virtual. Na compreensão de Kadu, os ossos, com o passar do tempo, podem transfigurar-se em fantasmas (...). Quer dizer, o esqueleto se recompõe e desce à noite ao rés do chão para procurar a companhia dos vivos e beber cauim. Era para evitar isso que os ossos velhos eram enterrados, e foi para evitar isso que os Juruna deixaram de guardá-los, enterrando o corpo sem demora e definitivamente. (Ibid., p. 210)

Considero ainda importante salientar que a relação entre sepultamentos junto aos locais de moradia ou na periferia deles tem especial significado para os arqueólogos que, diante dos enterramentos nos sítios escavados, procuram verificar se o local era somente para enterramentos ou se combinava enterramentos com moradia, o que pode significar uma característica cultural do grupo: como tratavam ou se relacionavam com seus mortos.

Pude também perceber que a maioria dos textos que se referem a diferenciações - notadamente verificadas nos rituais de sepultamento (com tudo que o envolve: pranto, luto, adornos corporais, objetos sepultados com o morto)- refere-se também ao fato de este local preferencial ser determinado ou influenciado pelo *status*, gênero ou idade do morto. Pela idade, porque crianças ainda não são considerados um

centro e periferia da aldeia. É simplesmente denotativo de proximidade /distância das casas.

ser social; e pelo gênero, concluo, devido ao fato de poucas mulheres possuírem um *status* diferenciado dentro dos grupos.

Se o enterro secundário e a antropofagia, entre outras características do ritual funerário, sofreram inúmeras alterações nos últimos anos, principalmente após os contatos ‘civilizatórios’, os confinamentos em reservas, etc.²⁴, também o local de enterro sofreu inúmeras mudanças.

As relações do espaço (local) de sepultamento aqui elucidadas serão alvo de outras reflexões quando inseridas ainda entre as relações de *continuidade* ou *ruptura* que cada grupo estabelece com seus mortos.

2.1. c - As relações de *continuidade* e *ruptura* com os mortos

Logo após a morte, o morto (ou seu espírito) teima em permanecer perto dos seus parentes, devendo ser expulso do meio da comunidade, pois, como o afirma Baldus (1979 p. 22), referindo-se aos Kaingang de Palmas, “o morto é um perigo porque, quando vivo, o indivíduo era uma parte do poder da comunidade, parte que agora – impossível de ser controlada, mas ainda de modo não tangível ligada à comunidade – pode tornar-se perigosa para ela”. Mas, e após os ossos estarem limpos e o fim do luto ser decretado, esses mortos são esquecidos, permanecendo excluídos?

Grande parte dos ‘Jeólogos’ que trabalham entre grupos presentes nas Terras Baixas definem os laços que os vivos estabelecem com os mortos como uma relação de *ruptura*. Esta tese teve seu centro no trabalho de Carneiro da Cunha entre os Krahó, quando a autora elucida que, para estes grupos, os mortos tornam-se *outros*, *inimigos*.

Entre os Tupi, esta tese foi relativizada por Viveiros de Castro, quando diz que os mortos são excluídos e se tornam *outros*, *inimigos*, mas, ainda assim - como nos Araweté - se encontram incorporados ao *ethos* do grupo, assinalando uma relação de *continuidade*; é através dos mortos que os vivos podem se relacionar com os deuses:

²³ A alma, segundo Ihe disseram, é composta de duas partes, os *ãwá* e os *isãwi*. A primeira seria o *invólucro* da alma, pode ser percebida pelos sentidos, a segunda seria a ‘força vital’. Quando o morto chega no *além*, é recebido por um dos chefes dos mortos que Ihe retira o *invólucro* e a *força vital*.

²⁴ Wagley (1988) observou que os Tapirapé em 1965 já não enterravam seus mortos na própria casa, porque a prática ofendia os brasileiros e europeus; o enterro, que era feito no chão da casa, passou a ser realizado num cemitério.

Se os mortos são outros, perigosos por extraírem os vivos do Real, do presente, são também uma ponte e um penhor preciosos para a re-presentificação dos deuses, dos Ausentes: dos *Maï*, os verdadeiros Outros, que nos abandonaram no começo do Tempo, criando por exclusão a condição humana, essa que a morte supera em si e por si (VIVEIROS DE CASTRO, 1986 p. 526).

É dentro da perspectiva desta discussão que pretendo agora verificar como os autores percebem o modo como o grupo concebe sua relação com os mortos, delimitando minha abordagem em estabelecer uma relação entre as diferentes formas de enterramento com a visão do grupo sobre o além. Nesse sentido, procurarei elucidar a relação que mantém com os pertences do morto. No próximo ponto (2.1.d), a partir de um olhar sobre a função destes adornos e pertences, procurarei elementos que expressem o modo como o grupo concebe o além.

Aqui as escatologias terão um tratamento mais solto ou fluido por várias razões. Primeiro, porque realmente percebendo-as como *utopias* ou *um mundo sem lugar* (Cunha, 1983) só pode se aventurar nesta terra de ninguém o etnólogo que ‘mergulha’ em uma cultura, o que não é o meu caso aqui. Segundo, porque, como já mencionei, os textos muitas vezes não trazem dados suficientes a respeito da visão do *além* que o grupo possui. É a partir disso que a relação de *continuidade* e *ruptura* que estabeleço, além de basear-se nas afirmações dos próprios autores, pauta-se também na caracterização dos enterramentos.

Desnecessário torna-se mostrar que os Krahó estabelecem uma relação de ruptura com seus mortos, já que essa é a da tese de Manuela Carneiro da Cunha:

Em outras palavras, ou os mortos são relegados ao exterior do espaço social da aldeia ou são confinados à esfera doméstica. Veremos que esta alternativa, que se reencontra em outros níveis, e por exemplo na associação com o oeste ou com a aldeia do enterro, depende da perspectiva em que se coloca a especulação. Em ambos os casos, no entanto, fica claro que os mortos são excluídos da sociedade dos vivos, que é idealmente pensada como cerimonial e tem como palco principal o pátio central da aldeia (CARNEIRO DA CUNHA, 1983 p. 327)

É interessante notar que esta exclusão estabelece uma ambígua relação entre vivos e mortos, pois ao mesmo tempo que estes são excluídos, sua partida é referida como uma traição que leva os parentes a sentirem-se abandonados.

Em certos aspectos, os Kayapó demonstram uma concepção de mundo totalmente voltada à vida terrena (Vidal 1983) e, inversamente, a outros grupos, ficam os mortos com raiva dos vivos que ainda estão desfrutando a vida na terra, e vez por

outra voltam às suas aldeias por saudades e para atormentar os vivos (Lukesch, 1976). O *banquete fúnebre* é preparado com tudo que continha a horta do morto, o que equívale então à destruição total de tudo que lhe pertencia em um ritual em sua homenagem. Isto evitaria também o ciúme do defunto que a plantou. A sombra do morto também participa dessa última refeição fúnebre. Com ele são enterrados todos os seus pertences, ‘tudo aquilo que possuía no auge de sua vida terrena e então consistia a sua alegria, acompanha o defunto na sepultura’ (Ibid. p. 204). Tudo isso é feito para que seu *mekaron* não venha a importunar os vivos. A cabeça do morto é colocada em direção ao leste, porque é a leste que se localiza a aldeia dos mortos. (Vidal 1977)

Feitas estas observações, não resta dúvida de que o grupo não quer mais nenhum tipo de contato com o morto. Os pertences que carrega consigo são sepultados com o corpo não para que desfrute destes na aldeia dos mortos – como veremos que acontece em outros grupos – mas, antes, têm claramente a função de fazer com que o morto não tenha motivos para querer estar por perto. Os Kayapó estabelecem assim uma relação de ruptura com seus mortos e não existe entre eles nenhum tipo de culto aos ancestrais, o que Vidal (op. cit.) estende a todos os Jê.

Dos Panará não são muitos os dados, mas, segundo as informações do Instituto Socioambiental (ISA)²⁵, para eles existe uma relação que os Panará mortos estabelecem com os vivos – e vice-versa – já que os mortos embaixo da terra criavam muitos animais que ofertavam aos vivos. Esses animais, que os vivos sacrificavam em ritos, têm a função de equilibrar as relações entre os clãs. Outro dado interessante e que, de certa forma, estabelece um tipo de relação entre os vivos e os mortos, é o fato de que “à noite, as estrelas são os mortos panará do passado, as pequenas, os homens, e as maiores e mais brilhantes, as mulheres”. Se tomarmos então como critério de uma certa *continuidade* a presença e a troca que se estabelece entre vivos e mortos, podemos dizer que os mortos são *outros*, como para todos os Jê, mas são também *outros* que fazem parte da vida social do próprio grupo, interagindo e mantendo – em certo sentido - a ordem social, o que só confirma a tese da alteridade constitutiva do social entre os ameríndios.

²⁵ O ISA é uma associação sem fins lucrativos que produz estudos, projetos e programas para promover a sustentabilidade socioambiental. Possui uma grande produção literária sobre os Povos Indígenas no Brasil. Grande parte desse material é disponibilizado em sua página na Internet: www.socioambiental.org

Os Kaingang são descritos por vários autores. O ritual que executam, o *Kiki*, ou *feira dos mortos*, é apresentado como fundamental para o equilíbrio da sociedade Kaingang, pois a relação de oposição entre os vivos e mortos acontece na medida em que estes devem ser expulsos do meio da comunidade, já que representam um perigo, ao mesmo tempo que, por receio dos espíritos, procuram viver próximos aos lugares onde estão sepultados os seus antepassados. Pela memória, eles não deixam de imaginar, homenagear os seus mortos nos rituais (ROSA, 1998). Assim, segundo o que este autor diz, referindo-se ao *Kiki*, ele tem dois objetivos cosmológicos: “expulsar os espíritos dos recém-falecidos que ficam rodeando a casa dos parentes para o mundo deles e reunir na mesma festa os vivos e os mortos antigos, com as devidas precauções” (Ibid, p. 108). Um morto Kaingang é sepultado com todos os seus bens: suas armas, arco, flechas, machado, e suas roupas e enfeites (Ambrosetti 1894, Borba 1908 e Nimuendajú, 1993).

Al lado izquierdo del cuerpo hacían una pequeña zanjita para colocar un tizón encendido.

Al enterrar, los Indios rodeaban la sepultura, y una vez colocado el cuerpo en la forma descrita, se adelantaba el hermano o hermana del muerto, con el tizón encendido en una mano, dirigiéndole estas palabras: *Hermano: toma este tizon que yo te traigo, para que cuando llegues a la tierra de los udi kupri²⁶, prendas fuego a los campos, y queden libres de malezas, a fin de que puedas llegar más pronto a reunirte con los otros que ya fueron.* (AMBROSETTI, Op. cit., p.348)

A relação que se estabelece entre vivos e mortos demonstra que os Kaingang têm, em seu culto aos mortos, a forma de estabelecer a *ruptura* entre os dois mundos com que se relacionam, vindo a tocarem-se novamente no próximo *Kiki*.

Entre os Karajá, pode-se perceber a relação de continuidade espacial, expressa na disposição dos túmulos em relação à disposição das casas da aldeia. Pelas informações de Malhano (1986), tendo seus cemitérios próximos à beira-rio, sua forma tradicional foi se perdendo à medida que os enterramentos se aproximavam da direção da água, porém, ainda assim, todos os túmulos eram largos e alinhados, seguindo o tradicional modelo de habitação Karajá. Índios mais velhos disseram ao autor que os mortos devem ter bastante espaço, do mesmo modo que os vivos precisam de espaço para ter conforto em suas casas. Lima Filho (2001) diz que, no enterro Karajá, o morto é colocado com seus pertences numa esteira no fundo de uma vala; tudo é coberto por varas, lembrando uma casa, e na frente se coloca uma espécie de pequeno mastro de

²⁶ Das almas (nota do autor).

madeira enfeitado. Assim, esse grupo estabelece a relação com seus mortos pela continuidade da forma das casas da aldeia e de seus cemitérios, o que denota que os dois mundos se colocam num mesmo plano: os mortos precisam de uma casa e espaço – do mesmo modo que os vivos. Estabelecida essa relação, a oposição entre vivos e mortos fica reduzida ou minimizada. Toral, que se refere ao sistema religioso Javaé e Karajá (1992 p. 275) diz:

Acredito que os Karajá não enfatizem tanto a oposição vivos/mortos como a sua continuidade e interação. Para os Karajá, ao contrário dos Jê, os mortos não são outros, e a sociedade não é concebida como sendo formada somente por vivos (Carneiro da Cunha: 1978, 143). Ao contrário, os Karajá até aqui assemelham-se a sociedade marcada por um constante voltar-se ao passado, ao que já foi e, ainda assim, permanece.

Para os Javaé, Patrícia Rodrigues (1993) afirma que a morte marca a passagem do indivíduo a uma outra dimensão, implicando uma transformação, pois “aquele que morre deixa de ser considerado parente” (p. 384), porém esta *ruptura* é caracterizada pela autora como acontecendo “num primeiro momento” (id.)

Os Bororo possuem uma não menos complexa relação com o cosmos, que é permeado pela presença de espíritos. Ao mesmo tempo essa relação acontece normalmente, fazendo com que ajam sem cerimônias diante do sobrenatural (Lévi-Strauss, 1996). Segundo este autor, poucos povos têm um sistema metafísico tão elaborado como os Bororo: “Mas as crenças espirituais e os hábitos cotidianos misturam-se estreitamente e não parece que os indígenas tenham a sensação de passar de um sistema a outro” (ibid. p. 215), de modo que tudo acontece como se um contrato tivesse sido firmado entre mortos e vivos. Viertler (1991) diz que todo o funeral acontece de modo a garantir a integridade física dos enlutados; desse modo, os cuidados com o corpo do morto, com suas propriedades e a escolha do ‘substituto’ do morto garante esta integridade. A descrição de Novaes (1986) resume o modo como se estabelecem as relações entre o morto, seus pertences e a comunidade:

Um pouco antes do término deste ritual são queimados, numa das extremidades do bororo, os pertences do morto que ainda não tiverem sido destruídos após sua morte. Acende-se uma grande fogueira e ao som do *aije* (zunidor) vão sendo colocados no fogo ‘os trens do morto’: cestos grandes e pequenos, cobertores, artefatos, etc. (P. 204)

É o *aroe maiwu*, o representante do morto, que tem a função de fazê-lo, destruindo assim “os últimos vestígios materiais daquele que é, agora, por ele

representado” (Ibid. p. 206). Parece assim que a *ruptura* se estabelece justamente quando um outro assume o papel de representante simbólico, pois o vazio deixado pelo morto é um vazio social, que é também real, físico. A morte se torna assim, menos maléfica, menos dura, mais facilmente afrontável.

Os Xavante estabelecem uma certa *continuidade* entre vivos e mortos, pois: “thus, through these expressive modalities, Xavante continuously engage in attempts to establish continuity between the living and the dead, to align the present with the past, and promote cultural continuity over time” (Graham, 1995, p. 102).

Para verificar como esta relação com o além é vivenciada entre os grupos Tupi - tendo já referido anteriormente os Araweté - tomo os Akuawa-Asurini, descritos por Andrade (1984/85). Segundo a autora, a cosmologia dos Asurini do Tocantins é bastante complexa e rica. Através do tipo de relação que os homens mantêm com os elementos da cosmologia, ela tenta estabelecer uma classificação que vai desde um primeiro plano, onde estão os Asonga, espíritos dos mortos que aparecem em sonhos para todos, homens, mulheres e crianças, até o quarto plano, onde se encontram Mayara e Tupana, entre outros e que, distanciados do cotidiano, são personagens míticos identificados com o tempo das origens e do estabelecimento da ordem do universo. Os Asonga são os mortos, que, tendo passado para o outro lado, integram o sobrenatural. Para a autora, o corpo, a forma material, seria a diferença entre os homens e os espíritos, e estes últimos se utilizariam do corpo dos homens. Assim, “O corpo parece ser um canal de comunicação constante entre o mundo sobrenatural e o natural”. (Andrade, 1984/85 p. 123).

Tendo estabelecido o corpo como diferença, mas também como ‘um canal de comunicação’, a *continuidade* pode ser entendida como fazendo parte da relação Asurini entre os vivos e os mortos. Também parece interessante a afirmação de ‘passar para o outro lado’, pois isto é afirmar que estão num mesmo mundo, mas que esse possui dois lados: um em que vivem com o corpo, o aqui – e um outro aonde vão ao passar pela porta da morte²⁷. Dois mundos que, mesmo excluindo-se reciprocamente, procuram formas e modos de estabelecer continuidades, pois um existe na medida em que é concebido pelo outro.

²⁷ De certo modo, isso faz pensar sobre a noção platônica dos dois mundos. Mas diferente da de Platão, porque para este, um mundo era a sombra do outro, nós é que vivemos no mundo das cavernas, mas ainda dual na medida em que se concebe um mundo com outro paralelo e contemporâneo.

De certa forma, também os Asurini do Xingu podem ser classificados dentro dessa categoria, já que Müller (1992) afirma que existe uma relação do ‘morto-passado’ com o ‘morto-presente’. O primeiro é excluído, já que a separação entre a vida dos humanos e a vida pós-morte é definitiva. Porém, “Considerando la interrelación entre el *turé* y el *maraká*, por un lado sepáranse vivos y muertos, y por outro al metamorfosearse los shamanes, se identifican los humanos y los espíritus.” (Cf. Müller, 1992). Segundo a autora, os mortos também são necessários para a sobrevivência da sociedade Asurini. Pode-se perceber, não obstante as relações de presença-ausente dos mortos entre os Asurini do Xingu, que uma relação de continuidade se estabelece, uma continuidade causal ‘aparente’, já que como convívio os mortos são excluídos, muito mais que incorporados no cotidiano do grupo, porém ainda fica estabelecida uma continuidade ritualística. A ruptura é maior que a continuidade, ainda que esta se manifeste diante das necessidades de sobrevivência do grupo, como aconteceu diante da instalação de uma Usina Hidrelétrica em suas terras e que viria a inundar seu cemitério.

Os Tupinambá ambicionam realizar a viagem ao *Guajupιά*, onde, após terem percorrido um difícil e perigoso trajeto²⁸, serão integrados à sociedade dos antepassados. Assim, mesmo amarrando bem o morto em sua cova para que não corra o perigo de retornar, existe uma comunicação constante entre os vivos e os antepassados, estes a ‘governar os vivos (Fernandes, 1963).

Os Guaraní são descritos por Métraux (1979), que em *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos Tupi-Guaranis* diz que

Entre as precauções que a alma de um índio guarani deve tomar a fim de vencer os obstáculos figura precisamente de não deixar apagar o fogo, durante a travessia desse país obscuro no qual o morto se arrisca a perder o caminho. É então que o defunto utiliza o molho de palha, que foi posto em sua tumba. São numerosos os inimigos que o espreitam no caminho; só à custa de muitas penas consegue o morto livrar-se deles. (Ibid., p. 111)

Neste texto, o autor diz ainda que os parentes do morto o saúdam com inúmeras recomendações, como aquela de recomendá-los a seus pais e avós (que o morto encontraria) e o exortam a não desanimar na viagem. Acreditam que a alma do morto tem que superar inúmeras provas durante seu percurso até a região *da eterna*

²⁸ Florestan Fernandes afirma no texto que “enquanto os homens batem no chão de alegria” porque vão morrer e encontrar o avô a quem desejam boa saúde... “As mulheres, porém, têm medo da morte” (Ibid. p. 164). Essa diferença se dá porque os mortos têm um difícil trajeto a cumprir até seu destino e as mulheres têm dificuldades para completar o percurso, ficando geralmente pelo caminho.

felicidade. Métraux confirma a existência desse mesmo pensamento entre os Apapocuvvas e Chiriguanos. Também os Guaraní descritos pelo Pe. Montoya (1985) são um típico exemplo de outra relação de continuidade entre os vivos e os mortos. Pe Montoya, em “*Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguay, Paraná, Uruguai e Tape*”, conta que certa vez estavam passando muitas dificuldades nas Reduções: elas fervilhavam de gente durante a semana, mas no domingo bastava o toque dos sinos para que todos desaparecessem. Souberam então que existiam, em três cerros, três corpos de mortos que diziam aos índios que não dessem ouvidos aos padres. Esses mortos, segundo Pe. Montoya, eram os ardis do demônio para afastá-los da doutrina. Procurando o local do culto, descobriram o tal “templo, em que eram honrados aqueles ossos secos. Viram em sua volta muitas ermidas, nas quais se albergavam os que iam àquela romaria, quase como se faz em novenas, pois o demônio tudo quer imitar” (p. 104). Esta era uma das formas que os Mbyá-Guarani encontraram para manter a relação com os mortos, e eram aqueles espíritos que dirigiam o grupo.

Litaiff (1996) diz que a conservação dos ossos tem em vista a ressurreição, em que acreditam, e a exumação, que acontece após a putrefação, serve para que os ossos limpos sejam posteriormente depositados (em recipiente próprio) na casa de orações, tornando-se objeto de culto. O culto deve ser rezado a fim de que o morto volte a viver, como eles acreditam. De resto, somente alguns ossos, neste caso os dos xamãs, são cultuados e ficam responsáveis pela condução espiritual do grupo. Os Kayová abandonam ou queimam a habitação ao morrer alguém da família; sobre seu túmulo são depositados seus pertences e acesa uma fogueira para que a alma encontre o caminho (Schaden, 1974). Num certo sentido, a negação da morte pela ressurreição estabelece uma ruptura entre morte (negada) e vida (esperada), mas essa ruptura não chega a acontecer pela importância que a presença dos mortos adquire para os Guaraní. Assim, a continuidade fica estabelecida enquanto convívio com uma realidade esperada, isto é, uma continuidade que é transformação.

Betty Mindlin (1996), com os narradores Suruí (Paitér), descreve a longa trajetória que a alma deve fazer para chegar ao local de destino. Travessia complicada, já que depende do tipo de vida que levou o vivo, mas também da habilidade do morto para superar todos os obstáculos. Porém este ainda precisa da ajuda dos vivos, que devem depositar junto do corpo todos os seus bens, e do auxílio dos antepassados que,

para ajudar na passagem, vão ‘chamando e dando forças’. “Pensar nos antepassados e mortos queridos, como filhos pequenos e pais, ajuda a ter coragem para a viagem futura, que atemoriza os homens desde a infância” (Mindlin, 1996 p. 189). Esse fato demonstra que os mortos e vivos mantêm uma relação em que não são *outros* ou *inimigos*, mas ainda ‘membros’ do grupo, e são eles a dar coragem aos vivos.

Os Guajá visitam seus mortos e outras entidades espirituais através de um ritual (*karawara*) que ocorre na estação seca, durante as noites de lua cheia (Forline, 2001). Diz o autor que os Guajá, assim como os Araweté, têm que ser canibalizados pelos deuses para serem incorporado na aldeia dos mortos. Passam então pela canibalização divina, quando o ser alcança a plenitude. Nesse sentido, penso que esta é uma forma de se transformar em um outro, mas que faz parte do devir do grupo, como o afirma Viveiros de Castro. Pode-se pensar que a relação de alteridade alcança aqui uma das formas mais complexas, pois é um outro, mas, enquanto ser vivente, nasceu para aquele momento. Assim a relação de continuidade também alcança aqui – no *devir* – talvez a sua forma mais completa.

Os Juruna interrompem a comunicação com os mortos recentes, mas a estabelecem com os mortos passados ou ‘mortos sem memória’ (Lima, 1995)

Enquanto a maioria dos Tupi marcam a relação de *continuidade* entre vivos e mortos, os Parakanã, ao contrário, assinalam uma ruptura total, pois “o término da vida exige uma separação radical entre aquele que se foi e os que aqui ficaram” (Fausto, op. cit., p. 410). Segundo o autor, é interdito qualquer tipo de contato com o morto: “os mortos não são mediadores entre homens e deuses, como entre os arawetés, ou entre homens e o jaguar celeste, como entre os asurinís. O xamanismo parakanã funda-se na idéia de que os mortos são irredutíveis, são os únicos inimigos indomesticáveis” (id.)

Outro elemento que compõe o ritual funerário é o luto e suas várias manifestações. Uma das práticas mais comuns à grande maioria dos grupos é o corte dos cabelos dos enlutados. O fato poderia ser pensado dentro da perspectiva da relação que vivos e mortos estabelecem. Novaes (1986) diz que entre os Bororo existe uma necessidade de reproduzir no corpo o que a morte representa para a sociedade. Nesse sentido, as escarificações e outros danos ao corpo são justificados por serem os enlutados “iguais” ao morto, e as cicatrizes permanentes atestarão a perda desse morto e mostrarão que essa perda é para sempre. Essa afirmação parece possível de ser estendida à grande maioria – se não a todos – os grupos em seus diferentes períodos e

formas de luto. Assim, ao cortar ou raspar os cabelos, corta-se aquilo que, como a própria natureza, não apodrece ao mesmo tempo que o restante do corpo: o que não se auto-consuma, deve ser consumado. O estado liminar em que se colocam os enlutados, na grande maioria dos grupos Jê e Tupi, faz com que, intencional e simbolicamente, revivam esse processo de consumação em seus próprios corpos. Saem também *outros* desse período, os cabelos, cortados ou mesmo raspados ou arrancados, simbolicamente são eliminados. O não cortar – como os próprios Bororo o fazem – é também, de modo invertido, o mesmo processo que se realiza.

Porém fui percebendo alguns aspectos novos no decorrer do trabalho, isto é, que colocar na sepultura os pertences do morto porque eles serão necessário no além como armas (para a travessia), instrumentos de trabalho, troféus, etc, ou então porque em alguns grupos o morto tem ciúmes de suas coisas, parece ter uma só finalidade: fazer com que o morto se insira logo na aldeia ou morada dos mortos e de lá não pense em voltar para desordenar a vida dos vivos. Depois, as vidas de vivos e mortos retornaria ao normal, mesmo se, para muitos, como o comprovam os Araweté, só o tempo faz esquecer. Tornam-se dois mundos que se comunicarão cotidianamente, ou então apenas no limiar dos rituais, sendo por isso a própria concepção de além a estabelecer uma relação de *ruptura* ou *continuidade* entre vivos e mortos.

Outro aspecto saliente no contexto dos rituais funerários é a *ruptura* imediata que os grupos (aqui mencionados) estabelecem com o recém-falecido, *ruptura* esta que durará enquanto o final do luto não for decretado ou então que se estabelecerá para sempre. De qualquer forma, o ritual funerário é um modo de tornar o morto um *outro* e, paradoxalmente um *nós*.

Os Tupi estabelecem uma ambígua relação com seus mortos, já que após a morte também tendem a expulsar rapidamente o espírito, o que estabelece a *ruptura*; mas, pela incorporação de uma certa memória do morto presente no seu próprio ethos, esses mortos - de *outros* - são agora convertidos novamente num *nós*, estabelecendo a relação de *continuidade*. Segundo Laraia (1972), para os Tupi “os vivos devem recordar sempre de seus antepassados, pois do culto aos ancestrais depende efetivamente a vida terrena” (p. 98). Porém vale salientar que alguns grupos rompem esse modelo, como o citado caso dos Parakanã.

Para os Jê, de modo geral, os espíritos dos mortos tornam-se *outros*, excluídos da cotidianidade do grupo, um *outro eles*; e assim tendem a permanecer. Nesse sentido,

penso que é sempre um *outro* possível de ser percebido dessas duas formas: *um outro* como ‘nós’ (*continuidade*) e *um outro* como ‘eles’ (*ruptura*).

Mas, tendo tocado na relação entre vivos e mortos, procurarei no próximo ponto descrever o modo como os vários grupos Jê e Tupi concebem o além, ou seja, como pensam a ‘vida’ nesse outro lugar.

2.1.d – Além *Paradisíaco* e Além *Utópico*

A premissa necessária a este ponto é que a caracterização das relações com o mundo – ou mundos - que existem para ‘além do visível’ podem ser ambíguas e polifônicas, isto é, revelar um conjunto de relações que contempla várias e variadas características, entre essas o fato de que grande parte das culturas aqui abordadas atribuírem mais de uma alma à pessoa. Ao morrer, essas almas se encaminham a diferentes pontos do cosmos, e uma delas poderá ficar atemorizando os vivos, enquanto a outra a se insere em sua nova morada. Porém, de modo geral, o que me leva a optar por esses dois termos está ligado ao modo como os grupos Jê e Tupi plasmam a ‘organização’ desse local onde habitarão, aquele considerado como local ‘ideal’ pelo grupo.

Assim, por lugar *paradisíaco* entendo aquele lugar perfeito, *apocalíptico*, como o diria Le Goff (1996), onde o céu é o objetivo essencial, acentuando-se uma certa oposição entre presente, onde existem males e provações, e futuro, de encontro com o paraíso, com a divindade. Por outro lado, falar em lugar *utópico* significa falar em um lugar ainda semelhante a este onde se vive, mas idealizado, onde uma nova ordem, a *utópica*, é instaurada, onde o conflito não existe e só se vive entre si, entre os parentes.

Também nesse ponto, que tem a escatologia como centro de análise, os objetos sepultados juntamente com o morto, bem como toda a elaboração de seu corpo podem ser uma chave de interpretação.

