

MATIAS BELIDO DOS SANTOS

**PRÁTICAS MORTUÁRIAS ENTRE OS POVOS
INDÍGENAS NO PANTANAL MATO-GROSSENSE:
Arqueologia, Etno-história e Etnologia**

MATIAS BELIDO DOS SANTOS

**PRÁTICAS MORTUÁRIAS ENTRE OS POVOS
INDÍGENAS NO PANTANAL MATO-GROSSENSE:**

Arqueologia, Etno-história e Etnologia

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados como requisito para obtenção do título de mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Eremites de Oliveira

Dourados – 2009

305.89808171 Santos, Matias Belido dos
S237p Práticas mortuárias entre os povos indígenas no
Pantanal Mato-Grossense: arqueologia, etno-história e
etnologia. / Matias Belido dos Santos. Dourados, MS :
UFGD, 2009.
131p.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Eremites de Oliveira
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade
Federal da Grande Dourados.

1. Costumes – Índios – Pantanal matogrossense. 2.
Práticas mortuárias – Sociedade indígenas. 2. Rituais –
Índios - Sulmatogrossense. 3. Sepultamentos – Índios.
I. Título.

MATIAS BELIDO DOS SANTOS

**PRÁTICAS MORTUÁRIAS ENTRE OS POVOS
INDÍGENAS NO PANTANAL MATO-GROSSENSE:
Arqueologia, Etno-história e Etnologia**

COMISSÃO JULGADORA

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE

Presidente e orientador _____

2º Examinador _____

3º Examinador _____

Dourados, _____ de _____ de _____.

DADOS CURRICULARES
MATIAS BELIDO DOS SANTOS

NASCIMENTO: 02/11/1981 – Dourados/MS

FILIAÇÃO Gonçalves Antônio dos Santos
 Angela Belido dos Santos

2001-2005 Curso Médio em Teologia
 Escola Teológica das Assembléias de Deus – EETAD

2003 – 2007 Curso de Graduação (Licenciatura Plena) em História
 Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD

2007-2009 Curso de Pós-Graduação em História, nível de Mestrado, na
 Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD

RESUMO

Esta dissertação objetiva analisar as práticas mortuárias das sociedades indígenas que ocuparam a região do Pantanal Mato-Grossense desde épocas pré-coloniais até o período imperial. A análise é feita a partir da bibliografia (arqueológica, etno-histórica e etnológica) disponível, em especial, de fontes secundárias: artigos, monografias e livros. O trabalho aborda questões gerais sobre as práticas mortuárias, tais como padrões e processos tecnológicos, atividade cerimonial, organização social, símbolos e significados. Para tanto, recorre-se a estudos sobre práticas mortuárias publicadas a partir de uma visão simbólica que podem ser conhecidos pela amplitude de informações relacionadas às práticas mortuárias intencionais. As práticas mortuárias intencionais são traduzidas pela quantidade dos bens que são depositados juntamente com o morto. Os critérios de análise foram os seguintes: 1) os tipos de deposição; 2) as características do tratamento dado ao corpo após a morte; 3) as condições em que era depositado o corpo do morto; 4) os significados atribuídos ao acompanhamento mobiliário mortuário; 5) a localização espacial e estratigráfica dos sepultamentos associado a outros materiais arqueológicos; 6) a orientação do morto no sepultamento, e; 7) a forma e dimensão dos sepultamentos. A realização do estudo possibilitou entender que as diferentes formas de sepultamentos e práticas mortuárias no Pantanal Mato-Grossense se evidenciam de forma complexa, intencional e variável conforme a etnicidade de cada grupo.

Palavras-chave: Práticas Mortuárias, Rituais, Sepultamentos, Índios no Pantanal.

ABSTRACT

This dissertation aims to analyze the mortuary practices of indigenous societies that occupied the region of the Pantanal, Mato Grosso since pre-colonial times until the imperial period. The analysis is made from the literature (archaeological, ethno-historical and ethnological) available, particularly of secondary sources: articles, monographs and books. The paper addresses questions about the mortuary practices, such as standards and technological processes, ceremonial activity, social organization, symbols and meanings. Thus, using published studies of mortuary practices from a symbolic vision that can be known by the breadth of information related to mortuary practices intentional. The intentional mortuary practices are translated by the amount of assets that are deposited with the dead. The criteria for analysis were: 1) the types of deposition, 2) the characteristics of the treatment given to the body after death, 3) the conditions under which it was deposited the body of the dead, 4) the meanings assigned to monitor mortuary furniture; 5) the spatial and stratigraphic location of the burial with other archaeological materials, 6) the orientation of the dead in burial, and, 7) the form and size of burial. The completion of the study has to understand that different forms of burial and mortuary practices in the Pantanal, Mato Grosso show is so complex and variable as the intentional and ethnicity of each group.

Keywords: Mortuary practices, Rituals, Burial, Indians in the Pantanal.

*Ao professor Jorge Eremites de Oliveira
pelo incentivo a pesquisa arqueológica.*

*À minha mãe Angela Belido por realizar o
dever de uma grande educadora, apesar de
todas as adversidades.*

AGRADECIMENTOS

Como segue habitualmente nas dissertações, gostaria de agradecer à ajuda daquelas pessoas e instituições que contribuíram para a realização deste trabalho:

Primeiramente, agradeço a Deus, por me conceder vida e saúde para concluir este trabalho. A Ele vai meu primeiro e maior agradecimento.

Ao Prof. Jorge Eremites de Oliveira, amigo e orientador, que, por meio de seus sábios conselhos e compromisso, sempre correto e ético na pesquisa, contribuiu em muito para o que hoje se materializa nesta dissertação.

Ao Prof. Sérgio Serafim Monteiro da Silva que, entre outras pessoas, colaborou significativamente no início deste trabalho ao indicar uma vasta bibliografia sobre o assunto.

Ao Prof. Pedro Ignácio Schmitz, pela concessão de acesso à biblioteca do Instituto Anchietano de Pesquisas em São Leopoldo (RS), e indicação de trabalhos na área da Arqueologia e Etno-história com grande presteza e estímulo.

Ao Prof. Rodrigo Luis Simas de Aguiar, da UFGD, e à Prof^a. Beatriz dos Santos Landa, da UEMS, pelas importantes correções e sugestões dadas no exame de qualificação, as quais me fizeram pensar e (re) pensar, por muitas vezes, sobre o tema.

À profa. Juliane Ferreira Vieira, pela revisão gramatical deste trabalho, e pela gentil ajuda dispensada nesse período.

A todos os funcionários do Museu de Arqueologia Etnologia – MAE, da Universidade de São Paulo – USP, especialmente ao funcionário Hélio de Oliveira e a Eliana Rotolo – diretora do Museu, por me disponibilizar acesso à biblioteca da Instituição.

A todos os funcionários do Museu Etnográfico Andres Barbero em Assunção no Paraguai, por toda a disposição em me receber em suas dependências e me oferecer todos os recursos de pesquisa disponível.

À FUNDECT/CAPES, por me conceder uma bolsa de estudo durante 24 meses, o que me possibilitou dedicação exclusiva à realização deste trabalho.

À UFGD, com todos seus funcionários, seja da Biblioteca, do Centro de Documentação, ou seu corpo docente, principalmente aos professores: Cláudio Vasconcelos, Eudes Fernando Leite, Paulo Roberto Cimó, Osvaldo Zorzato, Graciela Chamorro, João Carlos de Souza, pelo ensino e apoio.

À Igreja Assembléia de Deus – Ministério do Belém, na pessoa de seu presidente Pr. Jeovah Alves da Silva, pelo apoio, compreensão e orientações durante minha trajetória acadêmica e eclesial.

A todos os meus amigos de graduação que compartilharam parte de minha carreira acadêmica, especialmente aos amigos mais próximos; Alexandro Marcos, Aroldo Kohari, Carlos Barros Gonçalves, Cristhian de Jesus Lélis, Eduardo Cordeiro da Silveira, Helly Fernando, Ruddi Sávio, e todos daquele período.

Aos colegas de turma do Mestrado do ano de 2006, especialmente ao amigo Thiago Leandro Cavalcante, por me proporcionar estímulo nos estudos, e a todos da turma de 2007, os quais foram participantes deste processo, quais sejam; Ademar Alves Silva, Aline Castilho Crespe, Ana Maria Melo e Souza, Bruno Torquato Silva Ferreira, Carlos Barros Gonçalves (amigo de todos os momentos), Carlos Rodrigues Pacheco, Célia Maria Flores Santos, Fernanda Lorandi Lorenzetti, Jean Paulo Pereira de Menezes, Marcus Túlio Borowski Lavarda, Mercolis Alexandre Ernandes, Priscila Viudes, Saulo Alvaro de Mello. Alguns foram mais chegados, como o amigo Carlos Barros e Jean Menezes, mas agradeço a todos.

Aos amigos pessoais mais próximos por me apoiarem mesmo em momentos de angústias, me recebendo em suas casas por várias vezes: Marcelo, Gilson, Ubirajara, Danieli, Edino, Priscila, dentre tantos outros que de forma direta e indireta contribuíram para o meu sucesso.

À minha família: meu pai Gonçalves Antonio dos Santos, minha mãe Angela Belido dos Santos e meus irmãos Maurílio, Mateus, Marcílio e Mileni, que sempre em suas maneiras de se relacionarem um com o outro, incentivaram-me e apoiaram-me no que era preciso.

Finalmente – e aqui as palavras não exprimem o suficiente –, agradeço à minha filha, Deborah Belido Torales, pela inspiração e à minha esposa, Milca Torales Silva, a quem dedico um apreço especial por ser uma mulher virtuosa e companheira em todos os momentos.