Entre os grupos Jê, os Kaingang almejam chegar, depois da morte, à *terra das almas* (*Udi kupri*) para descansar das fadigas da terra, onde não há necessidade de caçar ou melar. Tanto animais como colméias se acham abundantemente por todos os lugares e se oferecem espontaneamente para serem sacrificados. Nessa terra também não existem inimigos: homens, tigres, víboras, etc. (Ambrosetti, 1894). Como o defunto

passará por uma complicada travessia, o pajé, sacudindo seu maracá em torno dele, avisa-o de todos os perigos do outro mundo. Finalmente a alma chega a um submundo do oeste, onde é dia durante a nossa noite – como para os Krahó - e onde as florestas estão cheias de tapires, veados e outras caças, o que remete ao tema da abundância. A alma dos velhos torna-se moça novamente e vive durante o tempo de uma vida humana. Acreditam também que, após uma segunda morte, a alma se transforma num pequeno inseto, geralmente um mosquito ou uma formiga, cuja morte termina tudo (Laytano, 1956), concepção esta presente também entre os Krahó. Para estes últimos, mesmo a aldeia dos mortos sendo o reino da consangüinidade, do paraíso perdido, do estar entre si - já que os laços e vínculos criados por afinidade são extinguidos²⁹ -, nada lá é interessante e tudo é estático, os mortos ‘não têm juízo’, não conhecem regras sociais, não se banham em água corrente (Carneiro da Cunha, 1983). Segundo ainda esta autora,

essa redução aos elementos estáticos percorre toda a fisiologia atribuída aos *mekarö*³⁰, cujo olho é parado e o sangue coalhado – são só pele e osso, não têm carne – elementos que (...) caracterizam a vida e o movimento. Segundo um informante, falam fininho como passarinho, comem e respiram pouco. De modo geral, toda a existência é atenuada: a água que bebem é morna, a comida que ingerem insípida. (Ibid., p. 335)

Por fim, o *karö* livre pode sofrer várias metamorfoses ou mortes, como se tivessem um estoque finito de ‘vidas’ ou *mekarö*, podendo ao final converter-se em toco, pedra, raiz de árvore, borboleta, lagartixa, etc. e, neste caso, ser vítima de algum animal e morrer.

Os espíritos dos mortos Maxakali levam uma ‘vida’ parecida com a dos humanos: caçam, pescam, cantam, têm filhos; “é uma imitação da vida dos humanos no que ela tem de bom” (Prezia, 1999, p. 10). Segundo este autor, lá os espíritos não envelhecem e são imortais.

Após a morte, os Javaé almejam ir para o *biu*, espaço também fechado e mágico, localizado no céu, onde a vida é eterna, as pessoas sempre jovens, a comida abundante, não existem conflitos, os mortos encontram os parentes que já se foram e os

²⁹ Segundo a autora, este fato denota que é uma sociedade fadada a morrer, pois sem laços de afinidade não existe sociedade, restringir-se à consanguinidade é estagná-la, negando-lhe então “o aspecto dinâmico contido na aliança” (Carneiro da Cunha, 1983, p. 335)

³⁰ Espírito ou, como diz a autora, a imagem ou ainda, usando-se de Vernant (1965), o duplo da pessoa. Este espírito pode se retirar durante o sonho, mas sempre volta, porém quando a pessoa morre o seu *karö* (*mekarö* no coletivo) separa-se do vivente. Este tema remete às concepções espíritas e exotéricas em geral, que concebem a existência de um *fio prateado* que liga o corpo e o espírito. Este seria a garantia de que viagens astrais não significam perigos de separação entre esses dois elementos. Com a morte, porém, esse fio rompe-se definitivamente.

homens vêem-se finalmente livres da obrigação de pagar pela esposa, uma vez que não há mais casamentos, estão sempre entre parentes, e a reprodução é mágica. A ausência de movimento é outra característica das almas nesse local, que compõe também o além dos Karajá (Rodrigues, 1993 e 2001).

Os Bororo acreditam que a morada das almas seja um lugar ideal, já que a alma não tem mais corpo e, para chegar ao lugar de destino, os mortos devem acertar o caminho. Como para os Kaingang, este caminho é muito apertado no início, mas se alarga depois. As almas são bonitas e lá vivem como viviam na terra, caçando e pescando para obter seus alimentos (Viertler, 1991). Diferentemente de outros grupos para quem ali não existiria necessidade de trabalhar para comer, entre os Bororo é a alma que provê sua sobrevivência.

Entre os Xavante, a alma de um recém-falecido é acompanhada pela de parentes que a precederam para que não seja morta no caminho. Chegando, porém, no local de destino, que se localiza na ‘raiz do céu’, acabam-se todos os seus problemas. Essa aldeia “é construída de acordo com o padrão das aldeias dos vivos, mas o número de casas é aí muito maior do que a maior das comunidades jamais vista entre os vivos” (Maybury-Lewis, 1984, p.355). As informações do autor mostram um lugar de abundância, vida fácil, comida farta e as almas que passam o dia cantando e dançando. É um lugar onde vão ao encontro de parentes consanguíneos, o que marca e exorciza a afinidade.

Para Lukesch (1976), a morte é temida e não desejada entre os Kayapó, sendo a vida após a morte vista como ruim, como uma existência de trevas. As sombras estão sempre vagando sem rumo, vez por outra voltam a suas aldeias por saudades e para atormentar/vingar-se dos vivos. Com medo de que o morto possa voltar, a própria cova e o modo de sepultá-lo devem garantir a segurança para o grupo. Assim, “...o defunto é lá colocado de cócoras; as mãos, dobradas e amarradas com entrecasca, são colocadas sobre os joelhos, a cabeça é encostada contra a parede da sepultura” (Ibid., p. 206). Vidal (1977) diz que ‘nesse local em que os parentes se reencontram, todos caçam, plantam, fazem rituais. Para esta autora ainda, a aldeia dos mortos é um mundo onde faltam as divisões que caracterizam a sociedade dos vivos, sendo um conjunto confuso, pois os *mekaron* costumam a se extinguir.

Entre os Panará, os mortos reencontram os antepassados. Vivem embaixo da terra, na aldeia dos mortos, onde criam muitos animais que ofertam aos vivos. À noite, as estrelas são vistas como os mortos Panará do passado (Socioambiental, 2000)

As almas dos defuntos Apinayé residem na superfície da terra, próximas ao lugar onde habitavam quando vivas e no cemitério. Não sendo imortais, depois de algum tempo de existência, “morrem de uma dôr (sic) no lado esquerdo, transformando-se em animais, tôcos (sic) de pau ou montículos de capim” (Nimuendajú, 1983 p. 108).

Entre os Tupinambá, as almas daqueles que são vingados e que devoraram muitos inimigos vão para um lugar onde estarão em companhia dos avós; dançam muito e nada falta: “Os Tupinambá representam esse paraíso como um lugar prazenteiro, recoberto de florestas e regado por um maravilhoso rio, em cujas margens se viam enormes árvores” (Métraux, 1979). Os objetos e armas depositados junto à sepultura (rede, arco, flechas, fogo, plumas, facas, machados, e comida) tinham a função de ajudar o morto a se defender durante a difícil travessia que tinha pela frente. Vencida essa etapa, a alma chega ao *Guajupιά*, onde, integrada com os antepassados, deveria viver eternamente, em grande abundância e eterno divertimento, sendo esse o ideal básico da cultura (Fernandes, 1963). As informações de Cardim (1881) referem que ao ser sepultado “com elle metem todas as suas joias e metaras, para que as não veja ninguém, nem se lastime; mas si o defunto tinha alguma peça como espada, etc..., que lhe haviam dado, torna a ficar do que lhe deu, e a torna a tomar onde quer que a acha, porque dizem que como um morre perde todo o direito do que lhe tinham dado” (p. 17). Os Timbés, segundo ainda informações de Métraux (op. cit.), possuem a mesma crença no paraíso que os Tupinambá.

Os Araweté dizem que, após passar por vários sofrimentos, a alma é canibalizada, quando passa a ser imortal, eternamente jovem. Casada com um deus, torna-se ela uma divindade. Os bens do morto são distribuídos pelo viuvo (a) e uma pessoa morta nunca é vestida com suas melhores roupas (Viveiros de Castro, 1986). Estes dados fornecidos pelo autor tornam-se significativos se pensamos que os Araweté não farão uso no além de nada que lhe pertenceu, almejam sim serem aceitos e incorporados na terra dos deuses, transformados em deuses. Aproxima-se desta concepção aquela dos Guajá, para quem a alma residirá na camada superior do céu, gozando de todas as regalias de sua condição – sobretudo a imortalidade – após ser canibalizada. Também entre estes grupos, alguém pode se apropriar dos bens do

falecido, como panelas, roupas, armas, sem que comprometa o morto ou a vida do grupo (Forline, 2001)

Os Suruí (Paitér) desejam depois de mortos encontrar “*Palop, Nosso Pai*”, o criador. Ele mora no horizonte, onde nasce o sol, termina a terra, o céu e as águas. Onde ele mora só existem campos e não matas. É ele, porque não come caça, que as guarda em um cercado e as manda para os homens aos poucos, para que não acabem. É nesse local que vão as almas dos mortos. Lá podem casar, ter filhos. Nesse local as crianças também crescem e se tornam adultas. Para chegar lá é preciso que sejam vencidos todos os perigos do trajeto, por isso nem todos chegam. Os que não conseguem, moram em casas que se localizam no meio do caminho, onde não é bom nem ruim morar, vivem como os vivos. O sucesso ou não da trajetória é condicionado por inúmeros fatores. Normalmente não chegam até *Palop* aqueles que cometeram adultério, foram fracos, sem coragem, roubaram, trabalharam pouco. Já os valentes, munidos de seus arcos e flechas e de riquezas, passam facilmente. Pela importância que o ser possuidor de bens tem na travessia é que o morto é enterrado com seus pertences, para mostrar que é rico e trabalhou muito. Junto com uma criança é colocado também arco e flecha, para que possa se defender (Mindlin, 1996). Porém, vencidos todos os obstáculos, chegam a um lugar muito bom. Os Paiter revelam um paradoxo interessante, pois ao mesmo tempo que desde crianças morrem de medo da travessia até onde se encontra *Palop*, é o fato de pensar constantemente em encontrar os antepassados que lhes dá coragem para enfrentar o difícil caminho.

Os Guarani-Mbya acreditam num Paraíso, mas são poucos os que lá conseguem chegar, em função de todos os obstáculos que encontra o espírito do morto em seu caminho. Esse paraíso mítico é onde está Ñanderú (Litaiff, 1996). Segundo Schaden (1974 p. 135), “como tantas outras religiões, a dos Guarani, em suas diversas modalidades, fornece aos crentes a esperança de reverem no Além os entes falecidos”. Existe uma relação intrincada entre os renascimentos e a busca pela *terra sem mal*, busca essa que caracteriza o grupo em sua existência terrena e caracteriza também a busca no além: o desejo é chegar ao lugar ‘ideal’, que concebem como paradisíaco. Sobre os Kayowá, diz: “a maioria ou pelo menos grande parte das rezas tem a finalidade de se obter a visão do *Kéy*, ou seja, do deus solar *Paí Kuaráry*” (ibid., p. 131). O autor acrescenta que basta vê-lo uma vez para que a pessoa não tarde a morrer. A respeito dos

Ñandeva, Nimuendajú (1987) diz que viu muitos morrerem e que “ele não só tem que morrer, como também quer morrer” (p. 36).

Para os Kamaiurá, a aldeia das almas é uma réplica da aldeia terrena e cada tribo possui a sua, mas “lá a vida não é como em Ipavu: as almas andam sempre enfeitadas, não trabalham, só dançam, jogam bola.” (Junqueira, 1979 p. 95). Segundo Agostinho (1974), que confirma e complementa tais informações, após passar por inúmeras barreiras, as almas ingressam no céu, “na grande aldeia dos antepassados, não só dos Kamayurá, mas de todas as tribos alto xinguanas; as que não o conseguem, desaparecem definitivamente” (p. 54). Informa o autor que o corpo do morto é ornado com os seus enfeites habituais das ocasiões festivas, sendo estes também distintivos dos sexos, algo a que também Samain (1980) refere do seguinte modo: “os espíritos são mais masculinos que femininos; eles “aparecem” com os adornos específicos dos rituais que lhe são dedicados” (p. 42).

Após conhecer a importância que os enfeites têm naquela morada, onde as almas só dançam, jogam e vivem enfeitadas, parece evidente a necessidade de elaboração do corpo do morto, a que se dedicam os Kamaiurá durante o seu ritual funerário. A necessidade de defesa liga-se à truncada trajetória que deverá realizar para chegar ao local que o grupo concebe como destino no além.

A alma de um Tenetehara que morre de morte natural parte para a “aldeia dos sobrenaturais” onde, juntamente com seus heróis míticos, vive em completa abundância e torna-se imortais (Wagley & Galvão, 1961)

Os Wayãpi possuem uma alma celeste e imortal: “*Iã*, a “alma”, ou melhor, a vida, representada por determinados princípios vitais: a respiração (o sopro), a pulsação do corpo (o coração), a fala e a vista. Estes princípios vitais contidos no *iã* localizam-se, no corpo humano, na depressão situada abaixo do esterno. Após a morte, são esses elementos da pessoa que vão para o céu, sob a forma de *taiwé*, a sombra. Fundamentalmente, *iã* e *taiwé* são a mesma coisa; a primeira poderia ser definida como a “alma viva” e a segunda como a “alma morta”(Campbell, 1976, 48). Somente a segunda vai para o céu, onde permanece, nunca voltando para incomodar os parentes vivos. “O conjunto dessas sombras dos mortos forma a comunidade dos *iane raiwer*, nossos mortos, que vivem no céu como *Ianejar*, o herói criador” (Gallois, 1984/85, p. 183).

De modo semelhante aos Wayãpi, também os Asurini do Tocantins (Akwáwa) possuem um destino dual para o morto, uma parte que se torna o espectro terrestre e a outra que se torna imortal. (Andrade, 1984/85 e Viveiros de Castro, 1986). Para este último autor, assim como os Akwáwa, também os Kaapor atribuem um duplo destino às almas dos mortos: um ‘espectro terrestre’, associado ao cadáver, e uma “alma celeste, imortal, ligada aos seres-*Mai* e ao princípio vital” (Viveiros de Castro, 1986, p.629).

Entre os Sateré-Mawé, a morte é um enigma e, após esta, o indivíduo vai para *mangu*, um lugar que parece ser habitado por espíritos, já que, segundo o autor, o ‘más allá’ é obscuro e indefinido. Possuem grande temor de que a alma de algum defunto insatisfeito apareça (Uggè, 1993). Fica caracterizado, então, pela descrição não muito detalhada do autor, que o local não deve ser dos mais agradáveis, já que o grupo vive na iminência da volta de algum defunto não satisfeito.

Lima (1995), referindo-se aos Juruna, diz que a alma do recém-falecido começa a percorrer o caminho que dá para a aldeia dos mortos ainda muito debilitada. Nesse trajeto, as idades mudam e as crianças crescem, os jovens envelhecem e os velhos se tornam jovens. Chegando lá, a alma é recebida pelo capitão, e vai se dando conta de onde está. Pergunta pelos parentes, e as famílias vão se recompondo. Ao mesmo tempo, a alma chora pela separação dos vivos. O morto sofre de muita melancolia e tenta voltar ao mundo dos vivos, mas não o faz por não saber o trajeto de volta: “...em oposição aos matadores e xamãs, os mortos comuns têm a aldeia dos *Tanay* como um cativoiro – especial, é verdade, uma vez que existe tendência à recomposição das famílias, mas ainda assim um cativoiro, em que o grupo familiar se encontra mergulhado num mundo de estranhos” (Lima, 1995 p.228). Porém sorte diferente têm os xamãs e os matadores, visto que vão para o céu, onde passa a residir com “o magnífico xamã Kumahari”.

A alma de um Xipaia, também como entre outros grupos, precisa passar por um difícil trajeto cheio de obstáculos. O último é uma encruzilhada, onde – se a alma não escolher o caminho certo – é fulminada e se transforma num fantasma. Acertando o caminho, é recebido na morada dos mortos por um gavião e alguns mortos. Ali é maltratada e só não sofrerá uma surra se virem o colar de dentes dos inimigos mortos que carrega consigo e que o torna respeitável. “É por isso que tais troféus são sempre colocados dentro da cova do matador e de sua mulher” (Nimuendajú, 1981 p. 30). Continua o autor dizendo que, no final, o morto é recebido por um dos chefes dos mortos, que lhe retira o invólucro (*ãwá*) e a força vital (*isãwi*). O *ãwá* fica pela terra

assustando os vivos e a *isãwi* fica no mundo superior, onde vive como na terra: come, bebe, grita e briga. Os Tapirapé possuem uma alma que vive errante na terra. Denominada *Invuera*, ela é aquilo que sobrevive ao defunto, ao seu corpo. Fica contíguo ao solo da aldeia onde foi enterrado, mas não dentro e perto da sepultura. Esses espíritos são maus, não comem, mas cantam e dançam. Podem ser vistos à noite, e as antigas aldeias estão cheias deles. É por isso que os Tapirapé nunca visitam as sepulturas das aldeias abandonadas. (Baldus, 1970).

Igualmente aos Tapirapé, os Parakanã não concebem uma alma imortal, pois a cosmologia deste grupo Tupi-Guarani se caracteriza por ter “ceifado inteiramente o plano celeste-perfumado-imortal, fazendo único o destino da pessoa: o devir gambá” (Fausto, op. cit., p. 409). Toda a vida do grupo não é voltada para a imortalidade, mas à permanência no presente, pois, segundo o autor, o desejo é permanecer na condição humana e sua cosmologia não gerou almas imortais ou entidades divinas.

Tema recorrente nos textos dos grupos de tradição Tupi é a passagem ou travessia para o além marcadamente difícil, sendo inúmeras as provações e poucos os que conseguem realizar a *viagem* até o fim. Desse modo, o lugar bom, ideal, *paradisiaco*, muitas vezes só é atingido como recompensa pelos atos da vida³¹, isto é, através de uma conjugação entre coragem e a valentia: o fato de nem todos chegarem ao lugar almejado exorta o grupo a buscar certas atitudes tidas como meritórias: matar inimigos, não roubar, não cometer adultério, entre outras, são tidas como atitudes vantajosas. Nada mais necessário, então, que se depositem com o morto os seus pertences e suas armas, ou mesmo seus enfeites e troféus.

Outro tema ilustrativo é o do destino diferenciado dos xamãs e matadores, o que remete a outro mencionado por vários autores que se referem a grupos Tupi, como Florestan Fernandes, ou seja, a quase impossibilidade que as mulheres têm de chegar a esse lugar *paradisiaco*, já que dificilmente serão xamãs e menos ainda matadoras. Langdon (1992), em artigo a respeito dos Siona (Tucano), refere-se ao tema da morte dos Shaman e o trecho a seguir resume uma característica encontrada largamente entre os Tupi: “A diferencia del *wati* de una persona común, el cual desaparece para siempre poco después de la muerte, el de un shamán permanece por más tiempo y eventualmente asciende a la casa de los shamanes muertos (...) en el segundo cielo” (Langdon, 1992, p.138). Para a autora, morrer é essencialmente transformação entre os Siona, para quem

não existe um reino dos mortos, só que uma transformação diferente ocorre com o *wati* dos xamãs. A partir da análise da noção de corpo, Seeger, et al. (1979) diz que as narrativas do grupo assinalam que “los cuerpos de los shamanes son de una naturaleza diferente de los de las personas comunes” (ibid., p. 151). A posição liminar de um xamã, o transito entre os diferentes mundos, a possibilidade de ser o guia do grupo, entre outras características, marcam também o fato de uma diferenciação em seus espíritos após a morte; geralmente não são mortais ou finitos. E esta poderia ser aproximada à visão entre vários grupos Tupi, seus xamãs não morrem ou possuem destino diferenciado daquele dos vivos³².

Entre alguns dos grupos Jê aqui assinalados, um tema que se destaca é a concepção da finitude da alma. Se para os Tupi isso poderia acontecer durante a travessia da alma, entre os Jê a finitude se caracteriza por uma transformação que ocorre com a alma já na aldeia dos mortos. Pissolato (1996) afirma a esse respeito que: “o interesse nos mortos diminui à medida que estes perdem as características dos vivos (com a passagem definitiva para o mundo dos *mekarõ*) e a reflexão sobre este mundo enquanto domínio do exterior é, antes de tudo, afirmação da vida social dos vivos” (ibid., p.136). Parece-me que essa afirmação poderia ser completada pela idéia de que a transformação que acontece da vida dos humanos e naquela dos mortos, é seguida por uma nova ordem que se instaura nessa aldeia, diferente mas semelhante. A autora faz uma afirmação que parece-me surgir de uma confusão, pois afirma que, entre os Jê, a continuidade da alma é de pouca duração, já que esta desapareceria com a putrefação da carne do morto, enquanto os Bororo, por sua vez, teriam seus mortos incorporados à ancestralidade. O engano me parece acontecer entre o corpo que se putrefaz e a alma que desaparece, pois o desaparecimento da carne marca a liberação do espírito desse morto, que ainda estava próximo aos parentes e à comunidade, e não significa desaparecimento da alma. Esta, em muitos casos, desaparece após se tornar algum animal (tem uma cota de vidas) ou então se insere entre os ancestrais, como visto acima. Mas esta relação entre corpo, alma e espírito será melhor tratada no próximo ponto.

O que fica evidente é que, mesmo não lidando com outras particularidades que o além pode assumir em cada grupo, tanto os Tupi como os Jê concebem diferentemente

³¹ O que, porém, não se liga a uma questão moral.

³² Sobre a condição do xamã nas sociedades Tupi-Guarani, ver Viveiros de Castro (1986). Esse autor realiza uma abrangente discussão sobre o tema entre diversos grupos.

a vida pós-morte, que está sempre ligada à concepção de mundo que o grupo possui ou que construiu. Mas, inegavelmente, grande parte dos grupos Tupi, com uma presença de seus mortos enquanto *continuidade* mais visível e presente, faz com que a relação com o além seja também vista como paradisíaca, desejável. Os Jê, entretanto, parecem conceber uma vida semelhante à terrena, onde uma nova ordem se instaura, como se o mundo sobrenatural fosse plasmado totalmente nos moldes do *natural*. Isso viria a confirmar a idéia de que as sociedades Jê dão grande importância e sentido à vida ‘terrena’, possuindo complexa organização social e uma vida ritual muito elaborada, enquanto as sociedades Tupi seriam muito mais fluidas, com rituais mais pobres, mantendo uma concepção de mundo onde o *além* assume importância central nas relações e organização social.

Seria assim, nessa perspectiva, a relação com o *além*, um reflexo, invertido ou não, da cosmologia do grupo, lugar utópico, no caso dos Jê, ou então um paraíso ideal, onde a individualidade desaparece, dando lugar ao ‘perder-se’ ou confundir-se com a divindade, no caso dos Tupi, pois, se a vida aqui é muito mais passagem, menos ‘terrena’, o *além* deve – por sua vez – ser algo muito melhor, dando sentido ou mesmo empobrecendo o sentido do *aquém*. O que significa, de modo geral – mas não absoluto – que as sociedades Jê e as Tupi possuem concepções invertidas e complementares. Um protótipo dos Jê poderiam ser os Kayapó, enquanto um protótipo dos Tupi poderiam ser os Araweté.

O que também me parece plausível de conceber é que a afirmação de muitos autores de que os grupos indígenas não se preocupam com a morte só é possível enquanto esta fosse uma forma de atrair coisas ruins para o grupo. Mas, inegavelmente, as práticas e o viver dos grupos são permeados pelas crenças na vida futura, temores e esperanças que se confundem, mas a vida na terra sempre é a mais desejada. A confirmação está no fato de que todos, indistintamente, se preocupam em expulsar o espírito do recém-morto de seu meio, por temor de que ele possa causar alguma outra morte ou, no mínimo, doenças e desgraças.

Vejamos como ficam os quadros com alguns exemplos Jê e Tupi:

Macro-Jê		Tupi	
Grupo	Características	Grupo	Característica
Kaingang	Lugar perfeito; tema da abundância; finitude	Araweté	Alma canibalizada torna-se divindade; imortalidade.
Krahó	Extinção afinidades; reprodução mágica; tema da abundância; finitude.	Tupinambá	Difícil travessia, chegam os valentes; reencontro c/ antepassados.
Xavante	Lugar parecido c/ aldeia dos vivos; tema da abundância; extinção afinidades.	Guajá	Alma canibalizada torna-se divindade; imortalidade.
Apinyé	Almas residem na superfície da terra; tema da abundância; finitude.	Waiãpi	Vivem no céu com herói criador; imortalidade.
Kayapó Xikrin	Parentes se reencontram; tédio e confuso; finitude	Kamayurá	Difícil travessia; reencontro c/ antepassados; festa eterna.
Kayapó Gorotire	Parentes se reencontram; lugar tedioso e indesejável	Tapirapé	Alma vive errante na terra, atemorizando os vivos
Kayapó Kubenkrakeng)	Parentes se reencontram; lugar tedioso e indesejável	Tenetehara (Tembé e Guajajara)	Vive na aldeia dos sobrenaturais c/ heróis míticos; imortalidade.
Panará	Aldeia dos mortos localizada em baixo da terra; tema da abundância.	Akwáwa	Vivem com a divindade e são imortais.
Bororo	Aldeia semelhante à dos vivos; tema da abundância.	Guarany (Kayowá, Mbya, Nãndeva)	Difícil travessia, poucos chegam; tema do renascimento; desejo de estar no paraíso mítico (diferente divindade para os três grupos)
Javaé	Extinção afinidades; reprod. mágica; imortalidade; ausência movimento.	Parakanã	Não existe idéia de divindade e imortalidade
Karajá	Ausência de movimento, extinção afinidades.	Juruna	Difícil travessia; reencontro de parentes; local estranho; cativo.
Maxakali	Aldeia semelhante à dos vivos; tema da abundância; imortalidade	Xipaia	Difícil trajetória, chegam os valentes; bebem, gritam e brigam
		Sateré-Mawé	Lugar obscuro, confuso e habitado por muitos espíritos.
		Suruí (Paíter)	Difícil travessia, chegam os valentes; encontro com o criador e antepassados.

A partir do quadro acima, as diferenças que existem entre grupos que descrevem a morada de seus mortos como um lugar *utópico*, sem dor, desejável e sem os conflitos decorrentes das obrigações sociais e aqueles que descrevem o além como *paradisiaco* são significativas para entender a relação que o grupo mantém com o

morrer e com os seus mortos enquanto relações de *continuidade* e *ruptura*. Mas certos temas são recorrentes, como a abundância de caça e pesca e de todos os elementos de uma aldeia semelhante à dos vivos, a extinção da afinidade, entre os Jê; e a convivência com o herói mítico e os antepassados, bem como a imortalidade, entre os Tupi, com exceção dos Juruna, Xipaia, Sateré-Mawé e Tapirapé. Porém não posso ainda deixar de salientar algo que se evidencia particularmente neste ponto, mas também no anterior: são as irregularidades que se apresentam, apontando para a impossibilidade de estabelecer rígidas fronteiras teóricas – e práticas seguramente – entre grupos Jê e Tupi.

2.1.e – A presença (ausente) dos mortos: *espíritos* ou *ossos*

No início do texto, tratando sobre sepultamentos *simples* e *duplos*, acenei à relação entre ossos limpos e espírito liberto ou, mais precisamente, à relação entre ossos, espírito/princípio vital e forças ameaçadoras que se encontram imbricadas no ritual funerário³³. Na conclusão do ponto 2.1.c aponte também um possível paradoxo, ou seja, todas as culturas estabelecem uma *ruptura* com os mortos recentes, mas esse mesmo tipo de movimento ‘para fora’ geraria relações diferenciadas nos grupos Jê e Tupi, pois, enquanto entre estes últimos a *ruptura* seria momentânea, para os primeiros tornar-se-ia permanente.

Porém, mais recentemente, Chaumeil (1997) contrapôs à tese generalizada da *ruptura* com os mortos quando ele se torna *outro*, uma outra não menos presente: a da *continuidade*. Partindo de dados oriundos de diversos tratamentos fúnebres presentes entre grupos da Amazônia, diz que “las investigaciones realizadas invalidan en parte la tesis común aceptada según la cual la forma arquetípica del duelo en las tierras bajas pasaría por una ruptura radical con los muertos” (p. 207). Assim, diz o autor, alguns grupos se esforçam por apagar qualquer traço ou memória do morto, ao mesmo tempo que encontram formas de estabelecer continuidades próprias com este. Geram-se “formas diferenciadas de memória histórica en esas sociedades” (id.), através dos ossos e objetos que passam a ser conservados ou cultuados. Para o autor, essas duas formas de tratamento dispensado aos mortos, longe de excluir-se, podem perfeitamente coexistir.

³³ Que para Hertz traduz-se na *simetria* entre corpo e espírito.

Partilhando da teoria do autor, pretendo agora verificar se a tese poderia ser mais generalizada no contexto dos rituais fúnebres Jê e Tupi. Mas para isso acrescentarei um outro elemento que se apresentou como uma função específica dos rituais funerários, isto é, a limpeza dos ossos. Se à equação ossos limpos corresponde espíritos libertos, parece que a carne – juntamente com o espírito que dela se desprende - vem a ser outro elemento excluído do convívio social durante o período de luto. Desse modo, restando os *espíritos* e os *ossos limpos*, pode ser concebível que os vários grupos estabeleçam relações diferenciadas com estes elementos, sobretudo porque os processos de limpeza desses ossos podem significar a presença de uma dupla inumação, com a conseqüente maior manipulação desses ossos.

Mas essas relações, que poderiam ser puramente ocasionais e circunscritas aos rituais funerários, compõem a própria cosmologia do grupo, que reserva não somente um lugar para uma comunicação entre vivos, mas também com os mortos, presentificados através de seus *ossos* ou de seus *espíritos*. Em outras palavras, os ossos limpos, elaborados de diversas formas e inseridos no solo da aldeia, garantiriam a possibilidade de uma presença transformada do morto, da mesma forma que o espírito - já plenamente *outro* - também possibilitaria a presença dos mortos, dando origem a sistemas de nomação, brincadeiras jocosas ou constituindo o *devoir* da Pessoa. Estas duas formas de presença do morto poderiam ainda ser chamadas de ‘*culto aos ossos*’ e ‘*culto ao espírito*’,³⁴.

Portanto, este ponto será mais um modo de organizar e elucidar um outro aspecto que se expressa nas relações que Jê e Tupi estabelecem com os mortos³⁵.

A característica relação que os Jê estabelecem com os ossos de seus mortos é percebida por Vidal (1983) entre os Kayapó: “quando uma pessoa morre, com o tempo, o sangue seca, a carne apodrece e o *mekaron* segue para a aldeia dos mortos. A única coisa que fica, porém, como vestígio concreto de um indivíduo, são os ossos que recebem um tratamento especial” (p. 321). A autora ainda afirma que o grupo realiza vários enterros secundários sucessivos:

³⁴ Os conhecidos ‘culto aos mortos’ que vários grupos possuem poderiam aqui ser o objeto analisado, mas não o são pelo recorte que no momento adquiro o sentido a que me proponho. Rituais como o *kiki*, realizados pelos Kaingang e outros de vários grupos, são vistos aqui como mecanismos ritualísticos de ajuda à separação e inserção do morto em sua nova morada.

³⁵ No entanto, é importante a premissa de que a maioria das sociedades indígenas concebe mais de uma alma à pessoa, sendo, nesses casos, divididas em espectros, fantasmas ou espíritos; os primeiros

Desenterram os mortos, lavam os ossos, dão uma arrumada e pintam-nos de urucu. Às vezes guardam os ossos de uma criancinha em casa (Gorotire) para o segundo enterro. Um indivíduo, aos poucos, vai juntando os ossos de seus parentes que serão enterrados na mesma cova em um único ou vários cestos de palha (Idib., p. 321)

De qualquer modo, esse tratamento dado aos ossos é uma característica que deve ser considerada, principalmente porque os ossos limpos não necessitariam mais ser pintados, emplumados ou passar por qualquer outro tipo de elaboração, se não fosse significativo para o grupo. O atestado de que não necessariamente devem ser ritualmente elaborados é dado por aqueles grupos que não realizam a dupla inumação.

Os Kraho, após um mês do sepultamento do corpo o exumavam, quando então seus ossos eram pintados e novamente sepultados. Um ou mais paparutos³⁶ são preparados para a última refeição feita pelo morto (Melatti, 1978). O fato de não existir um culto aos antepassados liga-se também ao fato de que os Kraho acreditam nas várias transformações por que o espírito passa:

A crença mais comum entre os Kraho é a de que o espírito do morto, depois de viver algum tempo, morre e se transforma em um animal, geralmente um animal de caça; quando este animal morre, transforma-se num toco de pau ou num monte de cupim; quando o fogo destrói este toco ou monte, nada sobra do indivíduo” (Ibid., p. 118)

Se os espíritos desaparecem, os ossos ficam. É o que revelam as palavras do informante de Melatti, quando ele diz que, após toda a preparação pela qual os ossos do morto passavam durante as segundas exéquias, eles eram então sepultados dentro da casa, enquanto o primeiro sepultamento havia sido realizado na periferia.

Também os Apinayé acreditam nas transformações da alma de seus mortos até o seu completo desaparecimento (Nimuendaju, 1983). Realizando o enterramento secundário, seus ossos são sepultados definitivamente no cemitério após a exumação, a secagem aos sol e a pintura com urucu.

Antigamente, se algum Kaingang morresse longe de sua residência, seu corpo era enterrado no local e sua cabeça carregada pelos companheiros num vaso: “ao retornarem à casa, celebravam uma cerimônia fúnebre e enterravam a cabeça no cemitério da comunidade” (Laytano 1956, apud Horta Barboza 1913). A própria altura dos túmulos Kaingang, que chega a vários metros, denota a importância que o local

atemorizando direta ou indiretamente a sociedade, os últimos inseridos na aldeia dos mortos e/ou então, vivendo em vários planos do cosmos, participando de alguma forma da vida dos grupos.

³⁶ Alimento feito de mandioca.

adquire para o grupo. Tendo estado entre os Kaingang em 1836, Pierre Mabilde diz que “os cemitérios e sepulturas são para esses infelizes selvagens – como entre os povos civilizados – moradas sagradas e muito respeitadas são os mortos” (1983, p. 114). O coroadado, então informante do autor, diante de um cemitério de seu povo, afirmou-lhe que o lugar onde ‘*estavam deitados*’ seus mortos era intocável e somente os brancos eram capazes de profanar suas sepulturas.

Após a primeira inumação do cadáver Bororo, os ossos são recolhidos, raspados do que resta da carne, lavados e secos numa fogueira. O crânio é então ornamentado e colocado junto a um tabernáculo – este é o momento mais solene e extremamente silencioso na aldeia. O restante dos ossos é rapidamente pintado com urucu. A seguir chegam ao auge do ritual funerário, quando

acompanhando o ritmo intenso dos chocalhos e dos movimentos do corpo dos bailarinos, colocam-se os ossos, o crânio e tudo que a ele pertencer em termos de enfeites dentro do *Aroe J'aro*³⁷, já pintado, salpicado do sangue coagulado e de lágrimas dos enlutados, contendo os objetos cortantes e as plumas suadas, cheias de resina do “substituto” (Viertler 1991).

A cesta funerária, que era sepultada em grutas, atualmente é submersa em uma lagoa ou enterrada, pelo temor de verem suas sepulturas profanadas pelos ‘brancos’ (Viertler, 1991 e Lévi-Strauss, 1968). De qualquer modo, reunidos ossos e crânio, a pessoa nasce para o mundo dos ancestrais. A partir de então, a alma humana estará integrada ao reino dos mortos, onde morrerá para os vivos, sendo lembrada apenas por meio de cantos e danças nos futuros funerais.

Os Karajá realizam o enterro secundário em urnas (Malhano, 1986 e Socioambiental, 2001), mas, ao contrário da maioria dos Jê, possuem culto aos mortos, integrados ao dia-a-dia do grupo e sendo reverenciados pelos vivos. Para Toral (1992), os ancestrais fazem parte da sociedade.

Os Xavante, mesmo recebendo ajuda e assistência do espírito de seus mortos, não possuem “culto dos ancestrais” ou “culto dos mortos”; pois “seus cultos ou, antes, sua comunicação com o sobrenatural é dirigida a espíritos de outra ordem (Maybury-Lewis, 1984).

Para os Maxacali, as almas dos mortos passeiam à noite pela aldeia, vestindo máscaras, e a sua religião é o culto à alma dos defuntos (*nyami*), privativo dos homens e

meninos com mais de 12 anos. O lugar do culto aos mortos é distanciado da aldeia, e as mulheres não podem colocar os pés nesse local (Nimuendajú, 1958). Porém, segundo informações de Paraiso (2001), o universo religioso desse grupo é composto de intrincadas crenças e muitas entidades, ordenadas em dez grandes grupos e duzentos subgrupos. Nestes estão incluídos, hierarquicamente, os espíritos dos Maxacali, dos outros índios, dos não-índios, etc. No topo da hierarquia está a alma individual, todopoderosa e responsável pela morte dos doentes. Nesse sentido, o culto aos mortos está ligado à ajuda que recebem dos espíritos amigos, que os informam das maneiras de se defenderem dos perigos dos seres sobrenaturais (Ibid.).

Inversamente proporcional ao tratamento especial que recebem os ossos de um Kayapó encontra-se o tratamento destinado aos ossos dos mortos Araweté. Este grupo Tupi, que tem no canibalismo divino o centro não somente do ritual funerário, mas também da sua noção de pessoa, pouca importância dá aos ossos terrestres, fazendo com que não se dediquem a elaborar sistemas visíveis de ‘segundas exéquias’ ou mesmo ter um ‘culto dos ossos’, como o texto de Viveiros de Castro (1987) o atesta.

Os grupos Tupi, em grande parte, possuem uma marcante relação de interação cotidiana com os mortos. Sendo o *além* um lugar *bom* e desejável, ele permeia o imaginário de grande parte desses grupos, expressando-se nos discursos e informando as práticas. Assim como os corpos são enfeitados para chegarem no além com seus adornos, pois o importante passa a ser o espírito, também é possível que o morto seja deixado no local onde morreu ou mesmo carregado rapidamente para o local onde será depositado. É o caso dos Urubu-kaapor que, temendo muito as doenças consideradas como entidades místicas ou mágicas, abandonam a pessoa logo que esta morre: “caso morra em dia claro, levam para o mato dentro da própria rede e deixam lá entre árvores, coberta por uma tapirizinho, com um fogo debaixo, e voltam correndo. Quando morre fora da aldeia, num pouso ou num couto, onde se escondem de doenças, abandonam ali o morto” (Ribeiro 1996, p. 121). Nesse caso, fica claro que o corpo não é alvo de elaborações, porém o espírito passará pela mesma trajetória daqueles que forem enterrados.

³⁷ Cesto funerário.

Quando alguém morre entre os Tapirapé, seu corpo é sepultado na casa onde morava. É no solo da aldeia onde foi enterrado o morto que o *invuera*³⁸ permanece, e não dentro ou perto da sepultura. As antigas aldeias estão cheias deles³⁹ e os Tapirapé nunca visitam as sepulturas nessas aldeias abandonadas (Baldus, 1970). Já em relação aos Asurini do Trocará (TO), para entender a noção de *pessoa* do grupo é necessário conhecer sua cosmologia, pois o social e o sobrenatural formam uma unidade (Andrade, 1984). Para a autora, o corpo, a forma material, seria a diferença entre os homens e os espíritos, e os últimos se utilizariam do corpo dos homens. Assim, “O corpo parece ser um canal de comunicação constante entre o mundo sobrenatural e o natural” (Ibid., p. 123)

Sobre os Tupinambá, duas relações se estabeleciam, pois o seu ritual funerário envolvia diferenças entre o trato dado aos mortos amigos e aos inimigos; enquanto uns eram canibalizados, outros adquiriam o *status* relativo à idade avançada. Isso assegurava que o tratamento destinados aos ossos dos seus mortos diferisse daqueles fruto da antropofagia⁴⁰. Thevet (1888) afirmou que

As caveiras conservam-nas os nossos tupinambás em tulhas nas aldeias, como conservamos nos cemitérios os restos dos finados(...) Guardam muito cuidadosamente os ossos das cochas e dos braços para fazer flautas e pífanos, e os dentes para seus colares, como já expliquei no precedente capítulo. (p. 152).

Enquanto isso, os mortos pertencentes ao grupo tinham seus ossos depositados em cemitérios cuidados, mas seus espíritos eram o centro de tudo, garantindo uma íntima relação com seus parentes falecidos. Segundo Fernandes, (1963) “a interrupção da convivência direta dos vivos com os mortos, porém, assumia um aspecto transitório.

³⁸ Segundo Badus (1970), o *invuera* é o que sobrevive ao defunto. São ruins e não comem; dançam e cantam.

³⁹ É interessante a descrição feita por Pierre Clastres (1995) a respeito do procedimento dos Guayaki para expulsar o fantasma do morto. Após a morte e o enterro, quando a putrefação já aconteceu e o esqueleto está ‘nu’, a sepultura é aberta e um parente do morto separa o crânio, batendo depois fortemente com seu arco de modo a quebrá-lo. Queimam toda a ossatura e abandonam a cova aberta, pois agora mataram o morto uma segunda vez, “único meio de empurrar os mortos para além do vivos” (ibid., p.217)

⁴⁰ Em 1965, Eduardo Galvão (1996) escreve sobre a dança com ossos dos Kaiabi, uma dança com a cabeça de caraíba ou outro, conforme o autor. Eles bebem *caxiri* e dançam com os ossos amarrados ou pendurados às costas. “Quando matam, tiram a carne e os ossos da perna, coxa, braços e cabeça. O escalpo, também, é arrancado para fazer capacete. Corta-se acima do olho e rente às orelhas. O crânio é preparado (ver cabeça do macaco) com cera e conchas nos olhos” (p. 344). Todas as aldeias são comunicadas e, três meses após o acontecido, é feita a festa. “O dessecamento é feito a seco. Os ossos são guardados para outras danças” (id.).

O reatamento das relações diretas com os ancestrais constituía um dos ideais que mais estimulava a conduta dos homens” (p. 199).

Se a travessia para o além era descrita como algo muito difícil para um tupinambá – principalmente se mulher -, de modo semelhante os Suruí (Paíter) a descrevem, mas o desejo de todos é chegar à meta onde habitarão com o criador *Palop*. De lá os mortos procuram garantir a subsistência do grupo, enviando a caça. Desse modo seus espíritos são cultuados pelos Suruí.

No caso de grupos como os Araweté e os Guajá, para eles a grande transformação do corpo se dará no *além*, lá serão canibalizados, enfeitados e transformados em deuses (Viveiros de Castro, 1986 e Fourline, 2001). Sendo assim, a necessidade de elaboração do corpo não é primordial, tanto que não necessariamente um morto é vestido com suas melhores roupas, pode ser coberto com esteira e panos velhos. Se puderem, deixam o enterro a cargo de outros (como a FUNAI), e o fazem porque o morto cadáver “é já um outro”, segundo o informante dos Araweté.

Entre os Sateré-Mawé parece não haver culto aos mortos, já que eles permanecem somente na recordação dos vivos; o local de moradia é abandonado, não havendo relação direta com os ossos de seus defuntos (Uggé, 1993)

Assim, parece ser possível confirmar que os Tupi estabelecem a *continuidade* entre vivos e mortos, que se manifesta no próprio modo com que o morto volta a fazer parte da sociedade: ‘feito’ *espírito*, cultuado na memória, gerando sistemas de nomeação e noção de pessoa, entre outras coisas. Entretanto, os Jê, que estabelecem a *ruptura* entre os vivos e os mortos, dois mundo que se tocam no limiar dos rituais – particularmente os funerários -, e elaboram sistemas complexos de segundas exéquias, tornam presente o outro aspecto que salientaria uma específica *continuidade*: os ossos *limpos* e elaborados.

Este fato de uma possível relação maior dos Jê com os ossos e dos Tupi com os *espíritos* deixa à mostra suas diferenciadas relações com os mortos, mas também é verdade que revela um mesmo movimento que se estabelece: a *ruptura* com um dos dois elementos e a *continuidade* com o outro. Porém esse movimento marca também as irregularidades dentro das próprias tradições lingüísticas, o que torna impossível falar em um modelo fechado e único nas mesmas sociedades. São características que

demonstram a fluidez mesma das fronteiras entre esses grupos no contexto dos rituais funerários.

Outro aspecto, no meu entender interessante, é o significado simbólico da ‘presença’ do *outro* – ou do morto enquanto vivo, enquanto ser corpóreo, concreto – entre o grupo. De certo modo, dizer, como Viveiros de Castro “só os ossos esquecem”, me parece adquirir uma perspectiva interessante, tendo em vista que os ossos são os elementos chorados, trabalhados, elaborados, ritualizados. Se os mortos Jê são *outros*, o que não se tornará *outros* são exatamente os ossos, o corpo ainda físico, lugar de inscrição do social. Nesse sentido, penso que enquanto para os Jê a alma estabelece a *ruptura* e os ossos a *continuidade*, entre os Tupi acontece o inverso. Mesmo que isso não seja – obviamente – generalizável.

Antes de concluir este capítulo, gostaria ainda de levantar algumas questões de ordem ‘prática’. Por exemplo, à maior relação que os Tupi estabelecem com os *espíritos*, com menos elaborações rituais e com quem mantêm uma relação cotidiana, se contraporá algo central, como a conhecida tendência canibal de alguns de seus grupos, em que também os corpos são manipulados, mas não elaborados. Por outro lado, a já conhecida relação de *ruptura* que as sociedades Jê estabelecem com seus mortos, ao torná-los *outros*, possuiria seu contraponto nas complexas elaborações rituais que os sepultamentos secundários garantem a seus mortos: *ossos limpos*, pintados, enfeitados são novamente inumados, estabelecendo uma nova relação entre vivos e mortos. Mas seria possível entrever ainda um outro sentido ao canibalismo, mesmo se restrito ao contexto dos sepultamentos?

Enquanto sobre os enterramentos secundários poucas coisas foram ditas, restando tantos aspectos a serem pesquisados, sobre os sentidos do canibalismo ou dos canibalismos longas discussões têm sido feitas. Couto (1998), referindo-se à antropofagia a partir de autores quinhentistas, diz que ela era considerada de dois modos: como necrofagia ou “apetite bestial” por carne humana, atribuída aos grupos Jê, Carib e Aruak, e como ritual ou “vingativa”, aos Tupi. Segundo o autor, isso traduziria um certo etnocentrismo tupi, pois nestes grupos predomina o discurso da absorção da força e da coragem do inimigo quando este é ingerido. Couto, porém, chama a atenção para autores que apontam a contradição que existe no discurso da glorificação de um sepultamento na barriga do inimigo como única morte digna de um guerreiro, diante do paradoxo existente no fato de que aos velhos eram dadas as maiores honras. Para estes

autores, o fato de os velhos não atingirem o paradigma da morte heróica seria contraditório. Apontando então as várias características da antropofagia Tupinambá trazidas pelas fontes quinhentistas e seiscentistas, conclui que toda antropofagia aconteceria pela carência de proteínas devido ao aumento demográfico.

Lagrou (1991), partindo das evidências que encontrou em seus estudos entre os Kaxinawa, contesta esse tipo de afirmação feita por Couto. Diz que o endocanibalismo era prática corrente entre os grupos Pano, e o fato de serem hoje enterrados é tido como um triste destino para o morto, pois será comido pelos vermes e sua carne apodrecerá, além de ser também um perigo para os parentes. Lagrou faz uma crítica a autores que vêem na necessidade de carne o principal motivo para a antropofagia. Segundo ela, essa interpretação materialista contribui para os mal-entendidos que existem em relação ao fenômeno. A autora diz que foi em Pierre Clastres, falando sobre o canibalismo Guayakí, que encontrou a explicação que considera mais próxima à que ela mesma faz:

Não comer o morto provocaria muita ansiedade, angústia e tensão entre os parentes mais próximos do morto. O espírito do morto torna-se perigoso para o corpo dos vivos porque quer entrar no corpo de outro, formando uma bola (doença), perto do coração. Quando se come o corpo, o espírito ligado ao corpo é banido da aldeia (LAGROU, 1991 p. 114)

Esta nova relação entre canibalismo, corpo e espírito do morto toca em algo a que já Hertz havia acenado, ainda que rapidamente, referindo-se justamente aos modos de limpeza dos ossos⁴¹ que precediam o segundo sepultamento. Esse autor diz que a antropofagia, não tendo seu sentido reduzido a esta função, ainda assim a compreenderia, pois ao mesmo tempo que evitaria o horror de uma lenta decomposição, asseguraria uma sepultura mais digna. Porém, “... cualesquiera que puedan ser sus causas directas, el endocanibalismo cobra su sentido entre las diversas prácticas destinadas a la desnudación de los huesos en el período comprendido entre la muerte y el último de los ritos funerários” (Hertz, op. cit., p. 41). Este aspecto também se tornou significativo no contexto de todos os rituais funerários aqui visitados, ou seja, o canibalismo⁴² possuiria, entre suas funções, aquela de acelerar a limpeza dos ossos, o

⁴¹ Entre estas formas encontra-se a cremação que, tendo como mesmo fim a exposição (ou o sepultamento), chegaria a esta mais rapidamente, funcionando como um acelerador de todo o processo de liberação e exclusão dos mortos.

⁴² Aqui entendo tanto as formas endo como exo canibais, pois como já o sugeriu Erikson (1986), o canibalismo tenta prevenir a canibalização por outrem. Vilaça (op. cit.), por sua vez, sugere que quem canibaliza é, em último termo, o afim.

que, se por um lado não é o aspecto central na antropofagia, é, por outro, uma forma rápida e importante de acelerar um processo de natureza mais lenta e perigosa.

Em referência à nossa cultura indígena brasileira, apontada particularmente como canibal e tendo seu formato ‘ideal’ naquele encontrado entre os Tupinambá, Viveiros de Castro (1992) diz que este atributo nada mais é do que uma expressão do impulso centrífugo que caracteriza a sociedade Tupinambá: “guerra aos inimigos ou hospitalidade entusiástica aos europeus, vingança canibal ou voracidade ideológica eram, literalmente, o mesmo combate: absorver o outro e, neste processo, alterar-se” (Ibid., p. 32). Essa característica apontada pelo autor é posteriormente vista como a expressão básica dos ameríndios, em que a alteridade assume a primazia na constituição do social. A conclusão do autor aponta ao fato de que, tendo sido o canibalismo circunscrito a um período relativamente curto, não é mais emblemático que os próprios Tupinambá; e a sociologia canibal sobre os Tupi, originada no século XVI, deu origem à escatologia canibal Araweté: “como se vê, a alma selvagem dos Tupi continua envolvida com histórias de canibalismo” (ibid., p. 62).

Referindo-se aos diferentes sentidos que a prática antropofágica assume entre os ameríndios, Calávia Sáez (2000), em artigo chamado “*Antropofagias comparadas*”, diz que

Até hoje o esforço por racionalizar a prática dos primitivos produz ou legitima explicações bromatológicas, em função de carências de proteína, ou daquela crença bem ocidental de que comendo algo se absorvem seus caracteres ou seus poderes. No melhor dos casos esses expedientes apenas dão conta de um canibalismo muito pobre. O valor nutritivo da carne humana sempre esteve muito por debaixo do seu valor simbólico; o canibalismo “real” foi um caso valioso mas infrequente de um canibalismo virtual ou ideológico muito mais comum” (Ibid., p. 2)

Compartilhando com este autor a convicção de que ao canibalismo real foi atribuído um valor heurístico maior do que – e quem sabe? – poderia ter, penso que este é apenas um dos modos com que o canibalismo virtual ou ideológico vem se apresentando ao longo do tempo. E me parece que essa forma específica que o canibalismo assume dentro do contexto hermenêutico dos rituais funerários permite atribuir-lhe um novo significado enquanto acelerador dos processos funerários, algo aparentemente secundário em seus sentidos simbólicos, mas que assume um papel escatológico, possibilitando uma ordenação mais rápida dos vários planos cósmicos concebidos pelos grupos.

Um outro aspecto que surgiu durante a pesquisa, e vem a ser uma conseqüência da afirmação do valor escatológico atribuído ao ritual funerário, é que - ao ser canibalizado - o corpo estaria passando por uma primeira inumação, seguida de um segundo sepultamento, que ocorreria após os ossos estarem livres da carne. Hertz já havia acenado que o endocanibalismo proporcionaria “a su carne la sepultura más honorable” (ibid., p. 40), algo presente também no discurso tupinambá, o que parece confirmar esta minha tese. Conseqüentemente, isto doa um novo *status* ao canibalismo, tornando-o parte de rituais com duplas exéquias, o que relativiza ainda mais a colocação realizada no ponto 2.a, em que os grupos Tupi são vistos caracteristicamente como possuidores da prática de enterramentos simples, enquanto os Jê possuiriam mais tipicamente a prática dos duplos enterramentos.

BREVES CONSIDERAÇÕES:

Algumas questões centrais apareceram no decorrer deste capítulo, e que agora podem ser expressas, me parece, da seguinte forma: a função primeira do enterramento é a limpeza da carne (parte impura⁴³), para que restem ossos e espírito, duas formas possíveis de continuidade, muito importantes em todo o processo que acontece durante o ritual funerário, já que ‘ossos limpos’ corresponde à inserção dos mortos na morada a eles destinada. Nesse sentido, parece-me possível pensar que, se a função do ritual funerário é a eliminação daquilo que se putrefaz – a carne - porque é a grande fonte de temores, é também sua função separar ossos e espírito. Essa relação entre os três elementos poderia ser representada da seguinte maneira:



⁴³ Conversando com um amigo sobre a relação que alguns grupos fazem entre o espírito e a carne putrefata, falei-lhe que, para os Xipaiá (Nimuendajú, 1981), a alma tem nojo do cheiro do cadáver que está em decomposição, o que faz com que eles acreditem que a alma nunca volta para dentro de um corpo morto; Os Juruna enlutados não comem o peixe tucunaré, já que “quem morre não come tucunaré”, alimento cotidiano para os Juruna e não comê-lo aponta para o rompimento que existe naquela família, marcando a oposição entre os vivos e o morto. Comer o tucunaré é como tocar o cadáver e, se acontece, é necessário vomitar o cheiro do cadáver (Lima, 1995). Referindo-me a como este tema é central em vários grupos, ele me afirmou então que algumas linhas exotéricas *gnoseológicas* (*gnoses*) acreditam que a alma visita várias vezes o corpo em decomposição, o que termina por tributar a ela um mau cheiro característico. Como tenho percebido, em várias culturas indígenas brasileiras também existe a ligação entre espírito e mau cheiro, ao menos circunscrito ao período de apodrecimento da carne.

Excluído aquilo que se putrefaz, no final do ritual funerário restariam as duas formas pelas quais os mortos serão lembrados: *ossos* e *espírito*. Nesse período de putrefação da carne e de grandes perigos e impurezas se concentrariam grande parte das energias do grupo, pois no final tudo está re-arranjado. As formas para efetivar essa limpeza variam entre enterro na terra, descarne, exposição, cremação e canibalização. Para Hertz (op.cit.) “todas (*as formas*) tienen el mismo objeto, que es ofrecer al muerto una residencia temporal, en espera de que concluya la disolución del cuerpo y no queden más que los huesos” (p. 35).

Mas aqui se impõe ainda outra questão: se entre as funções do ritual funerário está aquela de separar ossos e espírito - já que na equação, ossos limpos corresponde a espírito liberto – e, se o canibalismo é um modo legítimo de efetuar essa separação, o canibalismo pode ser considerado uma **primeira inumação**, que será seguida de uma segunda. Nesse caso, a sua posição simbólica no conjunto das práticas doaria um sentido semântico novo à relação ossos–carne–espírito. Em síntese, sugiro que, enquanto expressão de transformação e relação, em geral os grupos que se relacionam com os espíritos não guardariam os ossos, caso de grupos Tupi, e quando a relação é com os ossos, esqueceriam os espíritos, caso de grupos Jê. Desse modo, o canibalismo também estaria colocado nessas duas estruturas diferentes, em relação aos *ossos* e ao *espírito*, criando uma relação positiva com espírito e negativa com os ossos. Por sua vez, na putrefação acelerada e assistida, na cremação e na segunda inumação existe, de modo geral, uma relação positiva com os ossos e negativa com o espírito.

Entre os aspectos que os rituais funerários evidenciam está também o fato, frisado pela maioria dos autores, de que todo sepultamento que se faz diretamente na terra exige um grande cuidado em proteger o corpo do morto do contato com a terra, proteção feita com redes, esteiras, urnas, folhas de bananeira e outras, e até, mais recentemente, com a adoção do caixão de madeira ou semelhantes. Isso, colocado diante da nova posição semântica que proponho atribuir ao canibalismo, poderia ser mais uma expressão que confirma que a antropofagia encontrada na literatura etnológica é apenas mais uma das formas existentes de um “canibalismo virtual ou ideológico muito mais comum”, como já apontou Calávia Sáez referindo-se aos diferentes sentidos atribuídos à prática. Nesse sentido, não é a carne que ‘come’ o cadáver, mas seus próprios vermes, ‘endofagiando’ e limpando os ossos. Nessa acepção aparece um movimento muito mais

de dentro para fora, pois enquanto a terra come *de fora para dentro*, os vermes o fazem num movimento contrário, como o afirmam os Juruna: ‘*a terra não come o morto*’ (Lima, 1995, p. 215). Esse movimento caracteriza o transformar-se no outro: *ossos limpos e espírito*, algo possível de ser contemplado também na exposição assistida. Isso igualmente aconteceria se fosse um tatu ou qualquer outro tipo de animal a comer o morto.