“Aqueles que se propõe a escrever história, a isso nem sempre são levados pelo mesmo motivo: muitas vezes as têm bem diversas. Alguns o fazem pelo desejo de mostrar a própria eloquência e conquistar fama. Outros, para homenagear aqueles cujos feitos narram, e não há esforços que não façam a fim de serem agradáveis. Outros, ainda fazem-no porque tendo tomado parte nos acontecimentos que descrevem, querem que todos saibam disso. E há os que, por fim, fazem-no por não poderem tolerar que coisas dignas de serem conhecidas fiquem sepultadas no silêncio”.

Flavius Josephus – Historiador Judeu

SUMÁRIO

Resumo.....	06
Abstract.....	07
Agradecimentos.....	09
Sumário.....	12
Lista de Figuras.....	13
Lista de Tabelas.....	15
Lista de abreviaturas.....	16
Introdução.....	17

PARTE I

1	ARQUEOLOGIA DAS PRÁTICAS MORTUÁRIAS NA REGIÃO DO PANTANAL MATO-GROSSENSE.....	28
	1.1 Características gerais da região.....	27
	1.2 Aspectos climáticos.....	33
	1.3 O início da ocupação indígena.....	35
	1.4 Pesquisas arqueológicas.....	38
	1.5 Tradição <i>Tupiguarani</i>	42
	1.6 Tradição <i>Descalvado</i>	48
	1.7 Tradição <i>Pantanal</i>	52
	1.7.1 Sepultamentos dos sitios MS-CP-16 e MS-CP-32.....	60

PARTE II

2	ETNO-HISTÓRIA E ETNOLOGIA DAS PRÁTICAS FUNERÁRIAS NA REGIÃO DO PANTANAL MATO-GROSSENSE.....	73
	2.1 A diversidade cultural no Pantanal Mato-Grossense.....	75
	2.2 Práticas fúnebres entre os Payaguá.....	80
	2.3 Práticas fúnebres entre os Guató.....	87
	2.3 Práticas fúnebres entre os Guaicuru.....	90
	2.4 Práticas fúnebres entre os Bororo.....	97
3	CONCLUSÃO.....	108
4	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	111
5	ANEXOS.....	131

LISTA DE FIGURAS

Figura 1:	Mapa de área não ou pouco inundáveis do Pantanal.....	30
Figura 2:	Mapa das sub-regiões ou pantanais.....	31
Figura 3:	Mapa com destaque a região do Pantanal Mato-Grossense.....	32
Figura 4:	Vista aérea do Complexo do Urucum.....	37
Figura 5:	Município de Corumbá e Ladário, e o sítio MS-CP-22.....	38
Figura 6:	Mapa da área do <i>Projeto Corumbá</i>	39
Figura 7:	Vista da ilha do Jacadigo.....	40
Figura 8:	Vista da ilha do Jacadigo.....	41
Figura 9:	Vista do maciço do Urucum: morraria próxima a Corumbá.....	42
Figura 10:	Urnas funerárias Tupi-Guarani.....	47
Figura 11:	Vasilha cerâmica usada como tampa de urna.....	51
Figura 12:	Vasilha depois de retirada a tampa.....	51
Figura 13:	Urnas funerárias com destaque para parte superior das vasilhas.....	51
Figura 14:	Urnas funerárias com destaque para a associação e proximidade dos sepultamentos.....	52
Figura 15:	Sepultamentos secundários do sítio MS-CP-16 / níveis 6, 7 e 8 do corte 1/1993.....	63
Figura 16:	Sepultamento encontrado no sítio MS-CP-16/Corte 1/1993.....	64
Figura 17:	Sepultamento encontrado no sítio MS-CP-16/Corte 1/1993.....	64
Figura 18:	Sepultamentos primários e secundários do prolongamento do corte I- 1993/MS-CP-16.....	65
Figura 19:	Sepultamento encontrado no sítio MS-CP-32.....	66
Figura 20:	Fotos dos sepultamentos encontrados no sítio MS-CP-32.....	67
Figura 21:	Sepultamento encontrado no sítio MS-CP-32/ margens do Rio Verde - Pantanal Mato-Grossense.....	68
Figura 22:	Sepultamento encontrado no sítio MS-CP-32/ margens do Rio Verde - Pantanal Mato-Grossense.....	68
Figura 23:	Fragmentos de ossos humanos do sítio MS-CP-32.....	69
Figura 24:	Sepultamentos do sítio MS-CP-32 [modificado].....	70
Figura 25:	Mapa etno-histórico com destaque aos grupos indígenas do Pantanal.....	78

Figura 26: Mapa com localização dos grupos indígenas da região do Chaco durante os primeiros contatos europeus.....	79
Figura 27: Vasilhas cerâmicas utilizadas para cobrir os crâneos dos mortos.....	83
Figura 28: Aspecto do Pantanal que rodeia a Ilha Ínsua, terra Indígena Guató....	89
Figura 29: Índia Kadiwéu com pintura no rosto.....	96
Figura 30: Ritual que envolvia a prática da queima dos pertences do morto.....	98
Figura 31: Modelo de uma aldeia bororo.....	103
Figura 32: Crânio do morto recém desenterrado sendo adornado com urucum e penas de aves. Aldeia Córrego Grande, MT.....	104
Figura 33: Enfeites de penas no crânio e os ossos antes de sepultá-los.....	106

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Alguns grupos indígenas, mais conhecidos e identificados no Pantanal Mato-Grossense a partir do século XVI.....	80
---	----

LISTA DE ABREVIACÕES

CEUD - Antigo Câmpus da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, em Dourados, MS.

CNPq - Conselho Nacional dos Pesquisadores.

DCH - Departamento de Ciências Humanas.

ETNOAB - Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-história.

IAP - Instituto Anchietao de Pesquisas.

LAEE - Laboratório de Arqueologia, Etno-história e Etnologia.

MAE - Museu de Arqueologia e Etnologia.

PIBIC - Programa Institucional de Bolsistas de Iniciao Cientifica.

UEMS - Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul.

UFMS - Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

UFGD - Universidade Federal da Grande Dourados.

UNISINOS- Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

USP - Universidade de São Paulo.

INTRODUÇÃO

O objetivo principal desta dissertação é analisar as práticas mortuárias das sociedades indígenas que ocuparam a região do Pantanal Mato-Grossense desde épocas pré-coloniais até o período imperial. A análise é feita a partir da bibliografia (arqueológica, etno-histórica e etnológica) disponível, em especial, de fontes secundárias, como artigos, monografias e livros. A partir disso, consideram-se duas questões centrais: 1) de uma continuidade das práticas mortuárias marcada por significados que se perpetuam durante várias gerações, 2) de uma diversidade de práticas mortuárias marcada por padrões e processos tecnológicos, como ainda por atividades cerimoniais, organização social, símbolos e significados.

Os critérios de análise das práticas mortuárias entre os povos indígenas do Pantanal Mato-Grossense foram os seguintes: 1) os tipos de deposição; 2) as características do tratamento dado ao corpo após a morte; 3) as condições em que era depositado o corpo do morto; 4) os significados atribuídos ao acompanhamento mobiliário mortuário; 5) a localização espacial e estratigráfica dos sepultamentos associado a outros materiais arqueológicos; 6) a orientação do morto no sepultamento, e; 7) a forma e a dimensão dos sepultamentos. Em primeira análise, pode-se dizer que as práticas mortuárias entre as sociedades indígenas do Pantanal Mato-Grossense se evidenciam de forma complexa, intencional e variável, conforme a etnicidade de cada grupo.

O presente trabalho é o resultado final de um processo iniciado no ano de 2003, quando ingressei no curso de História no CEUD, antigo campus da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), em Dourados, MS. Ainda é possível lembrar com bastante entusiasmo das aulas assistidas nas disciplinas: *Introdução à Pesquisa Histórica* – ministrada pelo Prof. Dr. Paulo Roberto Cimó Queiroz; *Antropologia* – ministrada pelo Prof. Dr. Osvaldo Zorzato; *Arqueologia e Etnologia* – ministradas pelo Prof. Dr. Jorge Eremites de Oliveira. Estas foram as primeiras disciplinas com as quais mantive contato e me despertaram interesse pela pesquisa.

Na época, a possibilidade de um aluno de graduação participar de uma pesquisa era muito pequena, havia apenas duas ou três vagas em nível de Iniciação Científica. Obtive esta oportunidade em 2004, quando iniciei meu primeiro projeto intitulado “Análise da Cerâmica do Sítio Arqueológico Encontrado no KM 29 do Gasoduto

Bolívia-Brasil, em Corumbá (MS)”, desenvolvido entre 2004 e 2006. A pesquisa foi apoiada pelo Programa Institucional de Bolsistas de Iniciação Científica (PIBIC), Conselho Nacional dos Pesquisadores (CNPq) e UFMS, sob a orientação do Prof. Dr. Jorge Eremites de Oliveira, de quem comecei a receber grande estímulo em minha carreira de acadêmico.

A análise do material cerâmico realizou-se no Laboratório de Arqueologia, Etno-história e Etnologia (LAEE), do Departamento de Ciências Humanas (DCH), do antigo campus da UFMS, atual Etnolab – Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-história, da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). O estudo possibilitou um maior conhecimento sobre a cerâmica etnográfica conhecida para grupos linguisticamente guaikuru, como é o caso da cerâmica kadiwéu.

A referida atividade me proporcionou aprendizado em analisar cerâmica e ler importantes estudos em Arqueologia, tais como os de Betty Meggers, “Como interpretar a linguagem da cerâmica” (1970); Vere Gordon Childe, “A Evolução Cultural do Homem” (1981); Ian Hodder, “Interpretación en arqueología: corrientes actuales” (1994); Bruce Trigger, “Ethnohistory: problems and prospects” (1982), Pedro Paulo Funari, “Arqueologia” (2003), e tantos outros.

Nessa época, meu orientador passou a me indicar também outras leituras como: Alfred Métraux, “Handbook of South American Indians” (1963); Bronislaw Malinowski, “Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia (1984); Franz Boas, “Antropologia Cultural” ([1920]2004); Claude Lévi-Strauss, “Antropologia Estrutural” (1991), Fredrick Barth, “Grupos Étnicos e suas Fronteiras” (1998), e Roberto Cardoso de Oliveira, “O Trabalho do Antropólogo” (2000).

Em 2004 e 2005, participei de outras pesquisas coordenadas pelo meu orientador, dentre as quais merece destaque o projeto “Arqueologia e Etnoistória das Sociedades Indígenas no Pantanal de Porto Murtinho”, realizado no município de Porto Murtinho (MS), no período de julho de 2004. A pesquisa consistiu em realizar um levantamento de sítios arqueológicos na planície de inundação do Pantanal e escavar parte da área do sítio *Caymam I*, implantado sobre um dique fluvial sob as coordenadas “UTM 403504E e 7606265N”. O sítio correspondente a um antigo assentamento indígena, lugar que também serviu para antigos sepultamentos humanos. Os resultados dessa pesquisa foram publicados no livro “Arqueologia das Sociedades Indígenas no Pantanal” por Jorge Eremites de Oliveira, em 2004.

A partir dessa experiência decidi iniciar o pré-projeto intitulado “Variações Interétnicas nas Formas de Sepultamentos Indígenas na Região do Pantanal: práticas mortuárias e cultura material”. Entre 2006 e 2007, o referido projeto se constituiu em um trabalho mais delimitado, integrante da linha de pesquisa “História Indígena” do Programa de Pós-Graduação em História, da UFGD. Daí em diante, o estudo passou por várias alterações à medida que foi sendo estruturado, até que se materializasse, definitivamente, na dissertação ora apresentada.

A realização do trabalho justifica-se pelas seguintes razões: (1) pela relevância do tema para a compreensão das sociedades indígenas pré-coloniais e coloniais que ocuparam a região do Pantanal Mato-Grossense; (2) pela contribuição do estudo sobre as práticas mortuárias para a compreensão de significados imprescindíveis para o efeito de comparações gerais com outros materiais arqueológicos encontrados no Pantanal Mato-Grossense; (3) porque o estudo das práticas mortuárias é uma questão relevante para a compreensão das dimensões sociais e simbólicas das sociedades indígenas em contexto da dinâmica cultural. A justificativa sugere perceber a cultura de uma forma constante, reinventada e dinâmica.

Segundo Herbert Baldus (1937), o termo *cultura* denota um “sentido harmônico total do sentir, pensar, querer, poder, agir e reagir de uma unidade social, expressão que nasce de uma combinação de fatores hereditários, físicos e psíquicos com fatores coletivos morais, e que, unida ao elemento civilizador”, se tornam necessárias à luta material e espiritual pela vida (BALDUS, 1937, p. 1).

Para Clifford Geertz (1989), *cultura* representa um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em “um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens se comunicam, se perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida”, ou seja, resulta em cultura material (GEERTZ, 1989, p. 660).

De acordo com Ian Hodder (1994), a cultura material é um reflexo indireto da sociedade humana, isto é, são as ideias, as crenças e os significados dos que se interpõem entre as pessoas e as coisas que adquirem formas e significados. Nas palavras de Hodder, a cultura material não existe por si só, alguém a produz, e a produz para algo. Assim, a cultura material é uma importante fonte de interpretação dos dados mortuários nos sepultamentos – do comportamento humano (HODDER, 1994, p. 20).

Cabe explicar que o conceito de *sepultamento*, utilizado para se referir às sociedades pré-coloniais e coloniais, não tem o mesmo significado do termo

sepultamento que se entende na sociedade não-indígena atual, ou mesmo entre povos indígenas vivos. O termo refere-se à *deposição* do corpo do falecido que, em muitos casos, pode representar aspectos de sua vida. *Deposição* é utilizado para as várias formas de tratamento adotadas pelas sociedades antigas para o destino final do corpo, conforme sugeriu Sérgio Francisco Serafim Monteiro da Silva (2006), em “Terminologias e Classificações Usadas para Descrever Sepultamentos Humanos: exemplos e sugestões”.

Segundo Cidália Duarte (2008), o termo sepultamento se difere em sentido dos termos *túmulo*, *sepultura* ou *enterramento*, que se referem, unicamente, a uma forma de tratamento, isto é, à inumação. As deposições podem ser divididas em duas categorias: primária e secundária, definida por Jean-Pierre Bayard da seguinte maneira:

A sepultura em dois tempos abrange de fato ritos numerosos e variados, praticados por civilizações muito diferentes. O corpo pode ser exposto provisoriamente e, em certos casos, retalhado. Os ossos tendo perdido suas carnes, são exumados e lavados. Submetidos a novos funerais, são colocados em nova sepultura ou em ossário, ou conservados como relíquia. Rito complexo, que cinde toda a relação do defunto com a vida terrestre, porque é necessário que a carne deixe os ossos para libertar a alma (BAYARD, 1996, p. 71).

Assim, entendemos que o primeiro tempo “se refere ao local em que os restos humanos foram depositados logo após a morte do indivíduo (quer seja inumação, cremação, deposição de superfície ou outra)”. As deposições primárias podem ser coletivas, quando em uma sepultura são depositados vários indivíduos, exigindo, neste caso, um contexto mais complexo de análise. O segundo tempo não depende, exclusivamente, de um único local onde os restos foram depositados inicialmente. Neste caso, “os restos humanos são colocados em locais distintos daqueles em que foram depositados após a morte” (DUARTE, 2008, p. 266).

Contudo, há de se considerar que a ideia de morte não traz em si uma ligação com o local (Cemitério) no que concerne às várias circunstâncias e variantes de significados envolvidos no momento cerimonial em que ocorrem as práticas.

Segundo Marily Simões Ribeiro (2007), as práticas se constituem de fundamental relevância “uma vez que só são apreensíveis arqueologicamente os vestígios das práticas que foram utilizadas e a partir das quais buscamos interpretar e compreender as crenças e ritos do momento em que foram realizadas” (RIBEIRO, 2007, p.19).

É necessário, pois, analisar o que escreveu Marily Ribeiro (2007) sobre isto em, “Arqueologia das Práticas Mortuárias: uma abordagem historiográfica”:

Não é possível dizer que a Arqueologia estude a morte, como um fenômeno físico e humano, tampouco que seu objeto se concentre na *causa mortis* ou circunstâncias em que ela ocorre, ainda que estas se variem a serem consideradas. Muito mais que a morte, a Arqueologia estuda os remanescentes das práticas que envolvem a morte, o funeral, os restos materiais dos atos que foram praticados no destino escolhido para o corpo, os vestígios das opções da sociedade e da família do morto para sua memória, a simbologia que deu lógica as práticas mortuárias (RIBEIRO, 2007, p. 19).

Com base nesse entendimento, buscou-se reconstruir as práticas mortuárias tendo em vista a cultura material, de modo que questões básicas relacionadas à morte deixem de ser identificadas e consideradas. Diante disso, o termo “práticas” significa “tornar mais claro para o estudioso que são estas o objeto de estudo imediato, sendo inacessíveis os pensamentos e vontades que não se manifestaram concretamente em atos, não, pelo menos, do ponto de vista dos vestígios da cultura material”. Em sentido mais amplo para o conjunto de ideias relativos ao funeral e a morte, pode-se considerar o termo “práticas funerárias” (RIBEIRO, 2007, p.19).

Maria Cleonice de Souza Vergne (2005) em, “Cemitérios do Justino: estudo sobre ritualidade funerária em Xingó, Sergipe” afirma que o estudo das práticas mortuárias “tem recebido a atenção de vários pesquisadores, sobretudo, ao apresentar métodos plausíveis de decodificação e interpretação dos rituais funerários envolvidos”, que, por sua vez, vêm “viabilizando a compreensão dos sistemas sociais dos grupos pré-históricos, tendo em vista que a morte e seus perceptos são construções sociais” (VERGNE, 2005, p. 65).

De acordo com Vergne (2005), a interpretação das práticas mortuárias integra-se num quadro de conhecimento que possibilita obter valiosas informações sobre as relações sociais das populações humanas. Assim,

[...] utilizando-se de todas as variáveis possíveis de observação arqueológica, somos capazes de indicar características importantes da organização social e da dinâmica dos sistemas culturais de um grupo, haja vista que a quantidade e complexidade dos procedimentos executados pelos membros do grupo social para execução de um funeral refletem pontos decisivos para a compreensão das relações entre estes membros: cooperação, reciprocidade, distinção social e política, divisão sexual etc (VERGNE, 2005, p.67).

A partir dessa afirmação, faz-se necessário analisar as características do sistema sócio-cultural de um determinado grupo a partir de um número significativo de atos simbólicos, nos quais se incluem as variáveis analíticas, a saber: o tratamento do corpo, o tempo e a energia gastos pelo grupo para a preparação do cadáver; o tipo de sepultamento (primário ou secundário) – se houve cremação, mutilação ou mumificação; o tipo de cova, sua forma, orientação e localização; o mobiliário funerário, os objetos depositados no sepultamento, o tipo de cultura material; o número de indivíduos por sepultamento; a orientação do corpo no interior da instalação (sepultura); a localização do sepultamento em relação à comunidade e à adjacência (SAXE, 1970; BINFORD, 1971; BROWN, 1971; SCHROEDER, 2001; VERGNE, 2005).

Muitas das observâncias destacadas acima estão vinculadas às variáveis propostas, de que o corpo pode receber tratamentos em um lugar que indique seu destino final – cremação – ou pode ser “enterrado” até que a carne venha apodrecer para que os ossos sejam exumados para um segundo sepultamento (MONTEIRO DA SILVA, 2006).

Sobre as diferentes concepções do destino da alma, a mais comum, talvez, seja a ideia de libertar o espírito do morto através do fogo que é “símbolo inseparável e purificador” para vários grupos indígenas (GOLDSTEIN, 1981; BAYARD, 1996, p. 11).