Em relação ao período de luto e aos que estão enlutados, muitos são os aspectos a considerar, mas o que caracteriza este período é, centralmente, a exclusão dos cônjuges e dos pais (em alguns grupos) do convívio social. Parece que aqui acontece um tipo de simetria, como a sugerida por Hertz, entre corpo e espírito. Se a carne se putrefaz o espírito também não tem ainda um local ‘nem na terra nem no céu’, por assim dizer, algo análogo acontece entre enlutados e morto. Do mesmo modo que o morto ainda não está inserido na aldeia onde ingressará, os vivos também se encontram excluídos do convívio social, tendo que se retirar das atividades cotidianas. Esta seria a simetria entre morto e parentes, apontando a mais um sentido a ser acrescentado às práticas típicas do período de luto.

Esta perspectiva, da qual apresentei alguns elementos está distante de qualquer tipo de entendimento ou perspectiva que reduza estas práticas exclusivamente à abordagem feita, pois assim como o canibalismo tem sido objeto de inúmeras discussões entre especialistas na área, também a exposição tem sido profundamente teorizada por autores como Aparecida Vilaça, entre os Wari (ver cap. um, p. 17), práticas amplamente aprofundadas pela densidade simbólica que assumem. As características aqui apontadas são expressões possíveis dentro do contexto dos rituais funerários, como já afirmei.

Portanto, estabelecendo uma comparação entre os grupos destas duas grandes tradições, pode-se perceber que a cremação foi amplamente vivida pelos Jê, que de modo geral enfeitavam os ossos, ocorrendo também casos em que eles eram triturados e ingeridos, como entre os Fulniô (Pinto, p. 135). Entretanto, para os Tupi, a centralidade está na carne, que era canibalizada, moqueada ou não, e nos ossos, enterrados definitivamente e esquecidos.

E se na relação entre sepultamentos *simples* e *duplos* evidenciou-se que os Tupi realizam preferencialmente um único sepultamento e os Jê, em sua maioria, realizaam algum tipo de sepultamento secundário, aqui esta relação foi contextualizada, quando

então o canibalismo passou a ser visto como uma forma de primeira inumação, feita na barriga dos amigos ou inimigos. A notada relação de *continuidade* que os Tupi estabelecem com seus mortos se expressa sobremaneira no modo como estes, enquanto *espíritos*, são reincorporados à vida do grupo. Já inseridos completamente à ‘morada dos mortos’, mantêm relações com os vivos, relações que acontecem através de meios socialmente ratificados para tanto.

Já a conhecida relação de *ruptura* entre os vivos e os mortos, que caracteriza vários grupos Jê, contém em si um paradoxo: só porque esses espíritos são outros é que os ossos, limpos e livres daqueles, podem expressar a continuidade entre mortos e vivos, sendo absorvidos no convívio social. E, enquanto os Jê geralmente elegem a *periferia* e ali concentram os seus mortos - realizando *duplas* inumações, com as conseqüentes elaborações dos ossos, estabelecendo uma relação de *ruptura* com os espíritos daquele que parte para o ‘além’, e tendo como princípio que o lugar para onde a alma de dirige é *utópico*, quase uma réplica da vida terrestre, eles encontram na relação com os *ossos* a maneira de estabelecer a *continuidade* das relações com os mortos, de dar sentido à morte, de inserir aquele corpo no espaço e na vida da comunidade. Os espíritos são esquecidos para que também se esqueçam dos vivos.

Os Tupi, possuindo varias características que podem ser consideradas, sempre a título da comparação, como opostas às dos Jê, elegem o *centro* para os sepultamentos, em geral realizando por uma inumação *simples*; os ossos são ali esquecidos, mas os espíritos são incorporados à cotidianidade e estabelecem relações de *continuidade* entre vivos e mortos, já que o além é um lugar desejável, paradisíaco, onde se reencontram com os antepassados, a vida alegre e o lugar é *bom* para viver. Se no além vivem felizes, o culto aos mortos (*espíritos*) torna-se importante para manter viva e presente a idéia de que morrer não é ruim e a vida mais feliz será quando lá chegarem. Assim, a *ruptura* que a morte causa seria superada pela idéia de *continuidade*.

Capítulo 3: Dimensão histórica dos rituais funerários

"Uma "herança" não é um pacote fechado que passamos de mão em mão sem abri-lo, mas um tesouro de onde sacamos com as mãos repletas e que renovamos na operação mesma de sacá-lo"

(Paul Ricoeur)

3.1 – Dos vários sentidos possíveis da história

Se no capítulo 2 optei por um recorte sincrônico dos rituais funerários, colocando lado a lado indistintamente dados oriundos de períodos históricos diferentes, como aqueles pré-históricos, relatados por arqueólogos, e os históricos, relatados por viajantes, cronistas e etnólogos, agora, ao referir-me à dimensão histórica desses rituais, proponho-me realizar um certo recorte diacrônico dos mesmos.

Este capítulo será mais um modo de dar sentido a um aspecto que foi aparecendo nos textos à medida que iam sendo fichados, isto é, a questão da *mudança*. Ela aparece, geralmente, em autores que a tomam como consequência dos vários tipos de contatos com os colonizadores, particularmente com os missionários, entretanto raramente é mencionada como fruto do contato e trocas entre os grupos indígenas.

Ao tratar ainda o tema na perspectiva da *mudança*, quero me colocar ao lado daqueles que, como Sahlins (1992), não vêem a história dos povos indígenas como o resultado de “haver um homem branco por trás de todo homem pardo”¹ (Op. cit., p.8), no sentido que, mesmo se os exemplos se referem à influência do contato com não índios, a mudança se opera por um complexo movimento na cultura e não simplesmente por esse contato. Portanto, tentarei a seguir definir ou ao menos explicitar a concepção de história sobre a qual faço a abordagem do tema do ritual funerário neste capítulo, abordagem esta operada sobre um recorte analítico específico, as *mudanças* que neles ocorreram e que são descritas por alguns autores.

¹ No artigo, o autor procura, a partir do exemplo havaiano e chinês, demonstrar que os povos ‘ilhéus’ não são povos sem iniciativas, como os descrevem os europeus, agindo como se simplesmente reagissem à determinante presença do estrangeiro.

Esta abordagem realizada pelo prisma das mudanças não possuirá uma perspectiva histórica totalizante (DaMatta,1987), – onde o tempo linear torna-se uma dimensão legitimadora e a noção de progresso o referencial privilegiado. Antes, como o afirma Lévi-Strauss em *Raça e História* (1976 p.342), “o desenvolvimento dos conhecimentos pré-históricos e arqueológicos tende a desdobrar no espaço formas de civilização que éramos levados a imaginar como escalonadas no tempo”. Particularmente, ao analisar ritos e perceber *mudanças* ocorridas, proponho-me pensá-las ainda como parte da originalidade de cada cultura, que se expressa na maneira que uma dada sociedade encontra para ‘perspectivar valores e resolver problemas’, os mesmos para todos os homens, como ainda o afirma esse autor.

Poderia parecer estranho falar em um recorte diacrônico e citar Lévi-Strauss, considerado por tantos como tendo privilegiado somente análises sincrônicas. Porém, como Goldman (1999) já o demonstrou, essa pode ser uma visão reducionista da obra de Lévi-Strauss. No artigo, o autor procura mostrar que mesmo não sendo a história o centro das reflexões de Lévi-Strauss, a sua teoria “foi capaz de desenvolver uma perspectiva verdadeiramente antropológica e não etnocêntrica acerca da história e da historicidade das sociedades humanas” (Goldman, 1999, p. 223). O autor ainda afirma que, ao dizer que uma sociedade é *sem história*, significa simplesmente dizer que ela não tem na historicidade o ‘motor’ de seu desenvolvimento; é um *sem história* não como ausência, mas como princípio ativo. “As distintas historicidades peculiares a cada sociedade ou cultura constituem a forma peculiar através da qual elas reagem ao fato inelutável de que estão no tempo ou no devir” (Ibid., p. 232).

Perceber a mudança é olhar de alguma forma para a sociedade e tentar entender como essa mudança se opera enquanto experiência dentro de um grupo social. Entre os vários autores voltados a tornar a realidade vivida um objeto do *conhecimento* encontra-se Bourdieu (1983) que, esboçando uma *teoria da prática*, diz que três são os modos de conhecimento teórico da experiência: o *fenomenológico*, no qual o mundo social se dá a conhecer como natural e evidente – ou, segundo Merleau-Ponty, se dá a conhecer no próprio movimento; o conhecimento *objetivista* (que contempla também a hermenêutica estruturalista), em que relações objetivas (econômicas e lingüísticas) rompem com a idéia de natural e evidente, estruturam as práticas e as representações dessas práticas; e o terceiro conhecimento é o *praxiológico*, que “tem como objeto não somente o sistema das relações objetivas que o modo de conhecimento *objetivista* constrói, mas também as

relações *dialéticas* entre essas estruturas e as disposições *estruturadas* nas quais elas se atualizam e que tendem a reproduzi-las” (Bourdieu, op. cit., p. 47). Segundo ainda o autor, o conhecimento *praxiológico* supera o *objetivismo* que o apreenderia de fora, do exterior, ao invés de “construir seu princípio gerador situando-se no próprio movimento de sua efetivação” (idem). Superável mas necessário, afirma, pois é através dele que acontece a ruptura com a experiência primeira para a possibilidade de construção de relações objetivas.

É então que, partindo da teoria lingüística de Sausurre, afirma que as interações simbólicas dependem da estrutura do grupo, mas também daquelas estruturas sociais que englobam o próprio grupo, algo como um ‘contexto’ ou ‘situação’. Deve-se, segundo ele, investigar o *modus operandi* da ordem observada, no qual tem lugar a “dialética da interioridade”: interiorização da exterioridade e exteriorização da interioridade:

As estruturas constitutivas de um tipo particular de meio (as condições materiais de existência características de uma condição de classe), que podem ser apreendidas empiricamente sob a forma de regularidade associadas a um meio socialmente estruturado, produzem *habitus*, sistemas de *disposições* duráveis, estruturas estruturadas, predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador das práticas e das representações que podem ser objetivamente “reguladas” e “regulares”, sem ser o produto de obediência a regras, objetivamente adaptadas a seu fim sem supor a intenção consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-los e coletivamente orquestradas, sem ser o produto da ação organizadora de um regente” (ibid., p. 61)

Assim, o conceito de *habitus*, central para Bourdieu, implica práticas que tendem a reproduzir as estruturas objetivas; ‘encadeia’ ações que, mesmo sendo estratégicas’, não têm nessa característica seu aspecto determinante, mas a supõe. O conceito ainda retira da prática o *status* de ‘reação mecânica’, tornando-se, de certa forma, autônoma da situação concreta, já que é um “produto da relação dialética entre uma situação e um *habitus*” (ibid., p. 65). Ele é um princípio gerador, mas também um produto de cada nova situação; são o *habitus* e a conjuntura que fazem a prática .

De qualquer modo, uma teoria que tem espaço para a **tradição** e a **mudança**, como a de Bourdieu, fecha-se ao desembocar em um certo determinismo economicista, onde o sujeito termina sendo objeto de estruturas objetivas compreendidas pelas classes sociais: “a classe social, enquanto sistema de relações objetivas, deve ser posta em relação não com o indivíduo ou “classe” enquanto *população*, isto é, enquanto soma de indivíduos biológicos quantificáveis e mensuráveis, mas como o *habitus* de classe

enquanto sistema de disposições (parcialmente) comum a todos os produtos das mesma estruturas”.

Mas o conceito de *mudança* que pretendo utilizar no recorte que faço pretende uma maior maleabilidade e espaço para incorporar o novo de modo que não sejam pressupostos determinismos, a não ser o específico modo particular que cada sociedade tem para lidar com suas especificidades.

Desse modo, trato mudança como uma transformação histórica do ritual, podendo ser aproximada da relação, apontada por Marshall Sahlins, entre *estrutura* e *história*, o que permite perceber que os dois conceitos – normalmente apresentados como dicotômicos - não são excludentes. Esses dois conceitos sustentam a Teoria da História, que o autor desenvolve a partir de uma leitura antropológica de narrativas da visita fatal do capitão *Cook* aos havaianos em 1887. Acontecida pouco mais de um ano após o ‘descobrimento’ - ou melhor, do primeiro encontro entre os europeus e havaianos -, chegam à ilha o capitão e seus companheiros. Uma série de ‘*coincidências rituais máximas*’ fizeram com que *Cook* assumisse o lugar mítico que o deus Lono assumia na cosmologia do grupo ilhéu. Coincidências de fatos, tempo e ações e que se concluiu com a morte do capitão *Cook*, num grande ritual presenciado por milhares de pessoas.

O evento extraordinário (advento do capitão *Cook*) entre os nativos foi abarcado pelas formas culturais tradicionais, reproduzindo a cultura da forma que estava constituída. Mas, segundo o autor de *Ilhas da História*, o novo altera os significados culturais, mudando as relações entre as categorias e transformando a estrutura (conf. Sahlins, p. 174). Desse modo, muitos são os que concebem a história como mudança, mas excluem a estrutura, apresentando-a como estática. Ao contrário, pode-se perceber que, ao incorporar novos elementos à tradição, não é só o fenômeno que se transforma, mas a própria estrutura. A estrutura permanece, mas num constante *devenir*, onde a reprodução cultural é sempre consequência de uma *transformação* da mesma. Nas palavras de Sahlins: “...a história havaiana certamente não é a única em demonstrar que a cultura funciona como uma **síntese** de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia” (Sahlins, 1990 p. 180)².

² Interessante, porque as discussões sobre os conceitos de estrutura específicos de autores como Sahlins, Evans-Pritchard, Leach e Lévi-Strauss (entre outros) terminam por atribuir a este último uma rigidez e estaticidade ao conceito autor. Porém encontrei uma afirmação do próprio Lévi-Strauss, em entrevista concedida a Françoise Didier e publicada sob o título *de Perto e de Longe*, onde afirma que: “ora, a noção de transformação é inerente à análise estrutural. Diria, até, que todos os erros, todos os abusos cometidos,

É nesse sentido que penso as mudanças, os elementos incorporados por contato, fusões ou trocas aos rituais de sepultamento, pois pela incorporação de um novo elemento à cultura possivelmente surgirá um fenômeno novo, gerado na transformação da própria estrutura. Isso, em primeira instância, explicaria, por exemplo, que grupos que antes praticavam enterros primário e secundário – com canibalismo ou cremação – hoje enterrem seus mortos em cemitérios completamente diferentes dos de então. Como o afirma Sahlins, “...essas reavaliações funcionais sempre aparecem como extensões lógicas dos conceitos tradicionais” (p. 176)

Portanto, esse recorte das *mudanças* aqui apresentado parte da lógica do *encontro*, algo que se aproxima ao conceito de ‘evento’ de Sahlins - caracterizado no advento do capitão Cook - e que sustenta a sua Teoria da História.

Eis, então, que o sentido de história aqui é apreendida (dada) do *encontro* que, incorporado à cultura do grupo, gera uma re-produção de si mesma, em que a própria estrutura se transforma, provocando a mudança cultural. Esta noção de *encontro* amplia a própria noção de *evento* de Sahlins, no qual ele não acontece somente com o ‘esperado’ porque está presente no mito, mas também no novo, no não conhecido, no imprevisto. No caso deste trabalho, a variedade assinala à diversidade de *encontros* entre grupos culturais diferentes: como o ‘branco colonizador’, mas também poderia ter sido em trocas, raptos, guerras, fusões, difusão, colocando o grupo diante do *novo*³.

Assim, aquilo que aqui é caracterizado como *história* é menos a seqüência temporal dos eventos que caracterizam as mudanças e mais a configuração nova das mudanças ocasionadas por *encontros* que, por sua vez, acionam a transformação da estrutura social. De qualquer modo, a intenção deste capítulo é salientar que as mudanças que ocorreram e ocorrem constituem uma variação nas formas simbólicas dos rituais funerários, não implicando perda na cultura ou dos rituais funerários, concluindo que um *padrão cultural* pode ser algo dinâmico. E é assim que o conceito de *padrão de enterramento* é aqui visto: dentro de uma perspectiva histórica na qual está presente

sobre ou com a noção de estrutura, provêm do fato de que seus autores não compreenderam que é impossível concebê-la separada da noção de transformação. A estrutura não se reduz ao sistema: conjunto composto de elementos e de relações que os unem. Para que se possa falar de estrutura, é necessário que entre os elementos e as relações de vários conjuntos surjam relacionamentos invariantes, de tal forma que se possa passar de um conjunto a outro por meio de uma transformação” (Lévi-Strauss, 1990 p. 146). Nesse sentido, se o ritual funerário muda, é toda cultura que também se transforma.

³ A presença do *novo* pode também ser pensado pela presença do antropólogo dentro de um grupo, como o demonstra Rabinow (1977), ou ainda mesmo Malinowski (1922), com o seu método da Observação

uma estrutura dinâmica e em que as mudanças tornam o conceito de *padrão cultural* algo que abarca e contempla alterações nos seus significados culturais. É assim que, por exemplo, os Kaingang se chamam e vêm Kaingang hoje, mesmo se percebendo com muito pouco da tradição que os fazia Kaingang (ou coroados) há 500 anos atrás. A mudança do ritual funerário pode assim ser considerada um reflexo da mudança dessa cultura - ainda kaingang, pois obviamente não perderam a cultura, ela se transformou.

É a história a partir de *eventos*, de *encontros* - específicos de cada grupo - relatados pelos autores e, justamente por isso, circunscrita a períodos e fatos específicos⁴.

3.2 – Observando os rituais funerários através de um tempo *fenomenológico* e um tempo *estrutural*

No decorrer do trabalho tive contato com vários e variados rituais funerários através de relatos dos autores, e percebi-me diante de um movimento da cultura, da *mudança*, que se manifesta de duas formas: uma aparente e outra não-aparente (ou não tão). Ou seja, algumas são transformações que operam sobre as formas externas, no visível dos rituais funerários, e outras que operam no invisível: na escatologia e, conseqüentemente, na própria cosmologia do grupo.

A distinção entre esses dois aspectos, explicitada a seguir, é o que denomino de tempo *fenomenológico* e tempo *estrutural* e se manifestam nos e pelos eventos que envolvem um grupo. Ela tornou-se possível e quase necessária à medida que fui percebendo que ocorreram mudanças nos rituais de diferentes grupos, que esses rituais variaram relativamente rápido, como, por exemplo, os objetos e adornos que acompanham o morto, o local e modo como ele é enterrado ou então as pinturas corporais, a forma do cemitério e da sepultura. Também a presença ou não das segundas exéquias, o canibalismo enquanto ato e a cremação variaram, e essas mudanças se tornaram perceptíveis, podendo ser observadas como mudanças aparentes (que aparecem) e visíveis na tradição de sepultamentos. Porém outros aspectos da sociedade não apresentaram a mesma variabilidade, sofrendo uma transformação estrutural, mais

Participante, afirmando que o etnólogo deve participar do universo do nativo. Mas posso também caracterizar como *encontro* a descoberta de novas tecnologias dentro de um dado grupo.

⁴ Para fazer com que as mudanças específicas fossem contextualizadas na etno-história (Carneiro da Cunha, 1989) do grupo, teria que tomar poucos grupos e realizar uma pesquisa de outro tipo.

lenta, e que não se expressava tão claramente no fenômeno mesmo, ou seja, nas concepções e relações escatológicas e na própria cosmologia. Um exemplo disso é o que percebe Kurtz de Almeida (1998) entre os Kaingang de Xapecó, quando diz que eles continuam expressando o dualismo presente nas metades *kamé* e *kairú*, no entanto, já não mais enterrando de um lado do cemitério os membros de uma metade e do outro lado os da outra. O dualismo característico do grupo se expressa hoje em seus enterramentos, na divisão que o grupo estabelece no espaço do cemitério: de um lado são enterrados os crentes e de outro, os cristãos. Isso demonstra o quanto certos aspectos são incorporados, transformando as formas características de sepultamento.

Assim, ao que denomino *tempo fenomenológico* estão atreladas as mudanças percebidas na cultura material, como a forma e tipo de enterramento, as mudanças mesmas das formas do ritual. É um *tempo rápido*, um tempo *visível*. Ao *tempo estrutural* estão atreladas a mudanças lentas, *imperceptíveis*, de longa duração, muitas vezes mantidas no mito e que extrapolam o tempo fenomenológico, sendo percebidas sobretudo na mudança da cosmologia e da escatologia do grupo.

Porém é importante ter claro que não são dois tempos diferentes entrando em relação, pelo contrário, são dimensões e percepções diferentes do tempo e das mudanças. Braudel (1979) diz que o tempo dos humanos, isto é, o tempo social, é composto por múltiplas temporalidades classificáveis em três categorias: tempo *curto*, tempo *médio* e aquele que denomina de *longa duração*. É este conceito de *longa duração* de Braudel (op. cit.) que serve para definir melhor as fronteiras do que entendo por *tempo estrutural*. Para o autor, essas categorias culturais só podem ser entendidas quando o critério de comparação é o próprio tempo, ou seja, se o tempo *curto* pode ser medido em dias ou horas, é porque existe um *médio* que pode ser mensurado em dezenas de anos e este também está em relação com aquele que necessita de séculos e milênios para ser caracterizado como de *longa duração*. Esta última classificação temporal é a que abrange uma circularidade maior do tempo e, segundo penso, podem-se perceber nele as mudanças estruturais ou do *devir* do grupo, ou seja, a estrutura se atualizando no evento.

Isso, no meu entender, tem sentido dentro da perspectiva em que apresento os dados da dissertação, na qual são relatadas ou posso ver vários tipos de *mudanças*. A pergunta que fica é: se a *mudança* que se estabelece, com o ritual funerário necessariamente assumirá um papel tão transformador do grupo?

Egon Schaden (1965), referindo-se à *Aculturação Indígena*⁵, faz algumas reflexões sobre as mudanças que se processaram entre os Guarani. Mais especificamente, dialoga com a afirmação de Nimuendaju, que, estando entre esse grupo, afirmou que a religião não havia sido alterada pelo contato com os jesuítas: esta ainda se tratava de um sistema de crenças e rituais autóctones, praticamente isentos de elementos cristãos. Para tanto, divide em períodos diferentes os vários momentos que percebe no processo da tentativa dos missionários em mudar a religião do grupo. Segundo ele, não obstante a ação dos Jesuítas, os Guarani a princípio se apropriaram daqueles novos elementos e os reinterpretraram a seu modo. O seu ponto de vista é “o de que a religião guarani, sofrendo profundas influências cristãs, assimilou durante longo período os elementos estranhos de maneira não a obliterar, mas a acentuar ao extremo certos valores centrais da própria doutrina primitiva, reinterpretrando ensinamentos do Cristianismo segundo o espírito desta” (p. 105). Demonstra que certos elementos puderam fundir-se perfeitamente com as concepções cristãs, sem prejuízo para o que é genuinamente Guarani.

Como exemplo, Schaden faz a observação de que “pelo menos para os kayowá, os espíritos dos mortos, não tendo morada fixa no céu, andam vagueando desorientados pelo espaço. A representação daqueles perigos, ao que tudo indica genuinamente indígena, pôde facilmente ligar-se e mesmo fundir-se com a do inferno cristão” (p. 113). Para os Guarani, as almas dos defuntos fazem uma penosa viagem, uma ‘corrida de obstáculos’⁶:

Não pode, porém, a alma do morto dispensar boa dose de esperteza e habilidade, a fim de escapar a umas tantas situações ameaçadoras que terá de enfrentar no caminho da felicidade, não acaso para evitar que seja arremessada a um lugar de tormentos eternos, mas simplesmente para não ser aniquilada de uma vez por tôdas (p. 112)

Mas aponta o autor que a idéia de responsabilidade cristã já está presente entre eles, de modo a que digam que os bons entram no céu e os maus são destruídos durante a sua trajetória para o além.

Já numa ‘segunda fase’ de *aculturação*, diz o autor que, aos poucos, certas concepções antigas foram esquecidas e nova concepção de mundo é incorporada, mesmo se não chega a ser definitiva e total por entrar em conflito com a organização

⁵ Ver o capítulo anterior, onde citei as ‘conseqüências’ inerentes ao conceito de cultura que um autor assume, caso de Schaden ao referir-se aos Guarani.

⁶ Nome dado pelo autor a essa trajetória.

social do grupo. Mas enquanto a assimilação significa uma certa convivência harmônica entre as diferentes visões de mundo, a não assimilação, ou seja, a incorporação do novo gera o conflito entre o antigo, a tradição e a mudança. Nas palavras do autor:

Por outro lado, essa mesma situação de crise é responsável pela incapacidade de se interpretarem, ao contrário do que se deu outrora, os elementos estranhos em termos dos valores tradicionais e de, assim, manter coeso e coerente o antigo sistema. Surge daí um dilema insolúvel, em que reside a tragédia da atual geração guarani e, de uma forma ou de outra, a da grande maioria dos índios brasileiros de nossos dias (p. 117)

A distinção entre ‘incorporado’ e ‘assimilado’ determinou esta teoria escatológica sobre os Guarani. Na perspectiva de mudança que aqui assumo, a dicotomia entre os dois conceitos é superada na estrutura, pois todo *encontro* causa uma transformação e não uma perda cultural⁷.

Deixando de lado o conceito de cultura que o autor possui, alguns elementos são elucidativos do que proponho, mesmo que o texto acima não se refira especificamente ao ritual funerário. O primeiro é que poderíamos pensar aqui em termos de fenômeno e estrutura como duas coisas complementares, mas que são compreendidos em tempos diferentes. As mudanças apontadas por Schaden, tanto na escatologia como na visão de mundo dos Guarani, podem ser pensadas em termos de mudanças atreladas a uma visão de mundo pré-existente. Nesse sentido, a forma de expressar determinados aspectos dessa cultura se transformou no contato com o cristianismo. É nessa mudança *fenomenológica*, aparente, que novos elementos foram incorporados e ressignificados pela visão de mundo dos Guarani e, conseqüentemente, podem ter causado várias mudanças na cosmologia do grupo (conceber como impossível qualquer mudança seria também cair no oposto e achar que a sociedade Guarani poderia ser estática).

Alguns desses aspectos que configuram as mudanças são apontados por Diniz (1978) referindo-se às relações interétnicas e intertribais dos Guarani e Terêna presentes na reserva indígena de Araribá, em S. Paulo. O autor diz que os Guarani hoje enterram seus mortos em cemitérios, com sepultamentos semelhantes aos regionais vizinhos, mas mantêm sua religiosidade tradicional frente ao inevitável contato com o branco.

Nesse caso, eu diria, o que se mantém como religiosidade tradicional, não é tanto a não-incorporação de alguns elementos novos, mas o modo como o grupo o faz e como é realizada essa mudança aparente e visível. Os Guarani, vemos hoje, preservam-

⁷ De forma semelhante eram vistos e considerados os grupos Jê do sul do Brasil, até poucos anos atrás.

se Guarani independentemente das previsões de Schaden a respeito do ethos apocalíptico do grupo que, segundo o autor, o levaria a resignar-se com as perdas. É uma mudança *fenomenológica* na medida em que são introduzidas cruzes, cemitérios ou outros elementos que não seriam parte de uma ‘*tradição*’ Guarani, mas o próprio grupo reinterpreta ou reelabora antigas crenças à luz das novas possibilidades, de trocas que instaura com o mundo não-índio, onde circula em suas andanças na busca da Terra Sem Mal. Pode-se pensar que a introdução de elementos novos em sua cosmologia, como a idéia cristã de bem e mal, e que se traduz no modo como a alma realiza a sua trajetória no além – se foi uma pessoa boa, chega vitorioso à morada dos mortos e, se foi mau, será devorado por feras ou plantas -, expressaria uma mudança estrutural à medida que o comportamento e a prática mesma das pessoas passassem a ser influenciado por essas noções. Sabe-se que o específico cristão é a *moral da história* ou, em outras palavras, que toda sociedade possui concepções éticas a respeito da vida em sociedade e que pode ser expressa enquanto escatologia, não necessariamente o *bem* e *mal* cristão, mas algo a ser investigado.

Também Lima (1995) refere-se à extinção da prática das segundas exéquias entre os Juruna. A narração de dois informantes conta a história de diferentes modos, que foi o fato de os ossos velhos estarem se transformando em fantasmas que levou à mudança: “o esqueleto se recompõe e desce à noite ao rés-do-chão para procurar a companhia dos vivos e beber cauim. Era para evitar isso que os ossos velhos eram enterrados, e foi para evitar isso que os Juruna deixaram de guardá-los, enterrando o corpo sem demora e definitivamente” (Lima, op. cit., p. 210). Mas o interessante é notar que a prática, segundo a autora, não se extinguiu completamente, ela se mantém transformada, pois hoje, quando a ação do tempo leva a sepultura a afundar, os Juruna colocam mais terra em cima; “para um povo que afirma uma tradição de duplas exéquias, esse momento mostra que os Juruna assinalam (como podem) a última etapa de um processo: põem terra nova na sepultura onde descansam os ossos limpos” (ibid., p. 215)

Os Guajá derrubavam a casa do falecido sobre o corpo do morto e partiam para outra área. Hoje, enterram seus mortos em covas com a ajuda da FUNAI. Essa mudança no modo e local de enterramento não implicou mudanças no modo com que o grupo concebe a inserção das almas no *céu* onde eventualmente chegam. Acreditam – assim como os Araweté - que o morto tem que ser “canibalizado” pelos deuses canibais,

quando então o indivíduo ganhará a imortalidade, passando a residir na camada superior do céu e gozando de todas as regalias dessa condição (Forline, 2001). Outro elemento que o grupo mantém, segundo ainda informações de Forline, é o culto aos mortos. Eles visitam seus mortos e outras entidades espirituais através de um ritual (*karawara*) que ocorre na estação seca, durante as noites de lua cheia. Fazem isso transportando sua alma até o céu para dialogar com os antepassados e, quando retornam à terra, descem "incorporados" para efetuar curas e dar conselhos às pessoas.