As variações dos tratamentos dado ao morto são analisadas numa perspectiva voltada aos procedimentos realizados com o morto, tal como o tratamento do corpo e a forma como são sepultados, conforme seus ritos fúnebres. Os ritos fúnebres são “[...] muitos e variados, e evoluem, não só com os costumes regionais, mas também com a idade, o sexo, e a posição social do defunto” (BAYARD, 1996, p. 43). As práticas de ritos de morte servem, nesse contexto, para trazer à luz diversos símbolos culturais de uma sociedade (FULTON, 1965; THOMAS, 1989).

Nesta perspectiva de análise, o conceito do termo “símbolo” é utilizado para definir aspectos não percebidos na cultura material para a compreensão dos sepultamentos, tal como explica Bayard:

O symbolon consiste, a princípio, na correlação entre elementos sem valor isoladamente; mas sua união (ou ajustamento recíproco) permite a dois aliados conhecer-se como tais; fala-se então de princípio só simbolismo ou de ligação mútua entre pessoas que se reconhecem empenhadas uma com a outra em um ato, em aliança divina ou humana, convenção, em uma lei de fidelidade. Mas o símbolo transborda do quadro da tábua antiga; é coisa visível que remete a um significado ausente, a um ato a pôr, a uma entidade abstrata e não

apresentável; serve para evocar o não perceptível, o indizível, o não sensível em todos os seus aspectos (BAYARD, 1996, p.17).

Conforme Bayard (1996), a “correlação entre elementos sem valor isoladamente” adquire a ideia dos significados simbólicos. Neste sentido, a utilização dos objetos físicos pode ser imediata, mas pode transpassar para significados duradouros também. Evidentemente, que o significado, que o autor se refere, é organizado por regras e códigos que parecem ser muito diferentes de uma cultura para a outra. Além disso, não parece ser determinados por assuntos econômicos, biológicos e físicos (HODDER, 1994).

No que diz respeito ao termo *símbolo*, este não se refere somente a aspectos comportamentais; mas se correlaciona, também, com diferentes etnicidades, pois formam um conjunto de características podendo ser comuns a um grupo e ao mesmo tempo se diferenciar de outro, que, por sua vez, pode interferir na importância social empregada nas práticas mortuárias. Essas características resultam em um tratamento mais complexo do cadáver, realizado em fases distintas e sucessivas, após a morte.

Apesar de estas características serem empregadas num sentido geral para as sociedades, no caso específico das populações indígenas, elas ocorrem não somente no que diz respeito ao preparo do cadáver ou à preservação do contato direto dele com a terra, mas também na proteção contra maus espíritos, ou de um possível retorno ao mundo dos vivos; ou mesmo na facilitação da longa viagem do além (BOMAM, 1908; KARSTEN, 1923; MÉTRAUX, 1947; BULLOCK, 1955; CÉSAR, 1972; VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

Saliente-se, no entanto, que muitas das informações descritas, neste trabalho, não foram transpostas diretamente para o Pantanal Mato-Grossense. Alguns estudos são utilizados para se pensar possibilidades de interpretação das práticas mortuárias ao relacioná-las aos restos mortuários das populações pré-históricas em geral.

Neste sentido, os dados no âmbito regional são considerados a partir de um contexto de diferenças observadas desde os aspectos paleoambientais, conforme registrou Gordon Forbes Rakita (2001), em “Social Complexity, Religious Organization, and Mortuary Ritual in the Casas Grandes Region of Chihuahua, Mexico”:

The process of human population aggregation, the movement of peoples into more densely inhabited or clustered communities, has occurred in a variety of places and time throughout the history of humanity. This trend is quite visible among the peoples of the American Southwest prior to the arrival of Europeans. While

relatively large scale aggregations, like the proto-historic Pueblos of the northern Rio Grande or the eleventh century Chaco an system probably represent the great extreme of this process, aggregations at smaller scales took place in numerous other regions and times. In some cases these communities lasted only a few generations, others persisted for centuries (RAKITA, 2001, p. 1).

Ao longo da história da humanidade, este processo ocorreu em uma variedade de locais e de tempo. Em alguns casos, durou apenas algumas gerações, mas em outros persistiram ao longo de séculos. Assim a análise de restos humanos pode “integrar-se num quadro de conhecimento paleoambiental, através da descoberta de padrões de paleonutrição, indicadores de eficácia adaptativa e/ou econômica das sociedades passadas” (RAKITA, 2001; DUARTE, 2008, p. 263).

Tal observação é importante para fomentar discussões de caráter geral a respeito das mudanças climáticas e da influência dessas mudanças nas diferenciações das práticas mortuárias e de tratamento social dado aos mortos, ao longo da cronologia histórica.

Nesse sentido, os cuidados com o ambiente podem expressar a intenção dos organizadores do funeral nas formas de sepultamentos e também definir aspectos de tratamentos dados aos mortos. Isto porque o cadáver pode ter sido exposto ao ar, à ação de animais carnívoros; enterrados na terra; imersos em água, deixados em fossos, correntezas, ou em um lago; ou incinerado.

Segundo Bayard (1996), o elemento fogo adquire mais de um significado. Após a incineração, as cinzas podem ter diferentes fins: serem enterradas, derramadas no mar, ou espalhadas ao vento.

Cabe ressaltar ainda que a utilização destas informações é apropriada para evidenciar mais diferenças na importância social do defunto do que as semelhanças, o que parece também ser mais adequado quando comparados à Etnografia para que sejam analisados e observados os aspectos sociais presentes nos sepultamentos.

Por essa razão, consideram-se, neste estudo, possibilidades de abordagem que priorizam descrições de diferenças culturais em sítios arqueológicos para serem focalizados na forma de dimensões sociais e diferenciação de *status* do morto.

Nessa perspectiva de análise, o uso dos dados etnográficos pode revelar importantes informações e sugestões sobre a organização social do indivíduo antes de sua morte, além de apresentar possibilidades de reações variadas em práticas heterogêneas quando comparadas com o material arqueológico (UCKO, 1969).

Segundo Sissel Schroeder (2001), as informações etnográficas levam o arqueólogo a perceber maiores relações entre mortos e vivos, o que pode alterar e incorporar elementos práticos vivenciados pela sociedade nos sepultamentos. Porém, esse entendimento de diferenciação mortuária não é algo novo, vêm se desenvolvendo, há pelo menos quatro décadas, razão pela qual se optou por analisar os dados etnográficos.

A maioria dessas informações encontra-se grafada em língua inglesa e são obras específicas, no conjunto das quais tiveram reconhecimento a partir do simpósio “The Social Dimensions of Mortuary Practices” organizado por James Brown, publicado em 1971, na primeira das séries, “Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices”. Após a publicação desta série, os arqueólogos começaram a se interessar mais pelos assuntos relacionados à análise e à interpretação de dados arqueológicos a respeito das práticas mortuárias e aspectos sociais em práticas de rituais (BROWN, 1971; MONTARDO, 1995; SCHROEDER, 2001; RAKITA & BUIKSTRA, 2001; LANERI, 2007).

Assim, buscou-se, neste estudo, explorar aspectos sociais para expandir o foco de análise em métodos da Arqueologia, Etno-história e Etnologia. A aproximação entre uma e outra fonte serve não somente para indicar o tamanho e composição do grupo, mas também para reconhecer e responder a obrigações sociais dos observadores no momento das práticas mortuárias.

Faz-se necessário entender ainda que para a realização do trabalho foi utilizada como base de inspiração o estudo de John O' Shea, especificamente, o trabalho “Mortuary Variability: An Archaeological Investigation” (1984) que vem ao encontro de nossos anseios no sentido de mostrar a variedade das práticas mortuárias.

Para uma compreensão dos aspectos gerais dos rituais e comportamentos sociais em sociedades indígenas do período colonial, buscou-se interpretar o ritual funerário de forma transitória entre a relação dos vivos e mortos, sustentando a ideia de um ritual de passagem que se iniciava com a morte (HERTZ, 1990; GENNEP, 1977).

A escolha dos aportes teórico-metodológicos teve como critério autores que publicaram trabalhos sobre as práticas mortuárias, sejam eles ou não estudos a partir de experiências na região do Pantanal, dentre os quais podem ser mencionados os seguintes: Fulton (1965), Bendann (1969) Ucko (1969), Saxe (1970), Binford (1971), Cesar (1972); Tainter (1975), Hodder (1982), O' Shea (1984), Thomas (1989), Reis

(1991), Montardo (1995), Bayard (1996), Schmitz et al., (1998), Schroeder (2001), Silva (2005), Vergne (2005), Ribeiro (2007), Laneri (2007), Duarte (2008).

Os referidos aportes se constituem num importante referencial, quando transpostos para o âmbito regional do Pantanal Mato-Grossense. Além disso, foram de grande relevância as contribuições de antropólogos, arqueólogos e/ou etno-historiadores como Alfred Métraux (1963), Robert M. Carmack (1979), Bruce G. Trigger (1982), John Manuel Monteiro (1992), Manuela Carneiro da Cunha (1992), Ana Lúcia Herberts (1998), José Luis dos Santos Peixoto & Pedro Ignácio Schmitz (1998), Magna Lima Magalhães (1999) José Luis dos Santos Peixoto (2002), Jorge Eremites de Oliveira (2008).

A discussão teórica desses autores foi realizada como propôs o arqueólogo José Joaquim J. Proenza Brochado (1984), a partir da interdisciplinaridade, com a possibilidade de estabelecer uma relação entre o período pré-colonial e colonial, em processo de continuidade cultural.

A estrutura do trabalho compreende duas partes. Em ambas são analisadas obras reeditadas e traduzidas do inglês para o português ou do francês para o inglês, como objeto de investigação. Além disso, consideram-se também nas duas partes do trabalho, figuras ilustrativas, que são inseridas no corpo do texto para uma melhor compreensão e interpretação das fontes textuais.

Na primeira parte do trabalho, procurou-se inserir aspectos geográficos e de temporalidade. São examinados trabalhos realizados por arqueólogos, principalmente, com a sistematização dos resultados das pesquisas realizadas durante o *Projeto Corumbá*. A partir disso, busca-se a interpretação dos dados registrados, caracterizando significados mediante critérios estabelecidos desde o início da ocupação humana na região. Além disso, infere-se temas como o culto aos antepassados, as cerimônias, os rituais e os transportes dos restos mortais trazidos de outros assentamentos. As deposições de objetos mortuários são relacionadas ainda aos sepultamentos secundários em um processo mais prolongado.

Na segunda parte, são analisadas as práticas mortuárias das populações indígenas do Pantanal Mato-Grossense, a partir do período colonial até o período imperial. A análise centra-se na literatura etnológica e etno-histórica com vistas a relacionar as práticas mortuárias aos rituais fúnebres. Além de identificar e interpretar as condições em que foram depositados os objetos junto com o morto nos sepultamentos, busca-se compreender os vários significados dos sepultamentos. Assim,

optou-se por analisar as fontes etno-históricas e etnológicas a fim de se compreender os diversos modelos e formas de sepultamentos realizados entre os seguintes grupos: Payaguá, Guató, Guaicuru e Bororo. Além disso, foi observada uma possível relação entre diferentes práticas mortuárias, associada a rituais que, por sua vez, encontram amparo na observação da intencionalidade e complexidade cerimonial de cada grupo.

Espera-se, com este trabalho, contribuir para a compreensão das práticas mortuárias entre os povos indígenas pré-coloniais e coloniais na região do Pantanal Mato-Grossense.

I

ARQUEOLOGIA DAS PRÁTICAS MORTUÁRIAS NA REGIÃO DO PANTANAL MATO-GROSSENSE

1.1 Características gerais da região

O Pantanal está localizado na região central da América do Sul, na bacia do Alto Paraguai, extremo oeste do Brasil (ADÂMOLI, 2009). Ao leste, é delimitado pelo Planalto Brasileiro, ao norte, pela Chapada Mato-Grossense, e a oeste, por uma cadeia de morros e terras altas. As partes mais altas, circundadas por morrarias, são formadas por campos de altitude e se constituem em vegetação de cerrado. A parte mais baixa constitui-se de área de inundação formada por vegetações herbáceas, arbustivas e arbóreas (BEZERRA, 1999). A localização do Pantanal Mato-Grossense é de particular relevância por apresentar um elo que liga várias regiões, identificando-se com a bacia do Alto Paraguai (RIOS VIVOS, 2009).

A região possui um dos mais belos, extensos e diversos conjuntos de terras úmidas do mundo. Caracteriza-se pelas suas dinâmicas e peculiaridades ecológicas deste meio ambiente, resultados da interação de fatores bióticos e abióticos, regionais das terras elevadas ao seu entorno (AB'SABER, 1988). Pode-se dizer que as formas de relevo identificadas na região são quatro macro-unidades: Serra, Planalto, Depressão e Planície Aluvial e que o regime de precipitações é de duas estações: chuva, de outubro a abril, e seca, de maio a novembro (BEZERRA, 1999).

O Pantanal Mato-Grossense compreende a uma área de aproximadamente 140.000 km² (GODOI FILHO, 1986). Essa área pode ser dividida em dez sub-regiões denominadas de pantanais: Cáceres, no noroeste; Poconé, no norte; Barão de Melgaço, no nordeste; Paraguai, no oeste; Paiaguás ou Taquari, no centro; Nhecolândia, também no centro; Abobral, no centro-sul; Aquidauana, no leste; Miranda, no sudeste; Nabileque, no sul, conforme se pode verificar no mapa (Figura 2) apresentado por Jorge Adámoli (2009).

Posto que a região seja diversificada, agora cabe esclarecer sobre o conceito do termo Pantanal Mato-Grossense utilizado neste estudo para se referir à região que muitas sociedades indígenas habitaram desde épocas pré-coloniais.

Faz-se necessário esclarecer desde o início que não se escolheu o termo *Pantanal* para se referir à região de estudo porque se entende que o termo é utilizado para denominar uma região mais abrangente, como parte da Bolívia, Paraguai e Brasil. De todo modo, o Pantanal deve ser entendido a partir de seus aspectos ambientais e socioculturais “com vistas a ser decodificado a partir de uma verdadeira regionalização, pressuposto crucial para a compreensão do povoamento indígena pré-histórico e colonial daquela porção central da América do Sul” (EREMITES DE OLIVEIRA, 2002, p. 37).

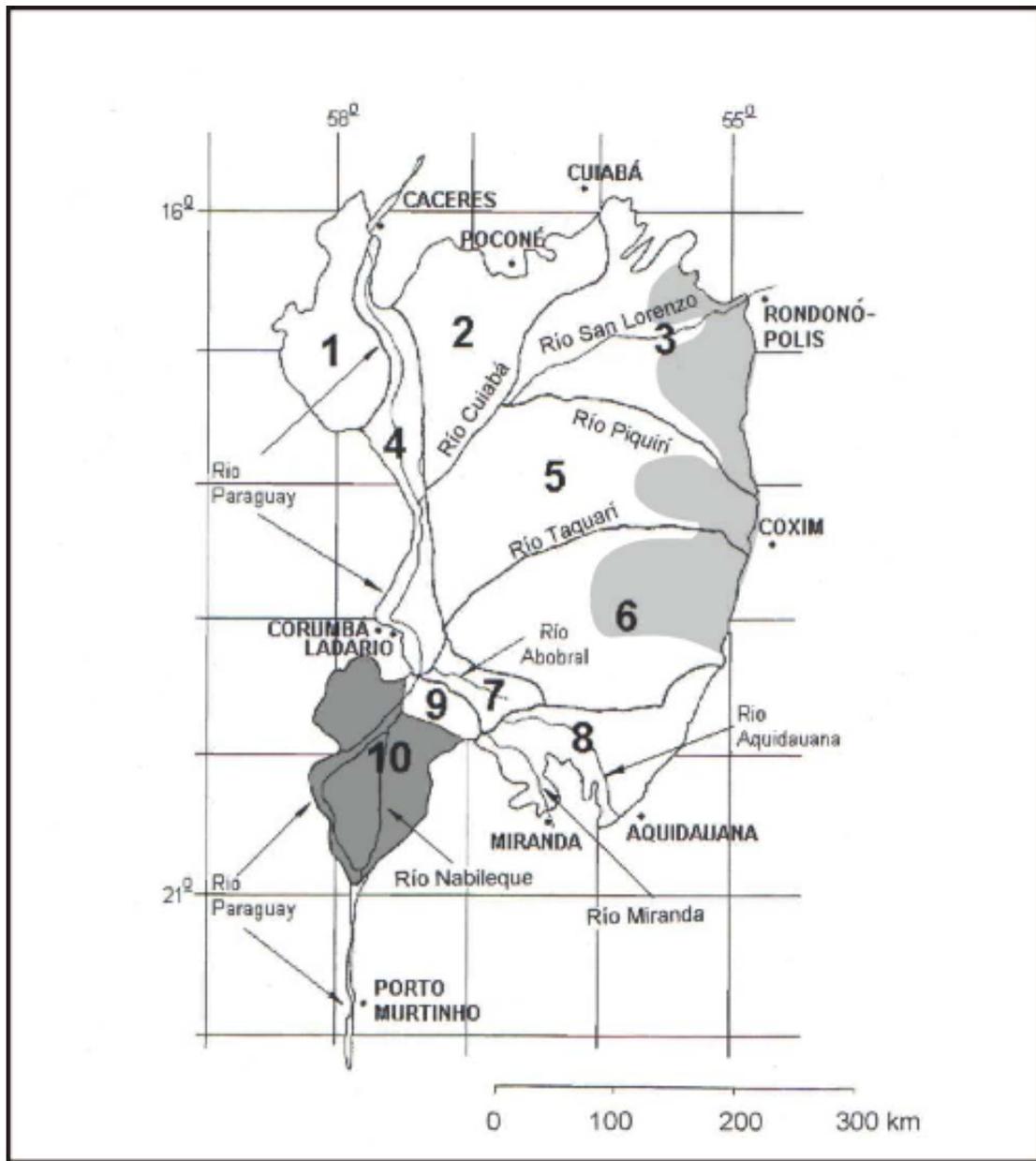
A respeito do termo Pantanal, vale ressaltar que, atualmente, entende-se como postulou Eremites de Oliveira (2002, p. 37) “não se pode pensar em Pantanal unicamente a partir de um recorte político-territorial recente, como se desde sempre a região estivesse compreendida por um único estado brasileiro ou limitada ao território nacional”.

Sabe-se, porém, que o Pantanal ficou conhecido na literatura etnográfica por muito tempo como Chaco, mar de Xarayes, ou lugar de grandes lagoas e mares, denominado, assim, desde o século XVII, por viajantes e cronistas (COSTA, 1999). Isto porque estes termos foram utilizados pelos índios que ocuparam a região (BERTELLI, 1984).

Sobre a palavra *Chaco* é derivada da língua *quechua* que significa “grande território” e representa uma grande planície no centro do Sul do Continente americano que vai desde o estado do Mato Grosso até o Pampa argentino (MÉTRAUX, 1963).

Assim, a proposta não é considerar toda a região do Pantanal, isto é, a região que compreende parte da Bolívia, Paraguai e Brasil, e sim o Pantanal que abrange somente a parte do território brasileiro. Com base no mapa (Figura 3), pode-se compreender melhor a proposta ao verificar a região do Pantanal e em destaque o Pantanal Mato-Grossense.

A ideia é criar uma história *continua*, ligando, assim, épocas pré-históricas a épocas históricas mais recentes, considerando as formas de sepultamentos e deposições de objetos mortuários para fornecer significados dentro de uma região relacionada a seus aspectos ambientais e culturais.