Os Maués, visitados por Nunes Pereira (1954), haviam já abandonado algumas práticas, como a de 'defumar' o cadáver do parente ou mesmo de utilizar o crânio do inimigo "como uma taça, para libações sucessivas, no decorrer de suas festas." (Ibid., p. 17). Segundo o autor, esse comportamento diante do morto, assim como o enterramento em urnas, foi modificado pela influência dos colonizadores e dos missionários. Hoje estes enterram seus mortos em cemitérios que se localizam à margem de barrancos e na cova ainda são colocados seus objetos de uso pessoal. É interessante notar que o próprio autor chama a atenção para sua afirmação anterior, de que os Maués enterravam outrora seus mortos em urnas funerárias e não o fazem mais, o que caracteriza o tipo de mudança que houve, ao mesmo tempo em que afirma que eles, mesmo tendo vários traços cristãos em sua cultura atual, possuem aspectos culturais 'arraigados', como práticas e crenças relativas à mitologia.

Foi entre os anos de 1939 e 1940 que Charles Wagley (1988) passou 15 meses entre os Tapirapé, presenciando algumas cerimônias fúnebres realizadas pelo grupo, entre estas o já mencionado enterro de um chefe⁸ em sua própria casa, o que é confirmado também por Baldus (1970). Quando, em 1965, Wagley retornou por 6 semanas entre os Tapirapé, observou várias mudanças ocorridas, entre elas o costume de enterrar os mortos na própria casa. Soube então que um missionário os havia persuadido a abandonar tal prática, já que ela ofendia os brasileiros e europeus.

Viertler (1983) faz uma análise das implicações do contato dos Bororo com os 'civilizados', onde mostra que sobretudo a economia capitalista foi a influência central no processo de adaptação do grupo a um ambiente natural específico. A prática do enterro secundário permaneceu entre este grupo e insere-se em um complexo conjunto de outras práticas ainda preservadas.

⁸ Citado no capítulo dois.

O processo de mudança social causado pelo branco resultou na **retenção do padrão de enterro secundário por parte dos Bororo**, mas na sua perda entre os Krahó; na consolidação e mesmo intensificação dos ritos funerários em detrimento dos ritos iniciatórios entre os Bororo (em franca decadência entre estes), em contraste com os Xavante, entre os quais florescem as cerimônias de iniciação dos jovens em detrimento de práticas funerárias simples (enterro primário rudimentar quando comparado com as formas complexas desenvolvidas em torno do enterro primário alto xingano) (VIERTLER, 1983 p. 292).

A autora sugere então que a especificidade do ritual, suas práticas e ritos, tornou-se um modo de distinguir-se não só do ‘branco dominador’, mas também de outros grupos indígenas - ao mesmo tempo que uma forma de adaptação a esse ambiente. O contato interétnico gerou um processo de inúmeras transformações sociais, tanto na política tradicional quanto na própria estrutura de organização. Por outro lado, esse contato também gerou inúmeras mortes, intensificando as cerimônias funerárias, que, “além de representarem mecanismos redefinidores de laços sociais, face às alterações internas sofridas pelas comunidades, logram igualmente ordenar mudanças rápidas provocadas pelos brancos” (ibid. p. 296).

Não obstante todas as conseqüências ‘negativas’ do contato, segundo Viertler os Bororo conseguiram manter o vasto ritual funerário, apenas incorporando novos ‘recursos materiais e humanos’ e mesmo associando elementos novos trazidos pelos brancos. No fundo, isso foi utilizado para “revitalizar as seqüências cerimoniais mais importantes” (ibid. p. 297). É o caso do dinheiro, dos meios de transporte, relógios, roupas, alimentos, bebidas, peles de animais, etc. O mito ajuda a manter a distinção e o controle social da aldeia pelos próprios Bororo, pois este ‘continua controlando a “vareta mágica”, símbolo da autonomia político-ritual do grupo.

Outro aspecto significativo é a lavagem dos ossos feita no rito funerário Bororo, pois representa hoje uma purificação e limpeza do contato interétnico e da mestiçagem. O próprio fato de fechar bem as cestas funerárias e costurá-las pode traduzir essa relação.

Todas as conseqüências das mudanças ocorridas no ritual funerário dos Bororo possibilitam pensar que realmente esse ritual é um espaço privilegiado para percebê-lo como um processo em que tradição e mudança estão constantemente em contato, em que as fronteiras da tradição são constantemente alargadas por algo que permite incorporar o novo dentro de um quadro cultural pré-determinado pela visão de mundo do grupo, ao mesmo tempo que é um *focus* de resistência cultural. Mas, de modo geral,

parece que a nova necessidade de bens de consumo que vem acontecendo leva a uma mudança nas relações que se estabelecem não somente com os bens do morto, mas também no modo como é realizado o ritual funerário. Porém é este ou – eu diria – as concepções escatológicas subjacentes a ele que determinam ou influenciam a visão de mundo do jovem Bororo, mas essas influências acontecem dentro de certos *limites*, o que torna ainda o ritual funerário decisivo na identidade dos Bororo, não somente diante de não índios, mas também de outros índios.

Malhano (1986) descreve a forma que os túmulos possuíam entre os Karajá, quando “a cumeeira era constituída de um cordão vegetal unindo os referidos postes pelo pescoço do animal representado. Sobre ele era estendida uma esteira dobrada ao meio, ficando as extremidades fixadas ao solo por pequenos espeques” (Ibid., p. 29) Segundo o autor, o enterro secundário praticado pelo grupo já não é mais realizado e, com as atuais modificações, seus túmulos já não possuem mais – na grande maioria – a típica cumeeira e a esteira que simbolizava a cobertura da cova, porém outras mudanças não são relatadas.

OS Xokleng tinham na cremação uma característica de seus rituais funerários. Segundo Henry (1964[1941]):

The people who burn them treat themselves with tutólo and with mbë leaves. Ndâyâ waikôktô is also used. These are pounded. They smell like orange leaves. They are rubbed over the hands and body for five days. When they walked around burning them [i.e. the corpses] the smoke enveloped them and stuck to them – so it is this that they wash off (...) When the fire is out they throw the ashes of the bones and gather them together in bark. When they gather up the bones they make a big basket for them and put fern in the basket with kunglú and tai leaves” (ibid., p. 186).

Aparentemente, nada mais oposto ao que Brauner (2001) diz do grupo atualmente. Desde 1950, os Xokleng foram se convertendo à Assembléia de Deus e, em caso de morte, é feito um culto especial com vigília na casa do morto ou nas igrejas evangélicas. Pelo contato com o Pentecostalismo, segundo o autor, reformularam suas antigas crenças e práticas religiosas à luz de uma nova realidade sociocultural, sem contudo perder sua identidade. Porém, segundo Noelli (1999-2000), estudos dos assentamentos dos grupos Xokleng revelam que a prática da cremação atribuída ao grupo foi circunstancial, pois “depois de 1.000 AP, considerando o processo de invasão e conquista do litoral atlântico pelos Guarani e, depois, pelos brancos, as informações sobre enterramentos sem cremação diminuem e desaparecem” (Noelli, op. cit., p. 243).

Portanto, as mudanças surgem como um processo de movimentação e transformação da própria cultura em seus vários momentos históricos.

Outros tantos exemplo poderiam ser citados, como o abandono dos enterramentos secundários, dos canibalismos, etc., mas, pelo caráter do capítulo, não se tornam necessários, já que aqui tento mais definir como os grupos que atravessam tantas e diferenciadas mudanças podem ser colocados indistintamente em um estudo comparativo e, ainda mais, de que modo vejo estas mudanças.

Tendo me adentrado num aspecto tão específico da cultura como o da morte, suas concepções e as práticas ligadas a ela, percebo que é inevitável afirmar algo que se tornou evidente e sobre o qual estou construindo esta pesquisa: a escatologia é uma parte – ou prisma - da visão de mundo (cosmologia) do grupo. As concepções escatológicas de cada grupo apresentam um aspecto *invariável*, que é o fato mesmo da existência de uma certa concepção de pós-morte em todos os grupos. Essa concepção apresenta uma variabilidade que vai desde o modo particular de cada grupo conceber a vida após a morte, aí agregadas as características da aldeia ou morada dos mortos e as trajetórias mais ou menos fáceis que o espírito do morto deve fazer para chegar ao lugar de destino, até o modo como os mortos se relacionam com os vivos e vice-versa.

Guardadas suas características culturais, a escatologia invariavelmente é expressa pela cosmologia e é o que, em última instância, determina a forma do próprio ritual funerário. Por isso, penso que as mudanças neste aspecto são muito mais lentas do que simples incorporação ou ‘perdas’ de certas características, que podem ocorrer rapidamente por interesse ou necessidade e/ou opção. A escatologia ‘resistirá’ muito mais, a visão de mundo muda muito mais lentamente.

Essa questão já foi levantada por Lévi-Strauss em *Mitológicas I* (1968) quando, percebendo as mudanças ocorridas nos padrões de enterramentos dos Bororo⁹, diz:

qué diversidad non habrá que prever en os costumbres al pasar a campos cuya importancia non era ciertamente más esencial que la prestada por los indigenas a sus ritos funerários”...”Seria vano creer que en el curso de esta migración los indigenas hubieran podido conservar todos os rasgos de su organización antigua, y que ésta no hubiera sufrido aquí y allá cambios multiples y variados de acuerdo com los lugares, las diferencias de hábitat; o bien, finalmente, baja la influencia de las poblaciones vecinas que participan por su parte de culturas muy diversas, sea al este, al oeste, al norte o al sur (Ibid., p. 48)

⁹ A um dado momento os ossos dos mortos, que eram depositados em grutas, nas rochas, passaram a ser submersos no rio.

Parece-me possível agora afirmar que realmente as mudanças acontecem em todos os aspectos da cultura, pois se o símbolo é uma expressão cosmológica, é impossível pensar que as mudanças nos mesmos não impliquem uma mudança nos próprios signos. Nesse sentido, entendo que a mudança é estrutural, acontece bem mais imperceptivelmente e que só uma certa longa duração permite percebê-los. Quando afirmo que a relação com os mortos está assumindo novas formas e que se expressa na relação que os grupos indígenas hoje mantêm com seus cemitérios diante da legitimação e reconhecimento de suas terras e identidade; ou ainda, com uma nova visão sobre seus símbolos expostos em espaços institucionais como nos museus, onde acontece uma superposição da memória do grupo indígena pela memória nacional, estou me referindo a este tipo de mudança.

Como conciliar, então, que existam dois tempos, se iniciei este capítulo afirmando que a concepção de *mudança* que assumia era dinâmica, que estrutura e história não se colocavam como excludentes ou dicotômicos, e ao incorporar novos elementos à tradição, não só o fenômeno se transformaria, mas também a estrutura? Parece-me que aqui está o ponto central desta perspectiva, pois afirmar que lido com dois tempos significa dizer que lido com o interno e o aparente da cultura, isto é, tudo está em constante transformação – de outro modo seriam conceitos estáticos –, mas um é percebido mais rapidamente e o outro muito mais lentamente. Isso não quer dizer que as concepções escatológicas se mantêm sem expressar as transformações, o certo é que ela, enquanto realidade, está em constante transformação, como toda cultura.

Se ‘tudo’ mudou, tudo teve um motivo para mudar, algo que efetivamente não me detive a analisar, já que estive atrás de perceber o que dessa mudança pode ser visualizado enquanto tempo fenomenológico e aparente nas diversas expressões do ritual funerário, e como isso pode ser colocado em um tempo estrutural, que manifesta as transformações na estrutura da cultura e é expresso enquanto concepção escatológica.

E foi isso que procurei elucidar neste capítulo.

PARTE II

"O homem delibera, a natureza não; a história humana tornar-se-ia sem sentido se negligenciássemos o fato de os homens terem objetivos, fins, intenções"

(Paul Veyne)

Capítulo 4 – O diálogo contemporâneo entre a Antropologia e a Arqueologia.

4. 1 – A visão da Nova Arqueologia e a Etno-história

Se na primeira parte deste trabalho procurei estabelecer uma relação entre o texto etnográfico e aqueles arqueológicos e históricos, agora, nesta segunda parte, tentarei explicitar em que ponto do diálogo procurei me inserir, e como ele serve de âncora para a abordagem feita até aqui, bem como sua inserção dentro da arqueologia propriamente dita.

A relação entre estas áreas já foi abordada por vários autores, e é seguindo essa estrada aberta que, no final do capítulo, aproximarei os enterramentos encontrados num sítio arqueológico com os dados históricos e etnográficos apresentados anteriormente. Essa será uma tentativa concreta, nesta pesquisa, de traçar um paralelo entre um enterramento pré-histórico e enterramentos descritos nos dias de hoje. Acredito que seja importante acenar também ao fato de que são reflexões bastante incipientes e, particularmente, abordadas de modo fluidos.

O fato de instituir como fonte de informações nesta pesquisa três áreas distintas, que vêem e tratam diferentemente seus objetos por existirem particularidades inerentes a cada uma das disciplinas¹, foi possível porque parti do pressuposto de que as etnografias, os dados de cronistas e viajantes e os dados arqueológicos tomam o seu

¹ A positividade presente na arqueologia com as precisões introduzidas pelo CARBONO 14, apresenta uma força de *verdade* objetiva que não estão presentes nas duas outras disciplinas. Aparentemente esse poderia ser um divisor forte entre estas áreas, mas aqui todos os dados serão tratados de igual modo no decorrer do texto, o que, por outro lado, já aconteceu durante toda a parte I deste trabalho.

sentido dentro do texto. Eles formam um todo, que é o conjunto de informações a que tive acesso, e são abordados igualmente, isto é, sem hierarquização.

Porém, historicamente, a relação entre essas diferentes áreas do saber se caracteriza por uma certa ambigüidade. Enquanto para a maior parte dos arqueólogos europeus a relação entre a arqueologia e a antropologia é inexistente, por se tratar de disciplinas absolutamente diferentes, para muitos que possuem uma formação ou influência norte-americana, a arqueologia pode ser vista como um método da antropologia e ainda para os que seguem uma linha marxista, tudo é visto como história (Alcina Franch, 2001). Este autor, em artigo intitulado *Antropologia e Arqueologia*, mostra que na América do Norte, já nos anos trinta, com Franz Boas, os textos antropológicos possuíam referências arqueológicas e históricas, fazendo com que “fatos culturais” correspondentes ao passado ou presente fossem tratados de modo integrado. Os anos quarenta e cinquenta, por sua vez, representaram uma fase decisiva para que a arqueologia se enraizasse na antropologia. Na Europa as coisas acontecem de modo diferente: a arqueologia “oscila entre el viejo historicismo germánico y una cierta arqueología aséptica puramente técnica y todavía “auxiliar de la Historia”, que arranca com meticulosidad, evidencias del suelo fértil de los yacimientos” (Ibid., p. 67).

Sob essas influências, no Brasil a tendência foi a de estabelecer uma certa distinção entre as áreas, o que fez com que avanços realizados em uma, fossem esquecidos ou desprezados pela outra. Mas aos poucos surgiram perspectivas de maior integração entre esses três campos de conhecimento .

Em relação as conseqüências da ruptura entre as três áreas, Manuela Carneiro da Cunha (1989) aponta a reticência com que foi percebida e tratada pelos antropólogos a história dos povos indígenas no Brasil, já que se encontravam mergulhados em teorias evolucionistas, funcionalistas e depois estruturalistas. Enquanto para os evolucionistas “os índios não tinham passado por serem, de certa forma, o próprio passado, ponto zero da sociabilidade” (Ibid., p.1), os funcionalistas e os estruturalistas² privilegiavam uma análise sistêmica e sincrônica da sociedade. Mas a compreensão do presente de tantos aspectos culturais de grupos indígenas muitas vezes está ligada a uma visão que ultrapassa o evento da *descoberta* do Brasil. É nessa perspectiva que a autora continua

² Esta afirmação de que a visão estruturalista exclui a dimensão histórica foi tema de um artigo de Márcio Goldman, no qual ele critica a visão reducionista que existe da obra de Lévi-Strauss e que abordei no capítulo 3.

afirmando que a relação antropologia e história acabou forjando novos modos de conceber a história dos grupos indígenas dos métodos de lidar com seus objetos, e conclui do seguinte modo:

Enquanto isso, na antropologia, renovava-se o interesse pela história, e isto com pelo menos duas problemáticas diferentes: por um lado tentava-se perceber no desenrolar histórico dos povos ágrafos a dialética entre a estrutura e o processo, este não mais visto como um evento que viria incidir e realimentar a estrutura que o digeriria, mas como centelha de movimentos sociais novos (Cunha, 1973) ou como portador de mudanças para a própria cultura (Sahlins, 1981, 1985). Por outro lado, procurava-se perceber, naquilo que propriamente se poderia chamar de etno-história, a significação e o lugar que diferentes povos atribuíam à temporalidade (Rosaldo, 1980; Cunha e Castro, 1986). (Ibid., p. 3).

E assim a autora vê que a articulação entre antropologia, arqueologia e história permite que se perceba a relação dialética que está presente entre estrutura e processo nos movimentos de mudança cultural de um grupo, algo que abordei especificamente no capítulo 3. Tratando então de uma nova relação que se estabelecia entre essas áreas, ela afirma que a vertente etno-histórica permite a aproximação dos dados oriundos da antropologia com os da arqueologia, fornecendo a possibilidade de ligação entre passado e presente em um período de longa duração. Afirma ainda que a colaboração entre antropologia, arqueologia e a história tem sido outro aspecto da renovação do conhecimento do passado dos povos indígenas.

Depois disso, na antropologia parece que pouco se avançou nesse campo. Seguramente o fizeram mais os pesquisadores de áreas ligadas à política indigenista que, lançando esse olhar mais ‘aprofundado’ à história de cada grupo, descobriram inúmeras possibilidades de resgatar aspectos culturais que vieram a se tornar fontes de reivindicações. E, parece-me que isso vem acontecendo hoje também com os rituais funerários: algo que se apresentava até poucos anos como extremamente privado, colocando à prova tão intensamente os temores do grupo, hoje vem sendo integrado às diferentes formas de reivindicações pelos direitos do grupo. Mortos que antes eram ‘deixados para trás’ com aldeias e cemitérios abandonados, hoje são re-inseridos no grupo como formas de negociar espaço, tornando-se marcos territoriais, ou mesmo símbolo diacrítico de identidade³; quase como se os mortos ainda garantissem a vida do grupo.

³ Várias pesquisas têm salientado algo nesse sentido; é o caso de Müller (1992) entre os Asurini do Xingu. Este grupo em 1987 se encontrava sob a ameaça da construção de uma usina hidrelétrica no rio Xingu, que alagaria seu cemitério, quando então a relação com os seus mortos foi posta em cena, dado

Entre os arqueólogos, algumas discussões têm sido levantadas por autores como Irmihild Wust, que apresentou sua pesquisa arqueológica e etnoarqueológica entre os Bororo, na 15ª Reunião da ABA, em 1986. Propondo uma superação do modelo arqueológico reducionista ainda vigente no Brasil, então predominantemente classificatório e descritivo dos quadros tecnológicos, afirma que sua pesquisa

pretende ultrapassar este estágio de investigação e visa abrir perspectivas para problemas de certa relevância para a própria antropologia e, especificamente, para a etnologia brasileira, que, normalmente, carece de uma perspectiva temporal maior e que, salvo raras exceções, já trata de situações em que a cultura indígena foi direta ou indiretamente afetada pela situação de contato. (WUST, 1989 p. 23).

De qualquer forma, esse período classificatório é visto como necessário dentro do contexto arqueológico, pois o método de seriação e a tipologia de artefatos, nascidos nesse período, permitiram a ordenação dos dados arqueológicos em um determinado sítio, colocando-os em uma perspectiva espacial, mas principalmente temporal, já que a grande preocupação era ordenar no tempo que tinha como base o evolucionismo (Robrahn-Gonzáles, 1999-2000). Para este autor, foi a insatisfação com uma arqueologia tradicional, que aportava discussões fragmentadas, que levou, em meados dos anos 60, alguns arqueólogos a buscarem uma maior ênfase em aspectos sociais, com a retomada da escola evolucionista cultural, assinalando assim uma nova fase caracterizada por uma arqueologia eminentemente antropológica nos EUA. Propondo uma abordagem interdisciplinar, que levasse em conta conceitos como os da nova geografia, a *New Archaeology* “trouxo ainda uma maior ênfase em projetos de campo com objetivos bem definidos, que procurassem responder questões específicas sobre o passado” (Robrahn-Gonzáles, op. cit., p. 21). Surgida, assim, como uma proposta de embasamento teórico mais amplo e consistente, a *New Archaeology* procurou fundar a disciplina em critérios metodológicos mais confiáveis, que assegurassem seu *status* de ciência. Esta área superou seu primeiro viés evolucionista, bem como o funcionalista, por julgá-los limitados, e reconheceu a importância de uma perspectiva histórica e contextualizada na análise arqueológica (Meneses, 1983). Não obstante todos os seus limites, inclusive aqueles que, segundo Irmihild Wüst (op. cit), caracterizaram a arqueologia no Brasil depois do advento da Nova Arqueologia, esta tendência é definida

que a visibilidade dos mesmos conecta o passado e presente do grupo. É também o papel do ritual funerário enquanto elemento distintivo que Viertler (1991) ressalta entre os Bororo, e vários autores, como Rosa (1998) e Kurtz de Almeida (1998), o identificam entre os Kaingang.

pelos arqueólogos como tendo marcado uma nova fase na disciplina, que abandonou seu viés estritamente descritivo para tornar-se uma arqueologia explicativa, pois reconhece que “tais objetos não são fenômenos naturais; são, ao mesmo tempo, *produtos e vetores* da ação social” (Meneses, op. cit., p. 171)

Com o advento da ‘nova arqueologia’ nasce também a etnoarqueologia, que procura contextualizar os dados a partir do presente de uma dada cultura, surgindo a analogia como instrumento de análise⁴. Não obstante as críticas, esse novo método representou uma grande contribuição para as pesquisas arqueológicas.

Assim, com as novas tendências assumidas na arqueologia, ela se abre a uma abordagem atual denominada de *pós-processual*, na qual procuram ir além da mera descrição dos artefatos e da cultura material, buscando uma descrição do modo de vida das populações que os produziram. (Silva, 1999 e Noelli, 2000).

Em artigo intitulado *O Diálogo entre Arqueologia e Antropologia: Definindo e Transpondo as Fronteiras Disciplinares*, apresentado na ANPOCS 1999, Fabíola Silva diz que foi esta mudança de percepção do significado do vestígio arqueológico que transformou o modo do *fazer* arqueológico e,

Um dos procedimentos adotados foi a intensificação da pesquisa em contextos etnográficos a fim de observar e documentar as relações entre o comportamento humano e a matriz material-espacial-ambiental em que ele toma lugar (Schiffer, 1987); a esta estratégia de pesquisa deram o nome de etnoarqueologia. (Ibid., p. 1)

A autora ainda atribui o desenvolvimento da etnoarqueologia ao longo diálogo que a arqueologia sempre estabeleceu com a etnologia. Porém surgiram algumas críticas contra a denominada ‘Arqueologia Processual’, já que iniciaram-se uma série de pesquisas onde os comportamentos etnográficos foram passados diretamente para a pré-história. Começaram então as discussões sobre os limites e possíveis simplificações dos registros arqueológicos. Mas, conclui Silva

Apesar de se posicionar como a antítese da Arqueologia Processual, esta nova tendência – que passou a ser chamada de arqueologia Pós-Processual – acabou compartilhando alguns aspectos da prática dos processualistas como, por exemplo, o trabalho etnoarqueológico. No entanto redirecionou o foco dos estudos e estes passaram a contemplar esferas antes negligenciadas pela etnoarqueologia processual como, por exemplo, os rituais e a cosmologia. (Ibid., p. 3)

⁴ Para aprofundar a história da arqueologia, a revista USP publicou dois números especiais com o título: Antes de Cabral, Arqueologia Brasileira I e II, jan. fev. 1999-2000.

Assim, a etnoarqueologia procura construir uma base etnográfica entre comportamento humano e cultura material, de modo que sirva de auxílio às interpretações dos achados arqueológicos. Silva desenvolve dentro dessa perspectiva a sua pesquisa entre os Kayapó-Xikrín e os Asurini do Xingu, tornando assim o dado etnográfico um suporte à interpretação arqueológica, algo que vem se tornando cada vez mais um método entre arqueólogos. Um outro exemplo de campo arqueológico que contempla a perspectiva da nova-arqueologia são as atuais pesquisas sobre *Sambaqui*⁵, que têm como consequência direta uma outra visão sobre os seus ocupantes, deixando de ser percebidos como “um bando de coletores de moluscos, nômades em busca de alimentos” (Gaspar, 2000). Desse modo, os pesquisadores discutem a complexidade social que circunscreve determinado assentamento; mas, segundo Gaspar (op. cit.), “o empenho da disciplina deve se voltar para estabelecer os processos histórico-sociais que implementaram mudanças sociais”

Porém, para autores como Noelli (1999-2000), as abordagens reducionistas que caracterizaram um período recente da pesquisa arqueológica teriam sido as responsáveis pela falta de integração do objeto ao contexto, o que acabou por gerar “modelos e hipóteses simplistas, estanques em relação às que estavam sendo desenvolvidas por outras disciplinas, dissociando a pesquisa arqueológica da antropologia e das outras ciências sociais que floresciam no Brasil desde o século XIX” (ibid., p. 222). Desse modo, o autor sugere que uma maior vinculação entre as áreas possibilitaria muitos avanços.

Demonstrando a fertilidade teórica que essa nova perspectiva suscita, Noelli (1996) sugere “*As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi*”, artigo que foi publicado com comentários de Viveiros de Castro e de Greg Urban. O autor, a partir de uma pesquisa etnoarqueológica que integrou aspectos arqueológicos, sociológicos e antropológicos, demonstra que a tese ainda vigente sobre as *migrações* dos tupi e suas rotas de expansão deve ser repensada. Confrontando os dados com informações lingüísticas e arqueológicas, sugere que a expansão desse povo não poderia ter ocorrido por saltos, e sim por anexação contínua e paulatina de territórios que já haviam previamente conquistado, devido a seu grande crescimento demográfico e os

⁵ Gaspar (2000), define os Sambaquis como “*uma palavra de etimologia Tupi, língua falada pelos horticultores e ceramistas que ocupavam parte significativa da costa brasileira quando os europeus iniciaram a colonização. Tamba significa conchas e Ki amontoado, que são as características mais marcantes desse tipo de sítio*” (p. 9). Possuem forma arredondada, chegando a mais de 30m de altura.

conseqüentes fracionamentos de aldeias: “a utilização exclusiva de fontes históricas, em que foram baseadas as maiorias das conclusões que formaram o senso comum até hoje predominante (...), não possibilitou a percepção da antigüidade da origem e do ritmo lento das expansões dos Tupi”. (ibid., 1996 p. 35).

A interlocução de Viveiros de Castro, que ao escrever sobre os Araweté (1986) tornou-se uma referência em suas reflexões sobre os Tupi, aponta – logo após o artigo de Noelli - para algumas questões que se propõem, antes de tudo, marcar um diálogo entre as áreas, mas que vêm a salientar a falta de informações que caracterizaria muitas pesquisas de etnólogos. Contudo, segundo Viveiros de Castro, a barreira teórica entre os que chama de “*materialistas*” e “*idealistas*” é hoje bem permeável, o que favorece discursos científicos que são enunciados a partir dos objetos e os enunciados a partir dos sujeitos. Afirma que

Os etnólogos dos povos Tupi (e não somente eles) estão, efetivamente, bastante defasados no que concerne aos progressos da arqueologia sul-americana, continuando, em larga medida, a repetir hipóteses velhas, de mais de um século. A culpa, porém, é também dos arqueólogos, que não vinham mostrando grande empenho em divulgar suas novas idéias (...) (VIVEIROS DE CASTRO, 1996 p. 56)

Desse modo, mais do que as reflexões propriamente ditas deste autor e que questionam algumas afirmações e pressupostos de Noelli em seu artigo, torna-se elucidativo perceber que temas centrais para ambas as áreas se configuram efetivamente como possibilidade de avanços para as pesquisas etnológicas e arqueológicas. Por fim, como apontou Cunha (op. cit.), também a antropologia - com um certo esgotamento do estruturalismo e sua priorização de análises sincrônicas -, começa a estabelecer uma abertura maior a pesquisas que se colocam em relação com a história e a arqueologia. Nessa vertente pretende se inserir esta dissertação.

4.2 – Algumas reflexões sobre os dados etnográficos e pesquisas arqueológicas

No capítulo 2, a análise dos dados possibilitou uma série de informações sobre as práticas funerárias dos grupos e, principalmente, tive oportunidade de traçar uma comparação entre algumas diferenciações que se estabelecem nos rituais funerários de grupos Jê e Tupi.

É com base nesses dados que pretendo aqui fazer algumas reflexões sobre aspectos que se estabelecem com o dado etnográfico na pesquisa arqueológica, de modo a também exemplificar certas contribuições que a antropologia pode acrescentar no contexto de um enterramento. Em outras palavras, pretendo apontar a algumas contribuições etnográficas desta pesquisa a certas reflexões teóricas elaboradas pela nova arqueologia, preocupada em contextualizar seus dados. É também necessário dizer que esta não pode e nem pretende ser usada ingenuamente, já que lidamos com objetos diferentes, mas acredito que pode se colocar sim como fonte de reflexões, já que – como apontou acima Viveiros de Castro, a barreira teórica entre *materialista* e *idealistas* é bem permeável.

Nesta pesquisa, um dos aspectos que se evidenciaram é como, colocados lado a lado os enterramentos, um tem muito a dizer sobre o outro, o que - por outro lado - já abordei no capítulo 1 referindo-me à cultura material. Uma etnografia traz à luz elementos não explícitos de uma cultura, como, por exemplo, o conteúdo simbólico de objetos colocados junto ao corpo do morto e toda a elaboração dada ao mesmo, fazendo com que tais informações não se percam no tempo.

No âmbito arqueológico, o contexto cultural de enterramentos pré-históricos somente podem ser inferidos através do estudo do material encontrado em seus enterramentos, pois os sentimentos e ações das pessoas ao enterrar seus mortos são “informações perdidas no tempo” (Wesolosky, 1999, p. 189). Em artigo intitulado “*Práticas Funerárias Pré-Históricas do Litoral de São Paulo*”, a autora trata dos locais de enterramento dos Sambaquis no litoral de São Paulo e dos acampamentos litorâneos, afirmando que eles refletem a convivência que existia entre vivos e mortos. Tendo geralmente a área central do sítio como local de sepultamento, poucos sepultavam seus mortos na periferia da área de habitação.

Enquanto em outras culturas é comum uma certa separação do espaço destinado ao sepultamento, uma vez que o cemitério é visto como um lugar a ser ignorado e/ou evitado, os construtores de sambaquis e acampamentos litorâneos criaram um vínculo especial claro com seus mortos ao manterem as sepulturas na mesma área do sítio, e este fato deve ser considerado como eixo principal de todo padrão funerário estabelecido por estes grupos (Ibid., p. 191).

A convicção de que a cosmologia do grupo é determinante nas relações que estabelecem com seu entorno não é algo novo, e o demonstram as diferenças entre grupos que sepultam seus mortos próximo ou distante da casa, como o percebe

Wesolosky. O que o dado antropológico pode salientar é que, partindo do contexto oferecido pelo conjunto dos rituais funerários, certos elementos permitem ampliar a noção simbólica dos objetos que acompanham um enterramento, já que geralmente esses objetos são utilizados pelo morto para sobreviver na travessia até a aldeia dos mortos, ou mesmo são necessários para sua sobrevivência e manutenção nesse local. Portanto, tudo confirma que o local de enterramento, o modo como um corpo é preparado e enterrado e a relação que se estabelece durante o ritual funerário e depois, entre vivos e mortos, são elementos determinantes para definir o modo como se estabelece o processo ou o *vínculo* sugerido pela autora.

De uma forma mais ampliada, seria possível ainda afirmar que essa prática, comum aos sambaquieiros, de enterrar seus mortos próximo do local de habitação, era prática comum a muitos grupos Jê e Tupi. A variação se mantém com relação aos enterramentos no *centro*⁶ da área de moradia, o que caracterizei como característico de grupos Tupi, que preferencialmente enterram seus mortos no *centro* do local de habitação, isto é, no pátio ou dentro de suas casas, que, posteriormente, eram ou não abandonadas. Essa prática também pode ser encontrada em alguns grupos Jê, porém com pouca expressão, já que eles sepultam seus mortos preferencialmente na *periferia*, local mais afastado do espaço das casas, mas que, ainda assim, poderia estar próximo. Inegavelmente, portanto, os dados de cronistas, viajantes e etnógrafos são ratificados pela arqueologia que, por sua vez, traz um dos suportes de informação para que um estudo detalhado possa comparar os dados objetivos com um contexto subjetivo fornecido pela antropologia, já que a complexidade presente em um sepultamento no *centro* ou na *periferia*⁷ da aldeia, bem como as características e concepções sobre o mesmo, dificilmente poderão ser percebidas ou entendidas diante de um sepultamento passado.

As escavações e pesquisas realizadas em Içara, SC, pelo arqueólogo Pedro I. Schimitz e pesquisadores do Instituto Anchieta de Pesquisas revelam uma série de

⁶ Alguns ainda mantêm essa tradição com os chefes e pessoas de destaque, outros, paulatinamente, com os *encontros* que aconteceram na sua história, foram substituindo essa prática por outra. Sem dúvida, o contato com os europeus surge como a maior causa dessas transformações, particularmente com as contínuas buscas de conversão desses grupos, vistos e caracterizados como *primitivos* e, portanto, com práticas também primitivas. Outra causa incontestável de transformação é o fechamento desses grupos em *reservas* ou terras delimitadas, onde as práticas do nomadismo, com o conseqüente abandono da aldeia quando alguém falecia, ou o enterro embaixo do próprio local de habitação do morto, com posterior enterramento secundário, tornaram-se inviáveis e foram re-arranjadas.

⁷ Do tipo abordado no capítulo dois.

informações sobre um grupo cultural que ali enterrou seus mortos. E foi comparando essas informações, como corpos cremados, enterramentos primários e secundários, sazonalidade, marcas corporais, etc., com informações de outras áreas que eles tiveram condições de caracterizar o sítio como sendo um ‘jazigo mortuário’, com população semelhante aos Xoklêng. Estes indígenas até pouco tempo atrás cremavam seus mortos e eram os antigos donos das terras onde o sítio está localizado. Schmitz cita Pe. Montoya, dizendo que este:

em 1628, descreveu o ritual de sepultamento dos Gualachos (Kaingáng/Xoklêng) dizendo que primeiro o morto era conservado dentro da choupana em que tinha vivido até o cheiro da decomposição se tornar insuportável, depois ele era exposto numa plataforma na proximidade da aldeia ou na roça até secar e finalmente os ossos eram reunidos e cremados e as cinzas enterradas solenemente numa sepultura aberta no mato próximo (Schimitz, 1999, p. 136).

As referências de antropólogos, historiadores e missionários, entre outros, sugerem esta aproximação ao autor, que, de qualquer modo, como diz em sua conclusão, “nossas especulações não têm condições de fornecer respostas incontestes, mas foram a maneira de pensar o sítio ultrapassando a simples descrição dos restos materiais” (ibid., p. 139).

Quando Wesolowski (op. cit.) afirma que os hábitos ligados à morte entre os grupos pré-históricos somente podem ser inferidos através do estudo do material encontrado em seus enterramentos, percebe-se a contribuição que aportam textos como o de Anton Lukesch, *Mito e vida dos índios Caiapós* (1976), que descreve o enterramento secundário de uma criança que presenciou ali:

Por fim, fecharam o túmulo vazio. Envolveram o esqueleto cuidadosamente em uma linda esteira de palha e levaram-no consigo, seguindo os companheiros, em direção aos campos. Posteriormente, guardaram o esqueleto debaixo do telhado de sua casa clânica, conforme o costume Caiapó, para o “segundo enterro” (Ibid., p. 212).

Todos os detalhes adquirem sentido quando o autor percebe que as concepções do grupo informam o rito, pois os Kayapó acreditam que a alma tem sua sede nos ossos e que estes, reunidos à alma, provocariam a ressurreição do corpo humano, sendo por isso importante a realização do enterro secundário para o tratamento dos ossos. Segundo o autor, as sombras estão sempre vagando sem rumo, e vez por outra voltam a suas aldeias por saudades e para atormentar ou vingar-se dos vivos. Esta e outras informações levam-no à conclusão de que um Kayapó acredita na existência nômade,

errante das almas dos mortos e, mais especificamente ainda, na falta de um relacionamento mais estreito dessas sombras com um determinado ponto no espaço.

Nota-se aqui algo que aparece como elemento central no ritual funerário, mais explicitamente configurado em grupos que realizavam ou realizam o enterro secundário: o medo ou temor do morto e a possibilidade de que este seja realmente uma fonte de perigos para o grupo cessam quando os ossos estão *limpos*, e assim o espírito se desliga de seus parentes e amigos, como já foi mais detalhadamente apresentado. Assim, se resta o temor do mal que o espírito do morto pode causar entre os Kayapó, este é menos associado ao local do enterramento que à aldeia como um todo. Se ele volta, não é para ficar perto da sepultura, mas para estar perto dos locais onde sempre viveu em sua existência corporal⁸. Este período de luto, central em todos os grupos, realizado de diversas maneiras conforme as várias concepções⁹, tem a função de desligar tanto os vivos do morto, como o morto dos vivos. Todas as interdições e prescrições do luto estão ligadas a isso. É nesse sentido que Lukesch menciona que a dança do ritual funerário tem a intenção de fazer o morto participar de sua última festa com os vivos. Após o final do luto, que pode ou não coincidir com o sepultamento secundário, são dois mundos diferentes que, dependendo do grupo, estão presentes na vida e no discurso das pessoas ou então estabelecem uma ruptura. Mas não mais como fonte de medos e temores, como o confirma o relato de Banner (op. cit.) sobre o sepultamento secundário dos próprios Kayapó, o que configura e atualiza a relação morto-vivos após os ossos estarem limpos

Para o cemitério não ficar demasiadamente grande, os índios se servem de uma sepultura velha para um segundo enterro. Quando restos do primeiro ocupante ainda estão na esteira com que o jazigo foi forrado, esta é retirada com cuidado. Enquanto os homens cavam mais alguns centímetros para dar ao túmulo aspecto novo, **as mulheres vão remexer a cinza humana, catando as contas e miçangas que sobreviveram à decomposição do dono**¹⁰. Depois do novo ocupante estar em posição, os restos do

⁸ Em seu livro intitulado “*Fantasmas Falados: Mitos e mortos no campo religioso brasileiro*”, Calávia Saez (1996) afirma algo semelhante quando diz que a relação que se estabelece não é tanto com a *morte* mas com o *morto*. Porém acredito que se configure também *com* a morte – ao menos em várias sociedades indígenas, na medida em que esta, incipientemente, é sempre o que estabelece a relação entre a organização social, a cosmologia e a escatologia de uma sociedade. No caso Araweté, o *devoir-outr* que Viveiros de Castro estabelece ao tratar a pessoa Araweté, acontece essencialmente, no meu entender, na relação que o grupo estabelece com a *morte* e periféricamente com os *mortos*.

⁹ Jules Henry afirma que, para os Kaingang (entenda-se Xokleng), a perpétua ameaça que a morte representa é atualizada no espectro da alma do morto (*kupleng*). Esta passa a buscar locais e companhia dos parentes, devendo o(a) viúva passar por um uma reclusão com inúmeras proibições, só assim poderá livrar a si e ao grupo do perigo que representaria uma aproximação do *kupleng*.

¹⁰ Grifo meu para salientar o texto.

primeiro voltam novamente à terra, despidos de todos os enfeites e deixados ao lado daquele que ocupa agora o primeiro lugar (BANNER, 1961 p. 45)

A carga simbólica que esses objetos representavam enquanto algo que antes fora exorcizado de seu meio pelos temores que os envolviam, esvazia-se perante as segundas exéquias, a tal ponto que é possível tocar ou incorporar *miçangas* e *contas* na vida do grupo sem nenhum temor. A ‘contradição’ entre as cinzas manipuladas e o corpo do morto atual se torna evidente na relação que as mulheres têm com as cinzas do antigo morto, contradição que não existe quando ossos limpos significam distanciamento entre os dois mundos.

O *mekarõ* (espírito) do morto move-se pelo rastro de onde já andou: “primeiro no lugar em que nasceu, depois no que casou, depois no que morreu...” (Carneiro da Cunha, 1983). Também os Xokleng possuem o hábito de purificar dos vestígios do morto o local em que este circulava, pois estes “do not feel that the dead are impure or that they contaminate, but that the *kuplêng* follows the vestiges of its earthly life, to the peril of survivors” (Henry, 1964 [1941]).

Em suma, vários textos apresentados no capítulo 2 demonstram o quanto era comum a várias culturas indígenas a prática de enterrar seus mortos dentro ou próximo ao próprio local de habitação, algo que poderia ampliar ou mesmo contextualizar as informações de Wesoloski (op. cit.) a respeito de enterramentos não sambaquieiros. Como observação, vale ainda lembrar que dentro do contexto dos ‘temores’ é ainda interessante pensar em todas as transformações que se produzem também entre os grupos indígenas, agindo sobre as próprias concepções de medos e temores ligados à morte. Porém, no caso específico de Wesolosky, que se refere a sepultamentos pré-históricos, esta discussão não tem maiores significados.

É pensando sobre enterramentos que a arqueóloga Ana Catarina Torres, em 1998 escreveu um artigo intitulado *Rituais Funerários Pré-Históricos – um estudo antropológico*. Nele a autora pretende fazer algumas reflexões antropológicas sobre os dados que a arqueologia traz a respeito dos rituais funerários, pois a morte, segundo Torres, tem sido a forma de desvendar informações sobre as populações pré-históricas. “A etnologia vem demonstrando que os mortos foram ou são sempre alvos de práticas que correspondem a crenças que dizem respeito à sobrevivência ou ao seu renascimento” (Ibid., p. 50).

Frente às novas descobertas, algumas perguntas inquietam a arqueóloga, ou seja, se sociedades humanas se utilizam de símbolos, em seus rituais, que ‘refletem’ uma estrutura social, como explicar então a prática de rituais tão diferentes em um mesmo espaço? Se o tempo age como modificador de uma estrutura social estabelecida, como fica o significado de *local sagrado* para essa nova sociedade? De qualquer forma, a premissa me parece ser que fatos sociais são caminhos para se conhecer uma determinada sociedade, apontando aqui ao fato de que, se a própria noção de temporalidade é diferente para cada grupo, também a noção de duração o é; assim, as coisas são enquanto são para o grupo, e o contexto cultural doa o sentido a tudo. Pode-se perceber isso entre os Tapirapé, descritos por Charles Wagley, que enterravam seus mortos debaixo das casas e mudavam-se periodicamente de suas aldeias, marcando os locais de sepulturas. Grupos Aruak costumam abandonar seus mortos em uma clareira, jogá-los no rio ou queimá-los; os doentes que não têm chance de cura são abandonados e após uma morte abandonam a aldeia¹¹ (Mendonça, 1991). Também os Urubu Kaapor, descritos por Darcy Ribeiro (1996), abandonam a pessoa que morre de doença ‘contagiosa’, deixando para trás a própria aldeia e enfiando-se no mato. Para eles o mal está instalado na aldeia, nas casas e nas roças, pois “vêem a doença como uma entidade mística que tem de ser evitada e até enganada, que os persegue pessoalmente e da qual se podem esconder” (Ibid., p. 121). Do mesmo modo, se alguém vier a morrer fora da aldeia, lá é abandonado o corpo. Um certo tipo de abandono acontecia quando os Araweté se dispersavam, saíam de suas aldeias quando alguém morria, pois era para elas que voltava uma parte do espírito do morto.

Porém, se entre alguns povos os mortos são abandonados, entre outros muitas vezes são *mantidos* na vida do grupo, informando a cosmologia, atualizando os temores, influenciando práticas e concepções, e é o que procurei evidenciar quando comparei as noções de *continuidade* e *ruptura*; do mesmo modo, a noção de *local sagrado* pode adquirir outra dimensão, não sendo estritamente o solo onde os mortos são sepultados, mas até mesmo um outro espaço, como o jirau de uma casa ou uma caixa onde guardam os ossos dentro da própria casa ou na casa de rezas.

Inúmeros outros elementos podem ser fonte de reflexão antropológica, entre eles os restos alimentares associados a sepultamentos, algo que acredito ainda não haver

¹¹ Está relacionado com o fato que este grupo teme muito o espírito do morto que, se for mau, retornará à aldeia em que habitou, atacando as pessoas. Como consideram que o mais comum é a pessoa tornar-se um

acontecido. Referindo-se aos significados simbólicos dos *shellmounds*, presentes na baía de São Francisco (EUA), Luby e Gruber (1999) afirmam que existe uma íntima relação entre *ancestral* e *alimento*, pois “ethnological cross-cultural analogy, by demonstrating a link between burial location and mortuary feasting in transegalitarian groups” (ibid., p. 100). Os autores entendem os sambaquis como local de moradia e sepultamentos, concomitantemente, onde aconteciam as festividades, danças, música e outras tantas coisas. Sobre a importância da comida nas relações sociais, referem-se aos rituais funerários como momentos em que a troca se instaurava e as estruturas de prestígios eram reforçadas pela abundância de alimentos, que, por sua vez, também apacava o fantasma do morto: “By viewing shellmounds as places where the dead must indeed be fed, we hope to build on long-standing traditions of anthropological research and to introduce a new perspective about the groups associated with these interesting and complex sites” (ibid. p. 105)

De qualquer modo, quase todo ritual funerário presente entre as culturas indígenas brasileiras é composto por fartas refeições rituais oferecidas pelos parentes do morto. Essas refeições não foram diretamente ainda elemento de análise antropológica, mas me parece que muitos significados podem ser apreendidos quando essa característica for colocada numa perspectiva comparativa.

Enfim, o que foi relatado nos parágrafos acima pretende ser um exemplo de que a relação entre a arqueologia e a antropologia pode produzir pesquisas mais completas para ambas. A arqueologia aportando informações que contextualizam os dados etnográficos, como já o apontou Noelli (op. cit.), e a antropologia aportando o contexto cultural-cosmológico onde determinado objeto pode adquirir sentido.

4.3 – As pesquisas sobre Sambaquis: traçando paralelos entre os dados etnográficos e um enterramento sambaqueiro em Santa Catarina.

A partir da relação traçada nos pontos 4.1 e 4.2 entre os dados etnográficos e os dados arqueológicos, proponho-me aqui a tornar essa relação mais concreta, aproximando os rituais funerários dos grupos indígenas atualmente presentes no sul do

mau espírito, abandonam a aldeia onde houve uma morte.

Brasil e enterramentos dos sambaquieiros que compuseram a pré-história dessa mesma região.

Antes de tudo, esse tipo de aproximação não se propõe chegar a conclusões causais ou mesmo sugerir que entre essas culturas tenham existido ligações. Somente uma pesquisa arqueológica e etno-histórica voltada ao tema teria condições de inferir algo do tipo ou aproximado. Porém, tendo em vista que uma das propostas deste trabalho é servir de suporte a arqueólogos, para que tenham a possibilidade de um contato mais direto e sistematizado com certas características funerárias de grupos específicos, e considerando unicamente as características apresentadas no enterramento sambaquieiro em questão, procurarei perceber se alguns dos grupos culturais que habitam o sul do Brasil poderiam ter características semelhantes a esses sambaquieiros. Isso significará aproximar culturas diferentes que apresentam padrões funerários semelhantes.

A opção por um enterramento pré-histórico do tipo sambaquieiro de Santa Catarina deve-se ao fato de que estes *verdadeiros monumentos arqueológicos* adquirem, particularmente nessa região, um perfil de ‘locus’ especializado de ritual funerário (Gaspar 2000).

A opção pelo sambaqui Jaboticabeira II não foi feita aleatoriamente. Quando iniciava esta pesquisa, a arqueóloga MaDu Gaspar, do Museu Nacional, e Paulo De Blasis, do MAE/USP, coordenadores do projeto “*Padrão de assentamento e formação de sambaquis: arqueologia e preservação em Santa Catarina*”, propuseram-me que esta pesquisa sobre rituais funerários se inserisse no mencionado projeto, já que

Consideramos que os grandes sambaquis de Santa Catarina são o resultado de um trabalho social organizado por densas populações de pescadores e coletores que ocuparam a costa entre 4500 e 1800 anos BP. Já os processos incrementais ocorridos no Jab-II estão associados com o ritual funerário que envolvia festim, oferta de comida e cobertura de covas com montes de conchas. Jab-II foi um cemitério comunal e existem indicações de que outros sambaquis tiveram o mesmo papel no interior do sistema de assentamento da região. (GASPAR et al., p. 5, no prelo)

Algumas características são apontadas pelos pesquisadores, entre estas o fato de não serem encontrados resquícios alimentares na área escavada do sítio, o que o define como um *locus* de ritual funerário. Na perspectiva assumida no projeto, as

conchas que formam o sambaqui são vistas como componentes de uma construção intencional, provavelmente um ‘marco paisagístico’ de ampla visibilidade¹².

Nas últimas escavações no sambaqui Jaboticabeira II, realizadas em 1999, foram identificadas 9 sepulturas, 28 fogueiras e 317 marcas de estacas, sendo que “...a relação entre sepultamentos, fogueiras e estacas demonstrou que todas essas feições culturais estão contidas em um único estrato de atividade, confirmando, assim, que a área em estudo era um cemitério” (idem).

Dentro ainda da perspectiva desenvolvida pelos pesquisadores do Projeto, Sabine Eggers e Maria Mercedes Okumura, do Departamento de Biologia da USP afirmam que “Apart from the fact that there are primary and secondary burials, many of them are not individual, but double or multiple, raising issues of death frequency and timing as well as mortuary practices” (2000, p. 6). Portanto, uma outra característica observada é a presença de enterramentos duplos e múltiplos, revelando diferenciações de gênero, idade e *status*.



12. No sambaqui Jaboticabeira II, os mortos eram sepultados em posição fetal em pedras cruas lavadas.



13. Observe o grande número de sepulturas em diferentes posições de enterramento, Sambaqui Jaboticabeira II, SP.

(Mortos em posição fetal. Foto de MaDu Gaspar)

(Sepulturas. Foto de MaDu Gaspar)

Porém um outro fato interessante e que abriu algumas novas questões a respeito do grupo cultural que ali enterrou seus mortos, foram as possíveis mudanças que ocorreram e que se expressam na estrutura funerária de todo o sistema de assentamento:

As escavações na matriz escura, Locus 6, diferentemente do que se esperava, não produziram os indícios esperados de área de habitação, ou moradia. Apesar da frequência mais elevada de artefatos líticos nesta camada, os resultados obtidos nessa área do sítio reforçam a idéia de que o Jaboticabeira II continuou sendo um cemitério, **mesmo com a mudança essencial no padrão de formação das camadas do**

¹² Para uma visão maior sobre as várias *correntes* teóricas que tratam sobre estes sítios, ver Gaspar, 2000, onde a autora faz uma síntese das pesquisas em sambaqui.

sambaqui que deixam de ser constituídas de conchas¹³, e passam a ser formadas por um sedimento areno-argiloso, provavelmente proveniente das áreas de charco contíguas ao próprio sítio. A presença de buracos de estaca gravados na matriz conchífera concrecionada, em um padrão em tudo semelhante ao documentado para o Locus 2, só faz reforçar esta interpretação. (RELATÓRIO DE 1999 p. 19)

Os pesquisadores apontam ainda a probabilidade de este grupo sambaquieiro ter estabelecido algum tipo de contato com tradições ceramistas, o que se evidenciaria pela própria presença da cerâmica nos últimos níveis¹⁴ de ocupação desse sítio arqueológico. Para esses pesquisadores ainda, a chave de compreensão de um *mound* monumental é a reconstituição do formato e contexto cultural dos eventos incrementais presentes na sua construção” (Fish et. al, 2000, p. 70). Portanto, partindo das contribuições que meu trabalho poderia apor ao projeto, percebi que a sistematização de informações sobre padrões de enterramentos de grupos culturais específicos não seria algo definitivo para entender o Jaboticabeira II, porém a existência de tradições culturais no tratamento e enterramento dos mortos apresentada no trabalho, poderia iluminar a pesquisa que se realiza no sítio.

Tendo selecionado essas características, tomo aqui os rituais funerários dos grupos que atualmente encontramos no sul do Brasil como um *fio condutor* para aproximar os dados etnográficos daqueles arqueológicos. Para este trabalho comparativo interessam agora alguns elementos, como a forma das sepulturas e dos sepultamentos, a posição do cadáver, os acompanhamentos rituais, os dados de gênero, a quantidade de indivíduos em cada sepultura, as estacas e as marcas de fogo, características essas presentes também nos enterramentos dos grupos indígenas e que assumem uma determinada forma simbólica culturalmente determinada, o que me permite restringir a análise a estes elementos. Em outras palavras, alguns dos elementos que se tornaram definidores na caracterização dos rituais funerários dos diversos grupos indígenas e que permitiram uma certa comparação entre os mesmos serão também as características comparadas aqui.

Parece-me interessante partir de uma observação dos pesquisadores sobre o Jaboticabeira II: ele é definido como *locus* de sepultamento e não de habitação, já que, até o momento, não foram encontrados indícios que o caracterizem como um local de moradia. Isso, possivelmente, aponta ao fato de que o grupo sepultava seus mortos na

¹³ Negrito meu, como forma de evidenciar a afirmação da mudança de características no sítio.

¹⁴ Início da Era Cristã.

periferia do local de moradia, mantendo uma certa distância entre a casa e o cemitério. Um outro elemento a salientar é que, se esses *mounds* são vistos como intencionais, as características mais significativas neste caso, são a *altura* e a *forma* das sepulturas. Certamente também os elementos associados a estes sepultamentos, como os buracos de estaca e as fogueiras, também foram intencionais e, pela descrição das escavações, algumas vezes foi possível perceber que fogueiras contíguas foram usadas em episódios recorrentes; em um caso seis sucessivas fogueiras puderam ser identificadas (De Blasis et. al. 1999, p. 16)

Temos então alguns elementos caracterizadores do tipo de sepultamento: um local afastado das habitações, os buracos de estacas e fogueiras, que se somam aos *mounds*. Sobre os acompanhamentos funerários, os autores trazem indicações de que foram encontrados restos de peixes, pontas em ossos, contas em concha e recipientes que poderiam ser associados a essa classe de objetos. Várias dessas características estão basicamente presentes em todos os rituais de sepultamento dos grupos indígenas analisados neste trabalho: buracos de estacas, fogo, alimentos e objetos associados. Mas, além da relação de distância entre o local de enterramento e a habitação, que já permite visualizar a disposição dos grupos dentro desta classificação, a forma em *mounds* das sepulturas se torna o diferencial mais significativo. Por entendê-lo como uma característica importante e rara, será este aspecto tomado como o aproximador na comparação dos rituais de sepultamento entre os grupos que habitam o sul do Brasil e os enterramentos do sambaqui Jaboticabeira II.

Realizando uma *busca*¹⁵ em *Caracterização do Enterramento Primário*, mas restrita agora à forma dos túmulos entre os Guarani (Mbya, Ñandeva, Kaiowá) e os grupos Jê, representados pelos Kaingang e os Xokleng, encontrei-me com várias informações. A maior quantidade de referências quanto ao formato da sepultura achava-se entre autores que estiveram com os Kaingang, o que já significa que o formato dos túmulos chamou uma particular atenção. Em relação aos Xokleng, a literatura refere-se ao fato de cremarem seus mortos, o que é confirmado por Henry (1964[1941]) e Santos (1986). Também Schmitz (op. cit.), referindo-se a um sítio pré-cerâmico localizado em Içara, diz que “as datas de C14, correspondentes ao século 4º ou 5º da nossa era, permitem pensar o sítio como um jazigo mortuário de populações semelhantes aos

¹⁵ Sempre realizada com o Banco de Dados apresentado no capítulo 1.

Xoklég, entre os quais se praticava a cremação dos mortos até anos recentes” (ibid., p. 9).

Mas vejamos as referências a seguir de modo mais sistematizado; antes, porém, considero importante salientar algo que veio sendo construído no decorrer de todo o trabalho e que aqui não será detalhado: a forma e as características do enterramento estão intimamente ligadas às concepções de vida pós-morte e à visão de mundo do grupo. Assim, mesmo se apresentadas de modo isolado, as características a seguir devem ser entendidas em seu contexto mais amplo, isto é, como informadas por uma dada visão de mundo que se atualiza também na forma da sepultura.