- Áreas não ou pouco inundáveis do Pantanal
- Áreas Chaquenha do Pantanal

Figura 1: Mapa de área não ou pouco inundáveis do Pantanal

Fonte: Adámoli (2009)

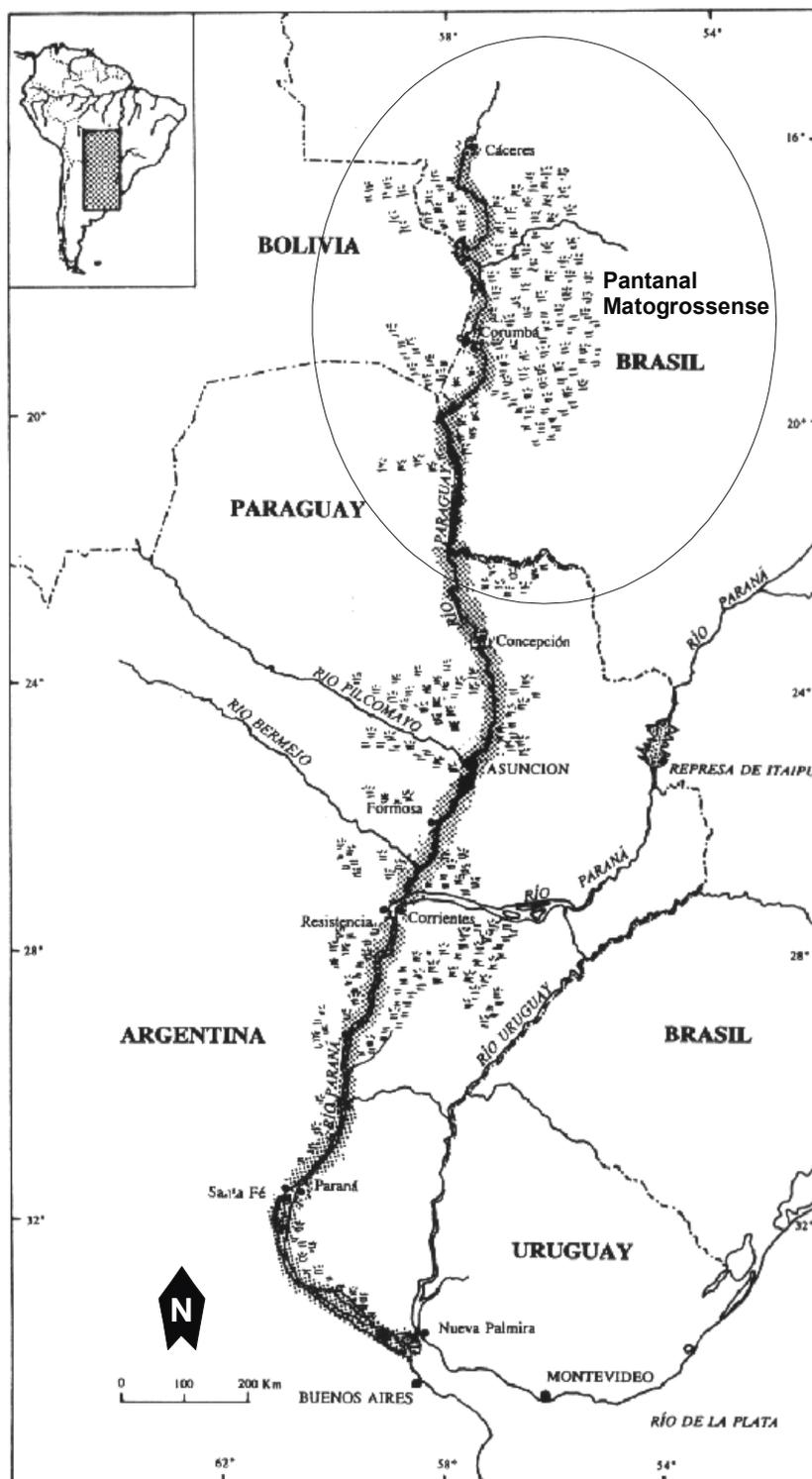


Figura 3: Mapa com destaque a região do Pantanal Mato-Grossense
 Fonte: Bucher et al., (1994) *apud* Eremites de Oliveira (2002) [modificado]

1.2 Aspectos climáticos

Ao analisar o primeiro mapa, apresentado acima (Figura 1), pode-se considerar que havia uma vasta área da região que não era inundável. Mas nem sempre foi assim. Antes da ocupação humana e do domínio do homem sobre o meio ambiente da região do Pantanal Mato-Grossense, existiram diferentes aspectos climáticos que provocaram dramáticas e violentas mudanças causadas pelas grandes glaciações. Neste período,

[...] ocorreu uma extinção em massa de diversos grupos, principalmente na América do Sul. Extinções em outros continentes foram mais limitadas, talvez com exceção da Austrália. Aparentemente, na África não ocorreram grandes extinções em massa nesse período. Entretanto estas extinções não têm uma explicação universal. As extinções foram súbitas ou graduais? Pequenos animais e plantas tornaram-se extintos ao mesmo tempo? As extinções foram causadas por mudanças climáticas e/ou geológicas ou foi a intensiva atuação de humanos primitivos que resultou na extinção destes animais? (CARVALHO, 2009, p. 3).

A hipótese de extinção, à qual se refere o autor, provavelmente foi causada por populações humanas, em decorrência das mudanças climáticas ocorridas nesse tempo. Com efeito, essas mudanças podem ser observadas, neste estudo, a partir do Quaternário, período que pode ser dividido em duas épocas: o Pleistoceno e o Holoceno, épocas de profundas mudanças na distribuição de plantas e animais. A compreensão dos aspectos climáticos desse período se torna importante para explicar as condições de vida na região durante o fim do Pleistoceno associado ao clima seco acentuado e o início do Holoceno ao clima semi-árido relacionado com o calor atenuado (CANTO, 2009).

Os leques aluviais se formaram entre 23 e 13.000 anos AP¹, associados às planícies regionalmente denominadas de *pantanaís* (FORATTINI, 2008[1980]). O conceito de leque aluvial é utilizado para designar sistemas deposicionais em forma de leque aberto ou de segmento, caracterizados por canais fluviais distributários de grande mobilidade lateral, que formam planícies ou vales largos, onde rios, provenientes de relevos altos adjacentes, se espraiam, adquirindo padrão radial, como propôs Mario Luis

¹A sigla AP significa anos “Antes do Presente”, no qual o presente é, por convenção, o ano de 1950. Em inglês, essa sigla é BP “Before Present” (Eremites de Oliveira, 2002).

Assine (2003), em sua tese de Livre Docência, intitulada “Sedimentação na Bacia do Pantanal Mato-Grossense, Centro Oeste do Brasil”.

Após a formação dos domínios naturais no Pleistoceno e Holoceno, as condições climáticas se configuraram na região entre 18 e 12.000 anos AP, provocando grandes variações climáticas (AB’SABER, 1988). Nesse período, o clima da terra experimentou um rápido processo de aquecimento, o que fez o nível do mar subir de maneira rápida até 70 metros de profundidade, que, após um breve período de estabilidade, voltou a se retrair em um novo estágio glacial conhecido como *Younger Dryas*, cujo ápice ocorreu desde 13.000, aproximadamente, até 11.000 anos atrás, quando um novo processo de aquecimento ocorreu (ASSINE, 2003).

Entre 11 e 9.000 anos AP, todo o Hemisfério Sul passou por mudanças até quando os ecossistemas aquáticos, subaquáticos e terrestres se configuraram há, aproximadamente 6.000 anos AP, em sua composição vegetativa e recursos naturais. Assim, após as mudanças climáticas, que provocaram um aumento dos níveis médios dos mares e uma diminuição efetiva das precipitações em alguns compartimentos de relevo, ocorreram as formações das lagoas e margem dos rios, favorecendo significativamente para o crescimento da floresta e para o manejo e cultivo de novas espécies de plantas (FORATTINI, 2008[1980]).

Neste último período, a situação climática se tornou muito semelhante à atual. A fauna e a flora se modificaram totalmente, trazendo extinção de animais e plantas. As modificações de subsistência, que já existiam anteriormente em certas regiões, como a coleta, a caça generalizada, a caça especializada, somaram-se a novas formas, a saber, exploração especializada de moluscos e outros recursos marinhos e coleta vegetal. A pressão demográfica provocou a escassez de recursos naturais que, por sua vez, favoreceu o desenvolvimento tecnológico e este fez com que se desenvolvesse a domesticação de alimentos. No entanto, muitas das várias modalidades de subsistência continuam. O antigo modo de vida, baseado na caça e na coleta generalizada, manteve-se em regiões de bosque (MEGGERS, 1972).

Assim, surge a organização econômica das sociedades em consequência das sociedades segmentadas, ou subdivididas em unidades sociais, cuja grande integração é os grupos multifamiliares, aldeias, linhagens, que exploram uma área em comum e formam unidades residenciais, compreendendo famílias nucleares. Neste caso, as relações de parentesco têm um caráter multifuncional, isto é, funcionam, ao mesmo tempo, como relações econômicas políticas e ideológicas.

Daí a importância de se compreender as práticas mortuárias desses grupos, haja vista que o culto aos antepassados, os rituais e as formas de sepultamentos representam o modo de vida dessas sociedades.

1.3 O início da ocupação indígena

Os vestígios materiais preservados, como artefatos, contas de colar, ossos, fragmentos humanos, restos de habitação e alimentação humana, apontam para uma ocupação indígena muito antiga na região do Pantanal Mato-Grossense. Conforme os pesquisadores do *Projeto Corumbá* (maior projeto de pesquisas arqueológicas e etno-históricas já realizadas na região), o Pantanal já estava ocupado por grupos de caçadores coletores desde há pelo menos 8.300 AP (SCHMITZ et al., 1998).