Grupo	Forma sepultura final	Características	Fonte
Guarani	Como a dos regionais vizinhos	Em cemitério, geralmente em sua rede. Sobre o túmulo eram colocados os pertences do morto	Diniz (1978)
Guarani Apapocuva (Ñandeva)	Nada refere sobre a forma da sepultura	Os mortos são depositados em uma tira de madeira retirada de um tronco, onde é escavada uma concavidade onde o corpo é depositado.	Nimuendajú (1987 [1914])
Guarani	Nada refere sobre a forma da sepultura	Colocavam seus mortos em urnas grandes ou talhas que eram enterradas até o gargalo.	Montoya (1985[1639])
Guarani Kaiowá	Buraco na terra, mas não fala em forma das sepulturas	Sepulturas próximas umas das outras, e o enterro é feito em redes que são depositadas em covas. De modo geral os Guarani já não enterram mais em urnas nem dentro das próprias casa.	Schaden (1974)
Guarani Mbya	Não refere sobre a forma das sepulturas	O autor diz que o cemitério do grupo era localizado em meio a uma plantação e sobre os túmulos eram depositados os pertences do morto.	Litaiff (1996)
Xokleng	Sepulturas têm a forma de um rancho	Após cremados suas cinzas são depositadas em um buraco redondo forrado com cascas e folhas de árvores. É coberto com terra sobre a qual colocam rachões de madeira construindo por cima de tudo um rancho.	Santos (1987)
Kaingang	Pyramide cônica	Enterram em cova superficial logo que alguém morre. Fazem seus vinhos e convidam seus vizinhos para levantar a sepultura que chega a atingir dois a quatro metros de altura e seis a oito de diâmetros de base.	Borba (1908[1882])
Kaingang	Túmulos gigantescos	Sobre a sepultura amontoam terra até formar um túmulo circular com mais de vinte e cinco palmos de diâmetro e seis de altura	Mabilde (1983[1836])
Kaingang	Semelhantes aos <i>Mounds</i> norte-americanos	Sobre a sepultura continuavam a colocar terra. Estes túmulos eram constantemente visitados para limparem a terra sobre ele.	Ambrosetti (1894)
Kaingang	Mundurús ¹⁶	Formam colina coneiforme que apresentam aproximadamente 3 metros de altura	Drumond e Philipson (1947)
Kaingang	Não fala em forma	Cita Horta Barboza quando este, referindo-se ao fato de que sempre iniciavam uma festividade refazendo os <i>cômoros</i> das sepulturas	Melatti (1976)
Kaingang	Pirâmide	Cita Lozano (1873) que afirma que põem sobre cada sepultura um monte de terra em forma piramidal.	Laytano (1956)
Kaingang	Não define forma	Por cima da sepultura colocam terra para atingir 1 a 2 metros de altura.	Nimuendajú (1913) In: Gonçalves (1993)
Kaingang	Túmulos cônicos	O autor afirma que os Kaingang sempre sepultaram seus mortos em cemitérios, com túmulos cônicos de 2 a 3 metros de altura	Baldus (1937)

¹⁶ Nas palavras do autor: “Mundurú é a palavra usada na região para designar os montículos de terra”

É inegável, portanto, pelas informações de que os autores dispuseram, que os Kaingang possuem na forma de seus túmulos uma característica muito semelhante à dos sambaquieiros da região do Camacho, isto é, a forma cônica ou em *mounds* de suas sepulturas. Entretanto, eu me eximirei de trazer os textos que caracterizam com mais detalhes os sepultamentos dos grupos Guarani e Xokleng, já que se afastam de tal detalhe e, ao contrário, trago algumas das descrições dos grupos Kaingang.

Pierre Mabilde (1983 [1836]), que se aventurou a desenterrar os mortos que encontrou em um cemitério dos *Indígenas Selvagens da Nação Coroados dos Matos da Província do Rio Grande do Sul*, refere-se aos túmulos como gigantescos. Descrevendo o enterro de um cacique, diz que esses túmulos de grandes dimensões se mantêm como um enigma, porque nunca se encontra algum buraco próximo, de onde a terra possa ter sido retirada¹⁷. De qualquer modo, diz que as mulheres fazem os fogos ao redor do túmulo e, “aproximando-se dos fogos, todos os indivíduos das tribos tratam de comer (pinhões assados...” (ibid., p. 94). O autor ainda se refere ao fato de ter encontrado sepultamentos múltiplos, confirmado pelo fato de que, em um túmulo, “grande número de ossos da mesma denominação que foram encontrados” (ibid., p. 112)

Em sua *Breve notícia sobre os Índios Caingangues, que, conhecidos pela denominação de Coroados, habitam no territorio comprehendido entre os rios Tibagy e Uruguay*, Telêmaco Borba (1908) assim os descreve:

Se morre, imediatamente o enterram, deitado, com seo arco, flechas, curú e machado, em uma cova superficial, forrada e coberta com madeiras e terra por cima destas; fazem seos vinhos e convidam os visinhos para levantar a sepultura, carregando terra em cestos, deitando-a sobre esta, até tomar **a forma de uma pyramide conica, de dous a quatro metros de altura** e seis a oito de diametro na base; concluido este serviço, dirigem-se todos ao rancho de onde sahio o morto e principiam todos, sentados ao redor de um comprido fogo, a beber o **quiqui** e cantar as ações do morto; (...). Para as creanças não constroem estas pyramides; enterram-as em covas rasas e não fazem festa. (Ibid., p. 13)

Também Ambrosetti (1894), descrevendo um enterramento Kaingang, diz que,

Sobre la tumba **continuaban despues amontoando tierra**, para formar un túmulo, al que daban la forma aproximada del cuerpo de un tapir, cuya cabeza tambien miraba al oriente. (Ibid., p. 348)

¹⁷ Essa terra, segundo o autor, leva meses a ser depositada, pois é trazida de muito longe, “à margem de algum arroio ou sanga” (p. 96)

O autor diz ainda que o túmulo tomava a forma dos *mounds* norte-americanos, mas antes, ao lado esquerdo do corpo, colocavam um fogo aceso:

Al enterrar, los Indios rodeaban la sepultura, y una vez colocado el cuerpo en la forma descrita, se adelantaba el hermano o hermana del muerto, com el tizon encendido en una mano, dirigiéndole estas palabras: Hermano: toma este tizon que yo te traigo, para que quando llegues à la tierra de los udi kupri¹⁸, prendas fuego á los campos, y queden libres de malezas, à fim de que puedas llegar más pronto á reunirte com los otros que ya fueron.

Nimuendaju, em 1913, esteve entre os Kaingang de Palmas (PR), e assim descreve seus enterramentos:

Os Kaingang do Paraná fazem as sepulturas de uma fundura de 1,70 a 1,80m. Estivam o fundo com bicas¹⁹ de coqueiro, cercam a estiva com estas à pique bem unidas e forram esta catacumba que cobrem também com bicas, com folhas de caeté, para a terra não chegar ao cadáver. Por cima ajuntam a terra na forma de um túmulo de 1 a 2 metros de altura. Deitam o cadáver em posição natural, de costas, estendido, dando-lhe junto na sepultura roupa, armas e enfeites e, se é uma criança ainda e não sabe fazer fogo, dão também um tição de fogo. (Ibid., p. 63).

No ano de 1943, Drumond e Philipson (1947) descobrem, durante uma escavação realizada em uma propriedade na cidade de Parapuã (SP), um túmulo em forma de munduru, contendo 33 ossadas humanas, junto das quais também estavam inúmeros objetos. Após descrever as características desse enterramento, concluem que deve tratar-se de um cemitério Kaingang. Buscam referências etnográficas sobre esse grupo, como, por exemplo, os textos de Telêmaco Borba (1882) e Gustav von Koenigswald (1908). Dizem os autores:

Neste último autor le-se a seguinte descrição do entêrro: Cava-se então uma cova de cerca de um metro de profundidade que é revestida com fôlhas de palmeira; depois o morto é cuidadosamente deitado em posição horizontal, em cima de um pedaço de leito de casca por ele usado. Seus objetos de plumas e seus curus põem-se-lhe como almofada em baixo da cabeça; suas armas ao lado direito e também uma acha de lenha em combustão, que enche a cova fechada com fumaça e serve provavelmente, sem significado mais profundo, apenas à finalidade de manter afastados do cadaver os animais selvagens, tatus, raposas e outros. A cova não é entulhada, mas é coberta, formando cavidade, com uma grelha de pau forte, na qual então se espalham o resto do leito de casca de fôlhas de palmeiras de modo tal que a terra não possa cair; os enlutados amontoam-na formando uma colina coneiforme, tendo frequentemente 3 metros de altura (Ibid., p. 391).

¹⁸ Do las almas (nota do autor).

¹⁹ A definição do Dicionário Aurélio a esse termo refere-se a tubo, meia-cana, pequeno canal ou telha por onde corre e cai água. Acredito que bica, no texto, pode significar galho, talvez pela forma cilíndrica, com o qual constróem a estiva, um gradeado de madeira.

Aos autores que afirmam serem os enterramentos em forma de *montículos*, uma instituição recente entre os Kaingang, Drumond e Philipson dizem: “já no século XVIII os **Guayaná** – aquele dos dois grupos que Azara considera kaingang – enterravam seus mortos desta maneira” (id., p. 391), o que é confirmado no texto de Laytano (1956). Conforme este último, a forma piramidal da sepultura seria uma característica do grupo:

Entoam cânticos em tórno do corpo durante e após a transladação para a sepultura. Um cemitério tinha dois túmulos centrais, de 10 a 20 por 18 a 25 pés (3 a 6 m. por 5,5 a 7,5m.), circundados por buracos com paredes verticais. Os mesmos túmulos foram relatados para os Guayaná do século XVIII, ancestrais dos Caingang²⁰. O cadáver, com os pertences fúnebres e colocado uma câmara profunda, coberta com frondes de palmeira e terra. (Laytano, 1956, p. 215).

Ainda os dados de Baldus (1937), que esteve entre os Kaingang de Palmas em 1933, descrevem “o cuidado com que antigamente erigiram os túmulos cônicos de 2 e até 3m de altura prova a grande importância que deram aos mortos” (Ibid., p. 20).

Entre outras características assinaladas pelos autores, encontra-se a presença de fogo e alimentos junto à sepultura e a grande distância que geralmente existe entre o espaço de moradia e o local dos sepultamentos.

Verificadas as datas dos trabalhos desses autores, fica claro que a forma piramidal dos túmulos foi algo que chamou a atenção num tempo médio de mais de cem anos, o que dá maior consistência ao dado, levando-me a entendê-lo como algo não acidental. Infelizmente não encontrei referências às razões de tal altura, porém esses túmulos podem ser comparados pela forma às pirâmides do Egito e, pela disposição, a nossos cemitérios, que a grande distância marcam sua presença com as cruzes que se erguem das sepulturas. Também os Kaingang hoje já não enterram da mesma forma seus mortos e nem a forma dos túmulos é a mesma. Outro fato não menos interessante é que hoje nossos ‘modernos’ cemitérios são parques onde, ao invés de cruzes, vêm-se apenas longos gramados com flores sobre as sepulturas.

²⁰ O autor aqui insere nota de LOZANO (1873-74), vol. 1, p. 423, onde este cita que os kaingang “*forman un género de cementerio, que conservam muy limpio: y en él abren sus sepulturas, y en enterrando á alguno, ponen sobre cada una un montón de tierra en figura piramidal, en cuyo remate stentan un medio calabazo, y al pié conservan de continuo un fuego lento que van a cebar todos los dias com leña muy tenue, sus mas cercanos parientes. El calabazo, dicen, es para que no falte al difunto com que beber, si le afligiere la sed; y el fuego para que ahuyente las moscas*”

Logicamente, mesmo tendo aproximado esta característica do sepultamento Kaingang das características dos sepultamentos descritos no sambaqui Jaboticabeira II, não pretendo sugerir continuidade ou contato entre os grupos, já que qualquer afirmação nesse sentido só seria possível após um detalhado estudo histórico e arqueológico sobre os deslocamentos dos Kaingang, principalmente se levarmos em conta os períodos em que estamos trabalhando: de uma parte, um grupo de pescadores e coletores pré-históricos, de um período que é datado aproximadamente no ano 0; de outra, um grupo Jê, observado e descrito a partir de 1500.

Entre as várias discussões que existem a respeito da história dos grupos Jê no sul do Brasil, Noelli (op. cit.) aponta o fato de que os processos de invasão e conquista de seus territórios os forçaram a muitas mudanças. Entre 2.000 e 1.000 AP, os Guarani os empurraram para longe dos grandes rios e, por volta de 700 AP, foram expulsos do litoral. Porém documentos atestam o fato de não serem nômades, de cultivarem a agricultura e de seus assentamentos serem tanto a céu aberto “quanto abrigos-sob-rochas, sambaquis e casas semi-subterrâneas” (ibid., p. 243). O autor ainda diz que a tradição de construir seus túmulos com até 4 metros de altura foi mantida até poucas décadas atrás.

Portanto, após esta breve sistematização de informações a respeito de algumas características dos rituais funerários Kaingang, parece-me que o fato de ter sido relatado por vários autores uma mesma forma nos túmulos do grupo em diferentes regiões, pode ser um indício ou apontador importante e que não pode ser descartado na continuidade dos trabalhos que deverão ser desenvolvidos pelos pesquisadores do projeto “*Padrão de assentamento e formação de sambaquis: arqueologia e preservação em Santa Catarina*”.

Os limites desta minha proposta de comparação estão implícitos e devem tornar-se explícitos, já que se evidenciam no desenvolvimento da mesma, o que não invalida as contribuições que me propus fazer. É assim que um detalhe etnográfico, como a forma de um túmulo, pode chegar a adquirir proporções e significações maiores dentro de um estudo comparativo que aproxima dados etnográficos com pesquisas arqueológicas, sem que isto signifique simplesmente estabelecer uma continuidade entre os sambaquieiros e povos indígenas históricos. Nesse sentido ainda, compreendo a responsabilidade que temos ao perceber o ‘detalhe’, como o diria Malinowski, principalmente se percebemos que este poderá ter futuras implicações além daquelas

prevista pelo próprio etnólogo em seu campo. Mas pesquisas futuras ainda poderão vir a aproximar esses dois sepultamentos como sendo ‘do tipo de’ por ter havido algum tipo de contato entre os grupos, ou, pelo contrário, evidenciarão que se trata de mera coincidência, o que ainda assim não deixa de ter interesse, já que é um aspecto do padrão de sepultamento Kaingang documentado entre vários desses grupos espalhados pelo sul do Brasil.

Considerações Finais

"Mas a conclusão final é a de
Hapóro: "Estar vivo é bom"

(Manuela Carneiro do Cunha)

Algumas preocupações teóricas acompanharam-me no decorrer da pesquisa, entre elas o fato de poder estar construindo um trabalho que fosse unicamente dedutivo ou generalizante, quando – como procurei esclarecer no capítulo 2, no qual acontece a análise dos dados propriamente dita – percebo a complexidade cultural em que cada ritual funerário se encontra mergulhado. Sendo assim, como de fatos específicos e circunscritos poderia afirmar qualquer coisa, se os elementos de que dispunha não se constituíam como suficientes para uma *compreensão* ou *interpretação* mais aprofundada? A maioria dos dados foram retirados de textos variados, em que os autores, grande parte das vezes, apontavam brevemente os detalhes que se seguem a uma morte ou como o grupo dava sentido aos fatos.

Pretendi trabalhar com regularidades (Lévi-Strauss) ou com particularidades (Geertz)? Enquanto não tinha exatamente claro como definir o que estava acontecendo, afinal não são muitos os trabalhos de revisão de literatura que se propõem realizar um estudo 'meta-comparativo' que compreenda grupos ligados a dois grandes *troncos*: Macro-Jê e os Tupi, prossegui lendo, relendo e sistematizando os dados.

O fato é que as regularidades apareceram muito rapidamente. Todo ritual funerário possui uma estrutura comum: a uma morte sempre se segue um estado *liminar* (Van Gennep) no qual as relações entre as pessoas, e destas com o meio, se encontram todas alteradas. Torna-se um momento altamente ritual (Turner), a cultura precisa ter completo 'domínio' da natureza. As forças ameaçadoras que uma morte libera só serão superadas se a sociedade for mais forte e o indivíduo se submeter completamente ao social, quando então tudo é cheio de interdições e prescrições. Quando isso acontece, as regularidades despontam ao leitor, entre elas, os locais de sepultamentos; como o corpo é sepultado e o que o acompanha; qual a relação que se instaura entre o morto e os vivos. E cada uma dessas práticas só adquiriram sentido no contexto do conjunto dos rituais funerários; as regularidades tornaram-se altamente expressivas de certas particularidades inerentes ao grupo; por exemplo, que os instrumentos e objetos depositados juntamente com um sepultamento podem ter diferentes sentidos, sendo

porém possível perceber que os Jê tendem a conceber esses objetos como necessários para a sobrevivência no além, enquanto os Tupi os concebem necessários à difícil travessia, mas não para a sobrevivência.

De qualquer modo, não agi por dedução lógica; o que sugiro, sugiro para os grupos que apresentaram determinadas particularidades e regularidades no contexto específico dos rituais funerários. E essas regularidades permitiram a comparação, que aconteceu em cima das diferenças ou especificidades. Não são *silogismos hipotéticos* do tipo “se = então”, e é por isso que as diferenças podem ser contempladas dentro de um certo padrão ou tradições culturais. Isso é ainda possível porque no capítulo 3 mencionei o que entendo por *padrão cultural* ou aqui, mais especificamente, *funerário*. A leitura dos dados e a posterior comparação basearam-se em um duplo movimento: dedutivo e indutivo.

Para fechar esta ‘introdução’ às considerações finais, remeto-me a Azzan Jr. (1993), que se refere ao modo como a realidade se torna conhecimento, partindo de uma aproximação entre duas das teorias antropológicas atuais: o estruturalismo e o interpretativismo. Referindo-se à segunda, diz que Geertz busca a diferença na parte, enquanto Lévi-Strauss, representante da primeira, busca a diferença no todo, que, por sua vez, possibilita a relação entre as partes. De qualquer modo, segundo Azzan Jr., “se o conhecimento estruturalista tem pretensão à universalidade objetiva, o interpretativista adota um ponto de vista, e assume uma intersubjetividade. Se um é *explicativo*, o outro é *compreensivo*” (ibid., p. 22). Partindo, assim, de conceitos utilizados por Ricoeur, utiliza-se ainda da noção de *círculo hermenêutico* postulado por ele, e é desse modo que aproxima as duas teorias antropológicas, denominando-as ação de *explicar* e de *interpretar*, diferentes mas complementares:

Tal círculo constitui-se numa espécie de relação de complementaridade entre as abordagens objetiva e subjetiva, possibilitadas pela explicação e pela compreensão. Da mesma maneira que não podemos compreender sem explicar, se quisermos alcançar cientificidade, não podemos explicar sem ter compreendido, pois aí nem há o que explicar (ibid., p. 24)

Assim, ainda que sejam elementos mais formalizados (do tipo aqui utilizado) que façam a explicação, eles contêm em si a ‘semente’ para uma compreensão, pois “mesmo as estruturas, descobertas e privilegiadas pela *explicação*, ganham uma dimensão de compreensibilidade, e não mais apenas de explicabilidade, já que elas também portam referências” (ibid., p. 25)

De qualquer forma, da *compreensão* para a *hermenêutica*, um outro salto deve ser dado, e muito pouco deste aspecto é contemplado na dissertação. Restringi-me a buscar e interpretar regularidades, com certo receio de colocar a ótica ou a interpretação como ‘autora’ sedimentada no todo pela falta daquilo a que posso chamar aqui de ‘parte’. Esse ‘algo mais’ é parte da minha proposta para a continuação do trabalho no doutoramento, onde os dados poderão ser interpretados com mais agilidade e propriedade.

Sendo assim, uma das primeiras e possíveis contribuições desta pesquisa parece-me ser a proposta de mais uma perspectiva pela qual se pode olhar e conhecer duas grandes tradições culturais indígenas: a partir de seus rituais funerários. Se parti da hipótese de que o ritual funerário doa uma perspectiva privilegiada para entender uma sociedade, agora, concluindo esta pesquisa, posso afirmar que realmente o é, mesmo se fazê-lo não fosse mais questão de revisão bibliográfica apenas.

No capítulo 1, a cultura material foi apresentada e introduzida como ponto central na pesquisa, e é como tal que a fecha no capítulo 4, ao aproximar dois enterramentos distintos: o de um sambaqui e o de um grupo Jê. No meu entender, isso sugere que o ‘detalhe etnográfico’ (Malinowski, 1978) pode ser encontrado em muitos outros aspectos além daqueles que, muitas vezes, estamos habituados a observar. A *flauta*, que um antropólogo que pesquisa a música indígena vai procurar descrever com detalhes, é útil também para o arqueólogo, que futuramente poderá encontrá-la num enterramento. Num certo sentido pretendo um ‘alargamento’ daquilo que é descrito ou etnografado. Acredito que, mesmo se olhado ou percebido pela cultura material, um ritual de sepultamento pode ser considerado como um dos mais ricos presente em uma sociedade ameríndia. Tudo nele, desde o sentimento até as práticas, possui códigos compartilhados e explicitados social e publicamente; naquele momento a cultura se põe à ‘mostra’. Num ritual funerário – ao menos pelo modo com que os textos me levaram a percebê-lo – tudo deve acontecer ‘*marginalmente*’¹, isto é, no limiar de uma passagem onde todas as regras, mesmo as que transgridem, ainda o fazem dentro do limite de suas possibilidades. Isso é necessário porque a sociedade está, também ela, em um momento *liminar*, em que a desordem - pela perda de um membro – foi instaurada, e todas as

¹ No sentido da *margem* a que Victor Turner, e antes Van Gennep, referem-se.

forças são potencializadas para que, em breve, se reorganize e tudo volte à normalidade própria.

O capítulo 2 constitui a parte central do trabalho. É nela que, a partir de *oposições significativas*, as diferenças entre Jê e Tupi vão sendo evidenciadas. Antes de referir-me a alguns aspectos, quero deixar claro que não estão sendo interpretados homogeneamente esses grupos. Se me refiro a que algo é mais observado entre uma das duas famílias, significa que estou salientando características. Este, como já referi anteriormente, é o modelo que proponho, no qual existe uma estrutura dinâmica, o devir é sua *'essência'* e a mudança uma característica sua. Isso, em outras palavras, é para que exista, como base de leitura ao que apresento, não só a certeza de que *'nem todos são assim'*, mas também a clareza de que certamente *'alguns não são assim'*, aproximando-se, talvez, mais do outro modelo. As particularidades evidenciam que, em relação aos rituais funerários, as fronteiras entre Jê e Tupi são tênues, principalmente em se tratando de escatologia.

O que fica claro é que grupos Tupi e Jê imaginam diferentemente a vida pós-morte, estando mais ligada à concepção de mundo que cada grupo possui ou que construiu. Mas inegavelmente os grupos Tupi estabelecem com seus mortos uma relação de *continuidade* mais visível, o que faz com que essa relação com o além seja também vista como mais facilmente afrontável ou desejável. Porém é também possível que isto venha a confirmar a idéia de que as sociedades Jê dão grande importância e sentido à vida *'terrena'*, possuindo complexa organização social e uma vida ritual muito elaborada, sendo o além um *'reflexo'* idealizado dessa vida. Ao contrário, as sociedades Tupi seriam muito mais fluidas (V. Castro, 1986), com rituais pobres e uma concepção de mundo mais escatológica, assumindo importância fundamental nas relações e organização social. Seria, nesta perspectiva, a relação com o *além* também um reflexo da cosmologia do grupo, isto é, se a vida aqui é muito mais passagem, menos *'terrena'*, o *além* deve – por sua vez – ser algo muito melhor, dando sentido ou mesmo empobrecendo o sentido do aquém. O que significa, de modo geral – mas não absoluto – que possuiriam concepções invertidas e complementares. O protótipo dos Jê poderiam ser os Kayapó (Vidal, 1977 e 1983, Banner 1961 e Lukesch, 1976), enquanto o protótipo dos Tupi poderiam ser os Araweté (Arnaud, 1978 e Viveiros de Castro, 1986). O que também me parece plausível de conceber é que a afirmação de muitos autores de que os grupos indígenas não se preocupam com a morte, é possível por ser uma forma

de atrair coisas ruins para o grupo. Mas, inegavelmente, as práticas e o próprio 'viver' dos grupos é permeado pelas crenças na vida futura, temores e esperanças que se confundem, mas que tornam a vida na terra sempre a mais desejada. A confirmação está no fato de que todos, indistintamente, se preocupam em expulsar o espírito do recém-morto de seu meio, por temor de que ele possa causar alguma outra morte ou, no mínimo, trazer doenças e desgraças ao grupo.

O que me parece interessante é perceber que os rituais funerários possuem invariantes que se colocam entre o que uma morte estabelece e como ela se expressa; o que varia é o modo como cada cultura convive com a morte e como esta morte informa a sociedade. E uma primeira coisa é tornar o morto um *outro*, *exorcizar* seu espírito para que se integre no *além* que concebem. O primeiro sinal de que isso está acontecendo é a putrefação da carne. Limpos os ossos, o espírito parte para sua nova morada, e os vivos retornam à sua vida. Nesse momento, ordens refeitas '*lá e aqui*', os mortos tornam-se presentes naquela sociedade. A partir daí as diferenças começam a despontar, pois enquanto os Tupi estabelecem uma relação de *continuidade* com os mortos (entendidos como espíritos), os Jê estabelecem a *ruptura*; enquanto os Tupi concebem o *além* como um local *paradisíaco*, desejável, divino, entre os Jê predomina a visão de um *além utópico*, onde o modelo é o terrestre melhorado, idealizado. O que sugiro no contexto da *continuidade* e *ruptura* com os mortos, é que os mortos *outros* dos Jê o são enquanto *espíritos*, mas, por outro lado, os *ossos* de seus mortos estabelecem a *continuidade*, pois em um ritual funerário desses grupos a preparação dos corpos e sua manipulação em enterramentos duplos é uma importante característica. Já a característica 'ideal' dos Tupi não é o enterramento duplo, mas o canibalismo. Ao mesmo tempo, poderia parecer paradoxal afirmar tal coisa, se são os Tupi quem preferencialmente enterram seus ossos no *centro* da aldeia, em suas casas e no pátio. Porém vale lembrar que estes grupos, em geral, também abandonam suas casas e/ou aldeias, algo pouco recorrente entre os Jê.

Hertz (1907) havia acenado, em seu conhecido e referendado texto sobre a morte, à existência de uma simetria entre ossos e espírito, sendo a cremação um modo de acelerar o processo de disjunção desses dois elementos, já que a parte imaterial se libera quando a carne está putrefeita. Sugiro esse sentido também para o canibalismo, o que atribui uma função escatológica à prática, diferente ainda daquela atribuída ao canibalismo escatológico Araweté ou Guajá. Portanto, o canibalismo seria também um

modo de acelerar tal processo de limpeza, tornando menos penoso um período tão perigoso. Mas, diante deste quadro, o canibalismo poderia ser comparado a uma forma de enterramento, já que enterrar, cremar, expor e canibalizar podem ser equivalentes enquanto funções de ‘limpeza’ dos ossos, e isso significaria que grupos que canibalizavam, também possuíam duplas exéquias: a primeira em uma ‘barriga’, a segunda onde todos ou alguns dos ossos eram depositados. Isso, conseqüentemente, poderia levar à consideração de que os grupos Tupi e, principalmente, os Tupi-Guarani, realizavam duplas exéquias, mas não teriam nos ossos manipulados o centro da relação.

Mas a dissertação consta ainda de dados particulares, como o é a relação que enterramentos pré-históricos estabelecem com os históricos. E esse trabalho aponta em duas direções: uma primeira é a óbvia para a arqueologia: atrás de todo enterramento se encontra um grupo cultural definido e tudo o que se preserva é completamente simbólico daquela dada cultura (logicamente tendo em conta a ação do tempo e do ambiente). Mas esses elementos só adquirem sentido em um contexto específico. Um diálogo mais intenso entre a antropologia, a arqueologia e a história pode fornecer o caminho para que o conhecimento dos povos pré-históricos cresça. Por outro lado, o alargamento da visão sobre a etno-história de um grupo pode fornecer elementos para que um antropólogo contextualize a história presente que está inscrevendo em seu texto. O caminho não parece simples, pois inúmeras são as dificuldades teóricas que se colocam, mas elas só poderão ser resolvidas na medida em que forem, cada vez mais, objeto de pesquisas.

De qualquer forma, se como o sugere Souza (2001) “estar vivo, ser um de nós, os Vivos, é ter um corpo humano (...) e ter um corpo, (...) é *aparentar-se* (aos demais humanos, isto é, Xokleng)” (ibid., p. 88) , o ritual funerário tem uma função última: elaborar esse corpo (o mesmo corpo que caracterizava *nós, os vivos*) para que carregue a cultura nele inscrita. Portanto hoje, no contexto de todas as questões que envolvem reconhecimento de grupos étnicos e de seus territórios, a oposição ‘*nós os vivos*’ em relação a ‘*eles os mortos*’, em certo sentido, pode ser repensada. Parece-me mais interessante dizer “*nós vivos e mortos*’, já que são estes últimos a legitimar identidades territoriais.

Para finalizar, a impressão que tive ao lidar com os textos é que o ritual funerário Jê, concentrando-se em um período que – de tão denso de significados potencializados pela sociedade – torna-se ‘pesado’, e – talvez mesmo por isso – seja tão

altamente ritualizado, marcando “o caráter transformador e criativo do ritual Jê” (Pissolato, 1996). Por outro lado, também fico com a impressão de que o ritual funerário Tupi se encontra mais estendido no tempo e no espaço. Isso torna seu peso ritualístico nesse campo muito menos intenso. No final me parece ter lidado num terreno onde os Jê aparecem muito mais como uma sociedade que ‘fabrica’ seus membros, sendo suas representações extremamente coletivas. Já os Tupi deixam transparecer mais a relação com o homem, e deste com a cultura, tendo um ritual de muitas performances, tabus e interdições a menos.

Em suma, o ritual funerário demonstra que a cultura opera sobre a natureza, transformando até mesmo a morte em um evento completamente organizado e rigorosamente social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia Etnográfica, Histórica e Arqueológica

AGOSTINHO, Pedro. **Kwarip: mito e ritual no Alto Xingu**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Dinâmica religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xapecó em Santa Catarina**. Florianópolis, 1998. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina.

ALVES, Ana Rita. A extinção dos índios Kararaô (Kayapó) – Baixo Xingú, Pará. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, n. 53, jun. 1974.

AMBROSETTI, Juan B. Los índios Kaingang de San Pedro (misiones). **Revista del Jardín Zoológico de Buenos Aires**, Buenos Aires, 2, p. 305-387, 1894

ANDRADE, Lúcia M. M. de. Xamanismo e Cosmologia Asurini – Algumas considerações iniciais. **Revista de Antropologia**, São Paulo, n. 27/28, 1984/85, p. 115-125.

ARNAUD, Expedito. Notícias sobre os índios Gaviões de Oeste – Rio Tocantins – Pará. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi** n. 20, maio 1964.

_____. Notícias sobre os índios Araweté, Rio Xingú, Pará. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, n. 71, dez. 1978.

_____. Os índios Palikúr do rio Urucauã. Tradição tribal e protestantismo. **Publicações Avulsas do Museu Emílio Goeldi**, n. 39, 1984.

_____. Os índios Galibí do rio Oiapoque – Tradição e mudança. In: _____. **O índio e a expansão nacional**. Belém: CEJUP, 1989, p. 19-85.

BALDUS, Herbert. **Tapirapé: tribo tupí do Brasil Central**. São Paulo: Companhia Ed. Nacional/USP, 1970. 510p.

_____. O culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas. In: _____. **Ensaio de etnologia brasileira**. São Paulo: Ed. Nacional, 1979 [1937]. P.8-33.

BANNER, Horace. O Índio Kayapó em seu acampamento. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi** n. 13, set.1961.

BECKER, Ítala. O índio Kaingang no Rio Grande do Sul. **Pesquisas**, 29, São Leopoldo, 1976.

BORBA, Telemaco. Breve notícia sobre os Índios Caingangues, que, conhecidos pela denominação de Coroados, habitam no território compreendido entre os rios Tibagy e Uruguay. In: _____. **Actualidade Indígena**. Curitiba: Typ. E Lytog. A vapor Impressora Paranaense, p. 5- 33, 1908 [1882].

BUARQUE, Angela. A cultura Tupinambá no Estado do Rio de Janeiro. In: TENÓRIO, Maria Cristina (org.). **Pré-História da Terra Brasilis**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999. p. 307-320.

CARDIM, Fernão. **Do princípio e origem dos índios do Brasil e de seus costumes, adoração e cerimônias**. Rio de Janeiro: Tipografia da Gazeta de Notícias, 1881. 121p.

CARNEIRO, Robert. **Quarup. A Festa dos Mortos no Alto Xingu**. In: Karl Van den Steinen: **Um Século de Antropologia no Xingu**. São Paulo: EDSUSP/FAPESP, 1993.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Manuela. **Os mortos e os Outros**. : uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahó. São Paulo: HUCITEC, 1978. 152p.

_____. Escatologia Krahó: reflexão, fabulação.. In: MARTINS, José de Souza (org.). **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1983, p. 323-339.

César, José Vicente. Enterros, em urnas, dos Tupi-Guaranis... Schaden, Egon (org.). **Homem, cultura e sociedade no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1972. p. 26-51. (Seleções da Revista de Antropologia).

CHAUMEIL, Jean-Pierre. Entre la memoria y el olvido: observaciones sobre los ritos funerarios de las tierras bajas de América del Sur. **Boletín de arqueología PUCP**, v. I, 1997, p. 207-232.

_____. La Vida Large: Immortalized y ancestralidad en la Amazonia. In: Cipolletti, M. S.; Langdon, E. J. (orgs.). **La muerte y el más allá en las culturas indígenas Latinoamericanas**. Quito, Equador: Ediciones ABYA-YALA, 1992. 222p. (Colección 500 Años 58).

CLASTRES, Pierre. **Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

COMBES, Isabelle. **La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guaranni**. Paris: Presses Universitaires de France, 1992. 276p.

COUTO, Jorge. **A construção do Brasil: Ameríndios, Portugueses e Africanos, do início do povoamento a finais de Quinhentos**. Lisboa: Cosmos, 1998. p. 101-109

CRÉPEAU, Robert. Mito e Ritual entre os índios Kaingang do Brasil Meridional. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 3, n.6, 1997. p 173-186

De BLASIS, Paulo et al. **Projeto arqueológico do Camacho (Padrões de Assentamento e Formação de Sambaquis em Santa Catarina)**. As campanhas de 1998 e 1999. São Paulo:

MAE-USP, 1999 (Processo FAPESP N° 98/8114-3: Relatório Final)

DEBRET, Jean Baptiste. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil**. Tomo I (Vol. I e II). São Paulo: Livraria Martins Ed. 4ª edição, 1965.

DINIZ, Edson Soares. **Os índios Makuxi do Roraima**: sua instalação na sociedade nacional. Marília, 1972. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília.

_____. Uma Reserva Indígena no Centro-Oeste Paulista: Aspectos das Relações Interétnicas e Intertribais. **Coleção Museu Paulista, Série Etnologia**, USP, São Paulo, v. 3, 1978.

DODT, Gustavo. **A Descrição dos Rios Parnaíba e Gurupi**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; S. Paulo: Ed. Da Univ. de SP, 1981. 108p.

DRUMOND, C.; PHILIPSON, J. Os túmulos Kaingang de Parapuã. **Sociologia**, São Paulo, v. IX, n 4, p. 386-393, 1947.

ERIKSON, Phillipe. Los Mayoruna. In: **Guia Etnográfica de la Alta Amazonia** (vol.2). Quito, Ecuador: FLACSO-Sede Ecuador, 1995, p. 1-127. (Série Colecciones y Documentos)

ETCHEVARNE, Carlos. Os Sítios Arqueológicos da Localidade de Piragiba (bahia). Reflexões acerca do Conhecimento Arqueológico sobre as Práticas Funerárias de Grupos Ceramistas. **Revista Antropológicas**, UFPE, Ano III, v.7, 1998. (Série Anais: V Encontro de Antropólogos do Norte Nordeste).

FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis**: História, Guerra e Xamanismo na Amazonia. São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 2001.

FERNANDES, Florestan. **Organização Social dos Tupinambá**. São Paulo: DIFEL, 1963.

_____. Um balanço crítico da Contribuição Etnográfica dos Cronistas. In: **Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Vozes, 1975. p.191-289.

_____. Fontes primárias para o estudo da guerra na sociedade tupinambá. In: **Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Vozes, 1975. p.205-272.

FISH, Suzanne et al. Eventos incrementais na construção de Sambaquis, litoral sul do Estado de Santa Catarina. **Revista do Museu de arqueologia e Etnologia**, USP, n° 10, 2000 p. 69-88.

FORLINE, L. **Informações sobre ritual funerário entre os índios Guajá**. [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por: liliane@cfh.ufsc.br em: 05 jun. 2001.

FREYREISS, Wilhelm (1789-1825). **Viagem ao interior do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1982. 138p.

GALLOIS, Dominique. O Pajé Waiãpi e seus “Espelhos”. **Revista de Antropologia**, São Paulo, n. 27/28, p. 179-195, 1984/85.

GALVÃO, Eduardo. Apontamentos sobre os índios Kamaiúra. In: Galvão, Eduardo. **Índios e brancos no Brasil: Encontro de sociedades**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 17-38. (coleção Estudos Brasileiros; v. 29).

_____. **Diários de Campo de Eduardo Galvão: Tenetehara, Kaioá e Índios do Xingu**. In: Gonçalves, M. A. (org.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Museu do Índio –FUNAI, 1996. 400p.

GASPAR, MaDu. **Aspectos da organização social de um grupo de pescadores, coletores e caçadores: região compreendida entre a Ilha Grande e o delta do Paraíba do Sul, Estado do Rio de Janeiro**. Tese de doutoramento. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP, 1991.

_____. **Sambaqui: arqueologia do litoral brasileiro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

_____ et al. Uma breve história do Projeto de Pesquisa “Padrão de Assentamento e Formação de Sambaquis: Arqueologia e Preservação em Santa Catarina”. **Revista do CEPA**, Santa Cruz do Sul, v. 23, n. 29, p. 103-153, jan./jun. 1999.

GONÇALVES, Marco Antonio. **O Significado do Nome: cosmologia e nomação**. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1993.

GORDON JR, César Cláudio. **Aspectos da organização social dos Jê: de Nimuendaju à década de 90**. Rio de Janeiro: Museu Nacional – UFRJ, 1996.

GRAHAM, Laura R. **Performing dreams: discourses of immortality among the Xavante of Central Brasil**. Austin: Univ. of Texas Press, 1995. 304p.

HENRY, Jules. **Jungle People: A Kaingáng Tribe of the Highlands of Brazil**. New York: Vintage Books, 1964[1941].

HILBERT, Peter Paul. Urnas funerárias do rio Cururú, Alto Tapajós. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, n.6, 1958.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

_____. **Panará**. Disponível em: <[http://www.socioambiental.org/povos indigenas/panara](http://www.socioambiental.org/povos_indigenas/panara)> Acesso em 06 jun. 2001.

_____. **Apiaka**. Disponível em: <[http://www.socioambiental.org/povos indigenas/apiaka](http://www.socioambiental.org/povos_indigenas/apiaka)>. Acesso em 06 jun. 2001.

JOHANSSON, Patrik. **La muerte en el mundo Náhuatl Precolombiano**. In: Sustentos, aflicciones y postrimerías de los Indios de América. Madrid: Casa de América/Diálogos Ameríndios, 2000, p.

JUNQUEIRA, Carmen. **Os Índios de Ipavu**. Um Estudo sobre Vida do Grupo Kamaiurá. São Paulo: Ed. Ática, 1979.

KELLER, Daniel. Yaminawa. In: Gonçalves, Marco Antônio (org.). **Acre, História e Etnologia**. Rio de Janeiro: DCS/IFCS/UFRJ, 1991, p. 235-254.

LAGROU, Elsje Maria. **Uma etnografia da cultura Kaxinawá: entre a cobra e o inca**. Florianópolis, 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina.

LANGDON, E. Jean; CIPOLETTI, M. Susana (coords.). **La muerte y el mas alla en las culturas indígenas Latinoamericanas**. Quito: Abya-Yala; Roma:MLAL, 1992.

LARAIA, Roque de Barros. **Organização social dos Tupi contemporâneos**. Brasília, 1972. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.

_____. **Suruí do Tocantins**. Disponível em: <[http://www.socioambiental.org/povos indígenas/suruí do tocantins](http://www.socioambiental.org/povos_indigenas/suruí_do_tocantins)> Acesso em 06 jun. 2001.

LAYTANO, Dante de. Populações Indígenas: Estudo histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul. Caingang. **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Est. Do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Oficinas Gráficas da Imprensa Oficial, p. 201-245, 1956.

LEÃO, Luciana Ladeira da Rocha. Kaxinaua. In: Gonçalves, Marco Antônio (org.). **Acre, História e Etnologia**. Rio de Janeiro: DCS/IFCS/UFRJ, 1991, p. 201-223.

LÉRY, Jean de. **Histoire d'un voyage fait en la terra du Brésil**. Nouvelle Édition. V. 2, Paris: Alphonse Lemerre Editeur, 1880. 212p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Bororo: os vivos e os mortos. In: _____. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996 [1955]. p. 215-230.

LIMA, Tânia Stolze. **A parte do Cauim: etnografia juruna**. Rio de Janeiro, 1995. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Lima Filho, M. F. **Karajá**. Disponível em: <[http://www.socioambiental.org/povos indígenas/karajá](http://www.socioambiental.org/povos_indigenas/karajá)> Acesso em 06 jun. 2001.

LITAIFF, Aldo. **As divinas palavras: identidade étnica dos guarani-Mbyá**. Florianópolis: UFSC, 1996. 160p.

LITAIFF, Aldo e RIBEIRO, Liliane Brum. Entrevista concedida ao **Diário Catarinense**, 02 de novembro de 2001.

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

LUNKES, Odilo Pedro. Origem, lendas e costumes dos índios Rikmakca. **Estudos Leopoldenses**, Ano XIII, v. 13, n.48, 1978.

MABILDE, P.; F.A. Booth. **Apontamentos Sobre os Indígenas Selvagens da Nação Coroados dos Matos da Província do Rio Grande do Sul 1836-1866**. São Paulo: IBRASA, 1983. 232p.

MALHANO, Hamilton Botelho. A construção do espaço de morar entre os Karajá do Araguaia: aldeia, casa e cemitério. **Boletim do Museu Nacional**, n.55, nov. 1986.

MARTINS, José de Souza. **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1983.

Maximiliano Príncipe de Wied-Neuwied. **Viagem ao Brasil nos anos de 1815 a 1817**. S. Paulo, R. Janeiro, Recife e P. Alegre: Companhia Editora Nacional, 1940. Vol. 1

MAYBURY-LEWIS, David. **A Sociedade Xavante**. Rio de Janeiro: Liv. Francisco Alves Editora AS, 1984.

_____. **Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil**. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

MELATTI, Dalvair Montagner. **Aspectos da Organização Social dos Kaingáng Paulistas**. São Paulo: 1976.

_____. **Ritos de Uma Tribo Timbira**. São Paulo: Ática, 1978. (Ensaio 53).

MENDONÇA, Simone Sussekind de. Kampa. In: Gonçalves, Marco Antônio (org.). **Acre, História e Etnologia**. Rio de Janeiro: DCS/IFCS/UFRJ, 1991, p. 77-112.

MÉTRAUX, Alfred. **La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani**. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928.

_____. **A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos Tupi-Guaranis**. 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional/EDUSP, 1979.

_____. The Kaingang. **Handbook of South American Indian**, 1. Washington, DC. Smithsonian Institution, 1946. P. 445-475.

MONTARDO. Deise Lucy Oliveira. **Práticas funerárias das populações pré-coloniais e suas evidências arqueológicas** (reflexões iniciais). Porto Alegre, 1995. 111 f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - PUC - RS

MONTARDO, D.L. e NOELLI, F.S. Sugestões para o estudo de enterramentos Guarani. In: Reunião Científica da Sociedade de Arqueologia Brasileira, VIII, 1996. *Anais...* 1(1), 1996. p. 491-502.

MONTOYA, Antônio de. **Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguay, Paraná, Uruguai e Tape.** Porto Alegre: Martins Livreiro Ed., 1985. 263p.

MÜLLER, Regina Polo. Muertos y seres sobrenaturales, separacion y convivencia: principios cosmológicos en la concepción asurini de la muerte. In: CIPOLETTI, M. S.; LANGDON, E.J. **La muerte y el mas alla en las culturas indígenas Latinoamericanas.** Quito, Ecuador: Ed. ABYA-YALA, 1992. p. 77-90. (Colección 500 Años 58).

MURPHY, Robert F. **Mundurucú Religion.** Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1958.0

MUSSOLINI, Gioconda. **Ensaio de Antropologia Indígena e Caiçara.** Edgard Carone (org.). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980. (Coleção Estudos brasileiros, v. 38).

MINDLIN, Betty. **Vozes da Origem: estórias sem escrita narrativas dos índios Suruí de Rondônia.** São Paulo: Ed. Ática/IAMÁ, 1996.

NIMUENDAJÚ, Curt. **The Serente.** Los Angeles: Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund, 1942.

_____. **As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapokuva-Guarani.** São Paulo: Hucitec-Edusp, 1987.

_____. Índios Machacarí. **Revista de Antropologia**, v. 6, n. 1, p. 53-61, jun. 1958.

_____. Os índios Parintintin do Rio Madeira (1924). IN: **Escritos Indigenistas: relatórios, monografias e cartas.** São Paulo: Ed. Loyola, 1982. p. 46-110.

_____. **Os Apinayé.**, Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. 1983. 146p.

_____. **Etnografia e Indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará.** Gonçalves, Marco Antonio (org.). Campinas: Unicamp, 1993. 160p. (Coleção repertório).

NOELLI, Francisco S. A ocupação humana na região sul do Brasil: arqueologia, debates e perspectivas (1872-2000). **Revista USP**, São Paulo, n. 44, p. 218-260, dez./jan./fev. 1999-2000.

NOGUEIRA, Ana Luiza E. L. Apurinã. In: Gonçalves, Marco Antônio (org.). **Acre, História e Etnologia.** Rio de Janeiro: DCS/IFCS/UFRJ, 1991, p. 113-144.

NOVAES, Sylvia Caiuby. Tranças, cabaças e couros no funeral Bororo – A propósito de um processo de constituição de identidade. In: Martins, José de Souza (org.). **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1983, p.303-313.

_____. O funeral e os processos de transformação e continuidade da sociedade Bororo. In: _____. **Mulheres, homens e heróis: dinâmica e permanência através do cotidiano da vida Bororo**. São Paulo: FFLCH/USP, 1986. 244p. (Antropologia 8)

OLIVEIRA, Adélia Engracia.. Os índios Juruna e sua cultura nos dias atuais. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, n. 35, maio 1968.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. **Guató: argonautas do pantanal**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. 179p. (Coleção Arqueologia; 2)

Paraiso, M. H. B. **Krenak**. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/povos/indigenas/krenak>> Acesso em 06 jun. 2001.

_____. **Maxacali**. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/povos/indigenas/maxacali>> Acesso em 06 jun. 2001.

PEREIRA, Nunes. **Os índios Maués**. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1954.

PINTO, Estevão. **Os indígenas do nordeste**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935. 257p. (Biblioteca Pedagógica Brasileira, Série V, Brasiliana, vol. XLIV).

_____. **Etnologia Brasileira** (Fulniô – os últimos Tapuias). São Paulo: Companhia Ed. Nacional.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. **A noção de transformação entre os Jê**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1996.

PREZIA, Benedito. Maxakali: mundo de espíritos e cantos. In: **Porantin**, maio, 1999.p. 10-13.

RATH, Carlos. Notícia etnológica sobre um povo que já habitou a costa do Brasil, bem como o seu interior, antes do Dilúvio Universal. **Revista do Instituto Histórico Geográfico Ethnográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, n. 34, p. 287-292, 1871. Tomo XXXIV.

RIBEIRO, Darcy. **Diários Índios**. Os Urubus-Kaapor. São: Companhia das Letras, 1996. 627p.

ROBRAHN-GONZÁLEZ, Erika Marion. Arqueologia em perspectiva: 150 anos de prática e reflexão no estudo de nosso passado. **Revista USP**, São Paulo, n. 44, p. 10-31, dez./jan./fev. 1999-2000.

RODRIGUES, Patrícia Mendonça. **O Povo do Meio**: Tempo, Cosmo, Gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal. Brasília, 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social).

Departamento de Antropologia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília.

_____. **Javaé**. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/povos_indigenas/javae> Acesso em 06 jun. 2001.

ROSA, Rogério. **A temporalidade Kaingang na espiritualidade do combate**. Porto Alegre, 1998. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

SAMAIN, Etienne. **De um caminho para outro: mitos e aspectos da realidade social dos índios Kamayurá (alto Xingu)**. Rio de Janeiro, 1980. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

SANTOS, Silvio Coelho dos. **Índios e brancos no sul do Brasil: A dramática experiência dos Xokleng**. Porto Alegre: Movimento; Brasília: Minc/Pró-Memória/INL, 1987.

SCHADEN, Egon. **Aculturação Indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos**. São Paulo: Livraria Pioneira Ed./USP, 1965. 315p.

_____. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: EPU/USP, 1974. 206p.

SCHMITZ, Pedro Inácio et all. Içara: um jazigo mortuário no litoral de Santa Catarina. **Pesquisas Antropologia**, São Leopoldo, N. 55, 1999. 164p.

_____. O Guarani: História e Pré-História. In: Tenório, M.C. (org.). **Pré-História da Terra Brasilis**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999, p. 285-292.

SCHMITZ, P.; VERARDI, I. Antropologia da morte. Praia de Laranjeiras: um estudo de caso. **Revista de Arqueologia**, 8 (1), 1994, p. 91-100.

SEEGER, Anthony. **Os índios e nós**. Estudos sobre sociedades tribais brasileiras. Rio de Janeiro: Editora Campus Ltda., 1980.

SILVA, Alcionilio B. A. da. **A civilização indígena do Uaupés: observações antropológicas etnográficas e sociológicas**. Roma: LAS, 1977.

SILVA, Ana Cristina B. Borges da. Kulina. In: Gonçalves, Marco Antônio (org.). **Acre, História e Etnologia**. Rio de Janeiro: DCS/IFCS/UFRJ, 1991, p. 145-176.

SILVA, Fabíola Andréa. O Diálogo entre Arqueologia e Antropologia: Definindo e Transpondo as Fronteiras Disciplinares. **ANPOCS 1999**. 17 f. mimeo.

STADEN, Hans. **Duas Viagens ao Brasil**. Belo Horizonte, Itatiaia, 1974 [1557].

TORAL, André Amaral de. **Cosmologia e sociedade Karajá**. Rio de Janeiro, 1992. 414 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

TORRES, Ana Catarina. Rituais Funerários Pré-Históricos – um estudo antropológico. In: **Revista Antropológicas**, Ano III, vol. 7, 1998 (Série Anais), p. 49-55.

UGGÉ, Enrique.. **Sateré-Maué**. Quito, Ecuador: Ed. ABYA-YALA, 1993 (Los Pueblos Índios en Sus Mitos, 3).

URIARTE, P. Manuel, S.J. **Diario de un misionero de Mainas**. Tomo I. Madrid: Ediciones Jura, 1952. 257p.

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

VIDAL, Lux. A morte entre os índios Kayapó. In: Martins, José de Souza (org.). **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1983. p. 315-322.

VIERTLER, Renate Brigitte. **A refeição das Almas: uma interpretação etnológica do funeral dos índios Bororo, Mato Grosso**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1991. 222p. (Ciências Sociais, 27).

_____. Implicações adaptativas do funeral ao processo de mudança social entre os Bororo de Mato Grosso. In: Martins, José de Souza (org.). **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1983, p. 291-302.

VILAÇA, Aparecida Maria Neiva. **Comendo como gente: formas do canibalismo Wari**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1992. 392p

_____. Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo. In: **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 41, n. 1, 1998, p. 9-65.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986. 700p.

_____. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 35, 1992. p.21-74.

VON DEN STEINEN, Karl. Entre os Aborígenes do Brasil Central. Separata de: **Revista do Arquivo**, São Paulo, n. XXXIVa LVIII, 1940.

WAGLEY, Charles. **Lágrimas de boas-vindas: os índios tapirapé do Brasil central**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1988. 299p.

WESOLOSKI, Verônica. Práticas funerárias pré-históricas do litoral de São Paulo. In: Tenório, Maria Cristina (org.). **Pré-História da Terra Brasilis**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999. p. 189-196.

Wiik, F. B. **Xokleng**. Disponível em: <[http://www.socioambiental.org/povos indigenas/xokleng](http://www.socioambiental.org/povos_indigenas/xokleng)> Acesso em 05 jun. 2001.

WÜST, Irmhild. A pesquisa arqueológica e etnoarqueológica na parte central do território Bororo. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 30/31/32, 1989, p.21-36.

_____. Contribuições arqueológicas etno-arqueológicas e etno-históricas para o estudo dos grupos tribais do Brasil Central: o caso Bororo. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, S. Paulo, USP-MAE, n. 2, 1992, p. 13-26.

Bibliografia Teórica Complementar

ALCINA FRANCH, José. Antropología y Arqueología. In: Jean Prat y Angel Martínez (ed.). **Ensayos de antropología cultural**. Barcelona: Editorial Ariel, S.A., 2000, p. 65-69.

AZZAN JR., Celso. **Antropologia e interpretação: explicação e compreensão nas antropologias de Lévi-Strauss e Geertz**. Campinas, SP: Ed. Da UNICAMP, 1993 (coleção repertórios).

BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. In: **Sociologia: Pierre Bourdieu**. Renato Ortiz (org.). São Paulo: Ática, 1983, p. 37-60.

BRAUDEL, F. Histoire et sciences sociales. La longue durée. **Ecrits sur l'histoire**. Paris: Flammarion, 1969, p. 41-83.

CALAVIA SAEZ, Oscar. **Fantasma falado: mitos e mortos no campo religioso brasileiro**. São Paulo: Ed. Unicamp, 1996. 216p.

_____. Antropofagias comparadas. **Omnes Urbes – Todas as Aldeias – Revista Virtual de Antropologia**, ano 2, n. 2. Disponível em: <http://www.cfh.UFSC.br/~aldeias/TEXTOS>. Acesso em: 10 fev. 2001.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Manuela. Introdução. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 30/31/32, p. 1-8, 1989.

DaMATTA, Roberto: **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. Ed. Paulinas, 1989.

FUENTE, Beatriz de la. El amor a la vida en las ofrendas a la muerte. In: **Arte Funerário**. Coloquio Internacional de Historia del Arte. Vol I. México: Universidad Nacional Autónoma de Mexico, 1987, p. 33-46.

GASPAR, Maria Dulce. Espaço, ritos funerários e identidade pré-histórica. **Revista de Arqueologia**, São Paulo, v.8, n.2, p. 221-237. 1994/95.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ. Antropología e História: una relación inestable. In: Jean Prat y Angel Martínez (ed.). **Ensayos de antropología cultural**. Barcelona: Editorial Ariel, S.A., 2000, p. 71-77.

HERTZ, Robert. Contribucion a un estudio sobre la representacion colectiva de la muerte. In: _____. **La muerte, la mano derecha**. México: Alianza Editorial Mexicana, 1990 [1907]. 102p.

KROEBER, A. L. **Antropologia General**. México: Fondo de Cultura Economica, 1945.

LABURTHE-TOLRA, Philippe, WARNIER, Jean Pierre. A humanidade no tempo. In: _____. **Etnologia – Antropologia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. p. 45-71.

LANGDON, Esther Jean. Mueren en realidad los shamanes? Narrativas de los Siona sobre shamanes muertos. In: CIPOLETTI, M. S.; LANGDON, E.J. **La muerte y el mas alla en las culturas indígenas Latinoamericanas**. Quito, Ecuador: Ed. ABYA-YALA, 1992. 222p. (Colección 500 Años 58).

LE-GOFF, Jacques. História. In: _____. **História e Memória**. Campinas, SP: Ed. da UNICAMP, 1996. p. 17-165.

_____. Escatologia. In: _____. **História e Memória**. Campinas, SP: Ed. da UNICAMP, 1996. p. 325-367.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: _____. **Antropologia Estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976. p. 328-366.

_____. A noção de estrutura em etnologia. In: _____. **Antropologia Estrutural I**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. p. 313-360.

LÉVI-STRAUSS, C.; ERIBON, D. **De perto e de longe**. Ed. Nova Fronteira, 1990. 235p.

MAUSS, Marcel. Efeito físico no indivíduo da idéia de morte sugerida pela coletividade. In: **Sociologia e Antropologia**. v. II, São Paulo: EPU, 1974. p. 185-326

MENEZES, Ulpiano T. Bezerra de. A cultura material no estudo das sociedades antigas. **Revista de História**, São Paulo, n. 115, p. 103-117, jul./dez. 1983.

_____. Paul Courbin, *Qu'est-ce l'Archeologie? Essai sur la nature da la recherche archéologique*. **Revista de História**. São Paulo, n. 114, p. 167-172, jan./jun. 1983. Resenha

MERLEAU-PONTY, M. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. In: Signos,

MÜNDEL, Mark. La Muerte y la Nada. In: **Sustentos, aflicciones y postrimerías de los Indios de América**. Madrid: Casa de América/Diálogos Ameríndios, 2000, p. 261-270.

NOELLI, Francisco S. As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 39, n. 2, p. 7-53. 1996.

PEIRANO, Mariza G. A Análise Antropológica de Rituais. **Série Antropologia**, Brasília, Departamento de Antropologia UnB, n. 270

PROUS, André. Arqueologia, Pré-História e História. In: TENÓRIO, Maria Cristina (org.). **Pré-História da Terra Brasilis**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999. p. 19-34.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. O método comparativo em Antropologia Social. In: Melatti, J.C. (org.). **Radcliffe-Brown, A.r. – Antropologia 3**. São Paulo: Ática, 1978 (1951), p. 43-58.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu do corpo**. São Paulo: Achiamé, 1980.

_____. **Tabu da morte**. São Paulo: Achiamé, 1983.

ROJAS ZOLEZZI, Martha. Segundas exequias en el mundo andino y la noción de alma. **Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales**. Pontificia Universidad Católica del Perú, Año XIII, n. 13, 1995.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.

_____. **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1979.

_____. Cosmologias do Capitalismo: O Setor Transpacífico do “Sistema Mundial”. **Revista Religião e Sociedade**, n. 1-2 v. 16, 1992, p.8-25.

TURNER, Victor. **O processo ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974. 248p.

_____. Social Dramas and Ritual Metaphors. In: _____. **Dramas, Fields and Metaphors**. New York: Cornell University Press. p. 23-59

VANGENNEP, Arnold. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, 1977.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Comentário ao artigo de Francisco Noelli. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 39, n. 2, 1996. p. 55 - 60.