As informações arqueológicas têm por base importantes vestígios materiais encontrados na região, o que sugere a existência de diferentes culturas na região. Pode-se dizer que houve uma ocupação sistemática em grande parte do Pantanal, o que tem possibilitado diferentes interpretações sobre a cultura material encontrada na região. A partir disso, tem sido possível identificar e estudar muitos tipos de sepultamentos encontrados em sítios arqueológicos na região.

A discussão da elaboração dos contornos e ecossistemas da região, relacionada acima, serve para entender o processo de intensificação da ocupação indígena na região do Pantanal Mato-Grossense após o fenômeno conhecido como *Óptimum Climaticum*, ocorrido por volta de 6.000 anos AP (AB' SABER, 1988). Porém, os indícios de ocupação humana desaparecem após três mil anos, o que pode representar uma interrupção de ocupação.

Acentua-se que a ideia de permanência de populações humanas entre um período de mais de 3 mil anos parece ser de difícil aceitação. O mais provável é que outras populações tenham migrado para a região durante essa época. Este, talvez, seja um tema a ser explorado em estudos futuros para explicar com mais clareza se houve ou não essa permanência humana na região entre 8 e 5.000 anos AP. A probabilidade dessa continuidade é remota, haja vista a interferência climática no ambiente.

A estas evidências devem se agregar a possibilidade de existir nesse período uma variabilidade de organismos vivos, flora, fauna, fungos macroscópicos e microorganismos, abrangendo a diversidade de genes e de populações de uma espécie, a diversidade de espécies, a diversidade de interações entre espécies e a diversidade de

ecossistemas, presente em todo o espaço da região que pode ser um resultado das áreas de refúgio de animais e assentamentos de grupos humanos pré-coloniais, isto é, a biodiversidade.

Inserir as populações indígenas nessa biodiversidade seria considerar que estas sociedades desenvolveram diferentes modos de se relacionar com este meio. A tecnologia cerâmica é uma prova concreta desse desenvolvimento. Estas sociedades podem ser compreendidas a partir de suas famílias linguísticas. Algumas dessas famílias linguísticas foram intencionalmente escolhidas para analisar suas práticas mortuárias, dentre as quais, a dos Bororo, que se dividiam em: coroados, que dominavam o rio São Lorenzo; os cabaçais ceramistas e cultivadores, que dominavam os rios Cabaçal e Jauru, e os da campanha, que habitavam as margens do rio Paraguai (BERTELLI, 1984, p. 21); como também a dos Guaicuru, que se dividiam em vários grupos que habitaram a região que abrangia o rio Paraguai a partir de Assunção (MÉTRAUX, 1963); a dos Aruak, que aparece também na literatura etnográfica e etno-histórica para se referir aos Guarani, conhecidos como Xarai, agricultores que ocuparam grandes assentamentos na região do Pantanal em épocas pré-coloniais.

Além destas, podem ser relacionadas ainda a família linguística dos Mbayá em referência aos Payaguá, canoeiros, pescadores, coletores e caçadores, aos Tupiguarani, que apresentam uma ampla distribuição geográfica pelo continente, e aos Guató, pertencentes ao tronco linguístico Macro-Jê.

Vale ressaltar que a análise das práticas mortuárias entre as sociedades indígenas no Pantanal Mato-Grossense se acentua na segunda parte deste trabalho. No entanto, alguns sítios arqueológicos, ao indicar sepultamentos, se relacionam, às vezes, por exemplo, quando se entende que uma família linguística se divide em vários grupos que podem ter práticas diferentes, mas, em outras vezes, aparecem nos relatos com um nome genérico a partir da sua família linguística.

Algumas dessas famílias linguísticas foram descritas por Alfred Métraux (1963), ao indicar sítios arqueológicos quando realizou uma extensa revisão da Etnografia e Arqueologia do Chaco. Os sítios indicados estão, especificamente, no lugar denominado de Puerto 14 de Mayo, e em outros pontos, ao longo da parte superior do Paraguai. Com relação a estes sítios, várias urnas funerárias teriam sido encontradas, assim como bem explicou Jorge Eremites de Oliveira (2002).

A respeito das cerâmicas, estas podem ser utilizadas como urnas funerárias, mas podem ter outras finalidades. A prática de deposição de retos mortais no seu

interior quase sempre é acompanhada de rituais. É provável também que muitas práticas mortuárias não sejam conhecidas. Quando Alfred Métraux (1963) faz referência a um cemitério perto do Porto Guarani, leste do Chaco, confirma que essa região teria sido, no passado, habitada por grupos Guarani, com influência de povos andinos, porém, não se encontra nenhuma informação sobre as formas de sepultamentos. Mas, em outras referências aparecem citações de sepultamentos e práticas mortuárias diversas desse grupo, principalmente, em urnas, analisadas mais adiante (CESAR, 1972).

As Figuras 4 e 5, em imagem de satélite, evidenciam alguns sítios arqueológicos identificados na região do Pantanal Mato-Grossense, de povos da família linguística dos Tupi-guarani, bem como os dois principais municípios pesquisados durante o *Projeto Corumbá*: Ladário e Corumbá.



Figura 4: Vista aérea do Complexo do Urucum

Fonte: Acervo do Instituto Anchieta de Pesquisas- IAP (2009)



Figura 5: Município de Corumbá e Ladário, e o sitio MS-CP-22
Fonte: Acervo do Instituto Anchietao de Pesquisas- IAP (2009)

1.4 Pesquisas arqueológicas

Pesquisas arqueológicas na região do Pantanal vêm sendo desenvolvidas desde o limiar do século XX, a saber: inicialmente, com Max Schmidt (1905, 1914, 1942) e outros etnólogos como Branislava J. Susnik (1959) e, sobretudo, a partir da década de 1990, com pesquisas sistemáticas realizadas por pesquisadores vinculados ao *Projeto Corumbá*, conforme já relacionado por Eremites de Oliveira (2002), e Matias Belido dos Santos (2006; 2007).

Ao longo do século XX, e nesses primeiros anos do século XXI, um *corpus* de pesquisa sobre os grupos indígenas que ocuparam ou estão a ocupar a região do Pantanal foi publicada. Todos esses estudos estão arrolados e analisados em recente trabalho “Arqueologia Pantaneira: história e historiografia (1875-2000)”, elaborado por Jorge Eremites de Oliveira (2008).

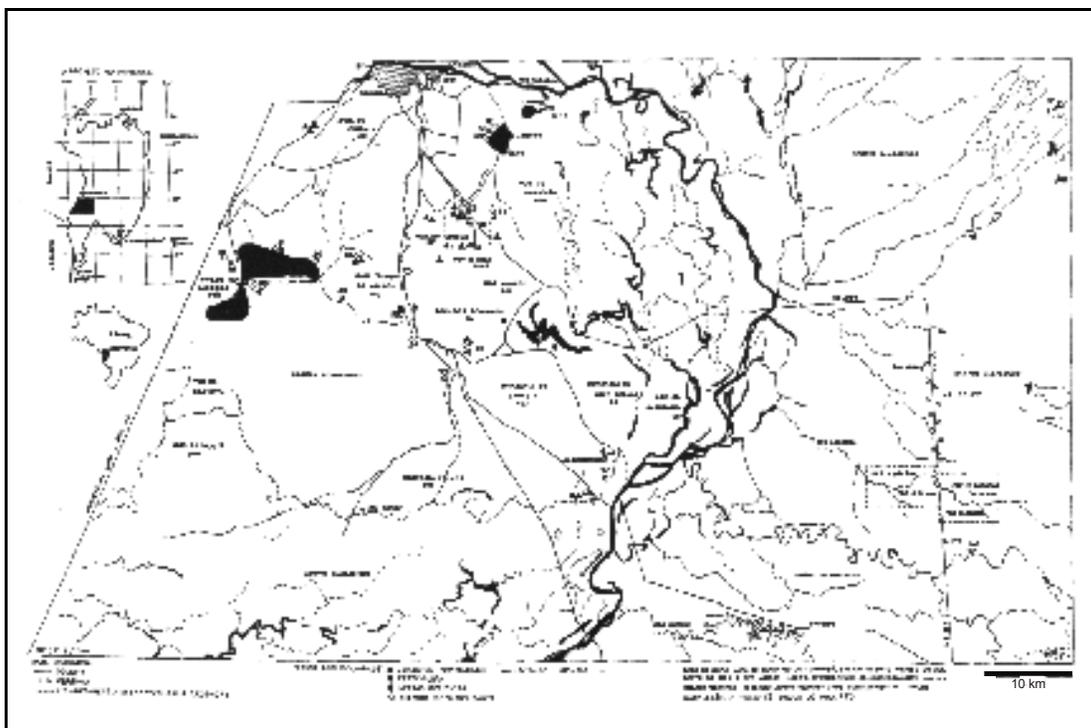


Figura 6: Mapa da área do *Projeto Corumbá*

Fonte: Sberghen (1998) *apud* Eremites de Oliveira (2002)

O *Projeto Corumbá* foi mantido através de um convênio entre o Instituto Anchieta de Pesquisas (IAP), a Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), e a Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Os trabalhos estiveram sob a coordenação do Prof. Dr. Pedro Ignácio Schmitz, realizados entre 1990 e 1997 e, posteriormente, retomado até 2001 (SCHMITZ, 2002; PEIXOTO & BEZERRA, 2004; EREMITES DE OLIVEIRA, 2008).

A realização deste projeto contou com a participação de vários pesquisadores, conforme sistematizado por Eremites de Oliveira (1995) e Pedro Ignácio Schmitz et al., (2000). Segundo consta nestes trabalhos, a equipe do Projeto Corumbá era composta pelos seguintes pesquisadores: Pedro Ignácio Schmitz, arqueólogo (1990, 1992-1997); Maria Angélica de Oliveira Bezerra, ecóloga (1990-1994); Sérgio W. Izquierdo, geógrafo (1990, 1994 e 1995); José Luis S. Peixoto, arqueólogo (1990-1996); Jorge Eremites de Oliveira, arqueólogo (1990-1995); Jairo Henrique Rogge, geólogo-arqueólogo (1992-1997); Marcus Vinicius Beber, arqueólogo (1992-1997); Rodrigo Lavina, arqueólogo (1990-1994); André Osório Rosa, biólogo (1994-1997); Ellen Veroneze, bióloga-arqueóloga (1990-1991); Marco Aurélio Nadal De Masi, geólogo-

arqueólogo (1990); Julian Mauhs, botânico (1997); Geraldo Alves Damasceno Junior, botânico (1992); Paulo Marcos Esselin, historiador (1991), dentre outros.

Alguns destes pesquisadores desenvolveram trabalhos específicos relacionados ao projeto. Dentre os quais, estão alguns relacionados conforme o assunto; Projeto Corumbá; Schmitz et al., (1997, 1997b, 1998, 2000, 2002), aterros; Eremites de Oliveira (1995), Eremites de Oliveira & Peixoto (1993), cerâmica dos aterros; Rogge & Schmitz (1992, 1994/ 1995), Castro (1998), fauna nos sítios; Rosa (1997), Sbeggen (1998), sítios da tradição Tupiguarani; Peixoto (1995a, 1995b), lajedos com petroglifos; Girelli (1994, 1995a, 1995b, 1998), e Hackbart (1997). As pesquisas foram realizadas nas áreas alagadas do Pantanal denominadas de “terras baixas” e nos planaltos residuais, nas “terras altas”.

Durante os trabalhos de campo, realizados no Pantanal pelos pesquisadores do *Projeto Corumbá*, foi possível identificar 204 sítios arqueológicos, dentre os quais 170 estão nas áreas alagadas e representam aterros que, no passado, teriam sido habitados por populações indígenas, caçadores e pescadores (SCHMITZ et al., 2002). A partir disso, se consideram as pesquisas realizadas para se entender as práticas mortuárias dos grupos indígenas pré-coloniais.

Desse modo, é importante registrar que este estudo tem sido direcionado para algumas referências mais importantes que caracterizem as formas dos sepultamentos indígenas mais antigos, identificadas na região do Pantanal. No entanto, percebe-se que a presença de sepultamentos na região tem sido pouco explorada pelos pesquisadores. Contudo, isso pode ser explicado pela acidez do solo, que aliado a fatores climáticos, pode ter feito desaparecer antigos cemitérios humanos daquela região. Além disso, o objetivo principal da Arqueologia do Pantanal parece não ter sido interpretar os sepultamentos encontrados na região.

Cabe destacar que muitos sítios arqueológicos identificados no Pantanal são do tipo aterros. Os aterros são elevações antrópicas, formados por acúmulo de material siltico-arenoso e orgânico, associado, quase sempre, a conchas de gastrópodes aquáticos e à material arqueológico, como fragmentos de vasilhas cerâmicas (GIRELLI, 1994). Os sítios do tipo aterro “apresentam aspecto de capão-de-mato e cordilheira, o que não significa dizer que todos os capões-de-mato e cordilheiras que ocorrem na região sejam aterros, ou vice-versa”, e que todos os sítios estejam situados em tais aterros. Esses aterros podem também ocorrer “em áreas de topografia bastante plana, como o Pantanal do Abobral, e também em áreas próximas às morrarias, como é o caso da Lagoa do

Jacadigo” (EREMITES DE OLIVEIRA, 1995, p.58). As figuras 7 e 8 revela uma paisagem propícia à produção de cerâmica e agricultura.



Figura 7: Vista da ilha do Jacadigo

Fonte: Acervo do Instituto Anchietano de Pesquisas- IAP (2009)



Figura 8: Vista da ilha do Jacadigo

Fonte: Acervo do Instituto Anchietano de Pesquisas- IAP (2009)

1.5. Tradição *Tupiguarani*

A ocupação pré-colonial das sociedades indígenas, portadoras da tradição² ceramista *Tupiguarani*, foi estudada e sistematizada por José Luis dos Santos Peixoto (1995), especificamente, no que se refere às localizadas na borda oeste do Pantanal Sul-Matogrossense, no complexo de morraria maciço do Urucum. A vista do Maciço do Urucum (Figura 9).

De acordo com Peixoto (1995, p. 11), “a presença de portadores desta tradição, no Pantanal Sul-Matogrossense, é de extrema importância para o entendimento da ocupação de grupos pré-históricos na América do Sul”. Para esta afirmação, Peixoto se utilizou de dados arqueológicos e de uma abordagem ecológica. Além disso, “se estabeleceu a filiação cultural, o padrão de assentamento, o domínio territorial e o período de ocupação do grupo ceramista *Tupiguarani* no Pantanal Sul-Matogrossense” (PEIXOTO, 1995, p. 11).

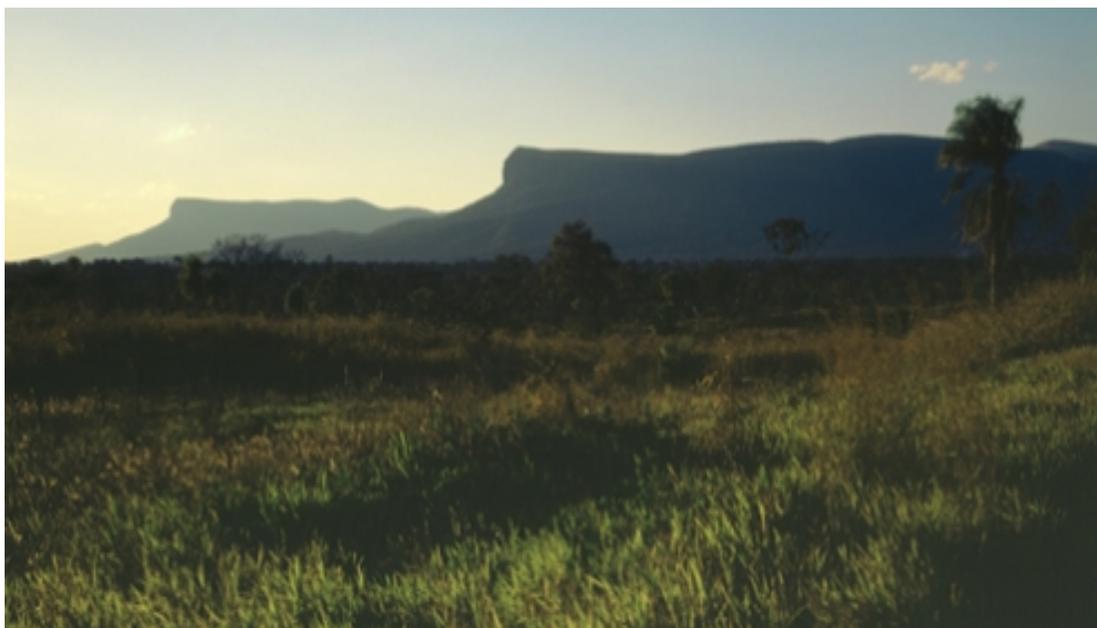


Figura 9: Vista do maciço do Urucum, morraria próxima a Corumbá

Fonte: [Foto de Haroldo Palo Jr., maio de 2008] (2009)

²Em Arqueologia, *Tradição* pode ser compreendida como um conjunto de materiais com características semelhantes, reunindo em geral diversas fases, dentro de um espaço físico e temporal.

A respeito da presença da tradição *Tupiguarani*³ na região do Pantanal Sul-Matogrossense e sua denominação linguística, Peixoto (1995) esclarece que alguns pesquisadores discordam da denominação, dentre eles cita autores bastante conhecidos na literatura arqueológica como: Brochado (1984), Prous (1992) e Noeli (1993). Autores como Scatamacchia (1990) reconhecem ainda mais abrangência deste termo destacando as muitas línguas agregadas a esta tradição. Em artigo para a revista *Ciência Hoje*, André Prous (2005) registrou que no final dos anos 60:

[...] os pesquisadores do Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (Pronapa), dirigido pelos arqueólogos norte-americanos Betty Meggers e Clifford Evans (1920-1981), encontraram numerosos sítios onde apareciam restos de cerâmica decorada, alguns com traços vermelhos ou pretos pintados sobre fundo branco. Tais manifestações foram reunidas sob o nome ‘Tradição Tupiguarani’ – Tupiguarani em uma só palavra, indicando tratar-se de um conceito arqueológico que não corresponde obrigatoriamente aos povos falantes das línguas tupi-guarani (com hífen), embora se supusesse que os autores das peças fossem, ao menos em parte, ancestrais desses povos. As datações radiocarbônicas apontavam que os artefatos teriam entre 1.500 e 500 anos (PROUS, 2005, p. 22-23).

As primeiras tentativas de sistematização dos dados cronológicos da tradição Tupiguarani foram elaboradas por Brochado a partir dos dados fornecidos pelo Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (Pronapa). Para outras informações a respeito dos primeiros contatos entre as populações indígenas e europeias, pode-se verificar as etnológicas sobre os Tupi-guarani que ocupavam a bacia do Prata e o litoral brasileiro. Além disso, podem ser mencionadas informações contidas em Cabeza de Vaca (1984) sobre a presença de populações Tupiguarani vivendo em áreas das morrarias, identificadas por Peixoto (1995) como sendo o Planalto Residual do Amolar.

Por outro lado, ao sul da região, encontra-se a região do Itatim, marcada pela ocupação de populações de fala Tupi-Guarani, antes e durante o período colonial. Segundo Peixoto (1995), mediante a cultura material, Rogge e Schmitz (1993) identificaram quatro conjuntos de sítios arqueológicos sendo “o primeiro grupo, na borda das grandes lagoas e áreas alagadiças; o segundo e terceiro grupos, nos patamares

³*Tupiguarani* (sem hífen) refere-se a uma tradição tecnológica ceramista. O termo *Tupi-Guarani* (com hífen), por sua vez, é empregado para denominar uma família linguística.

baixos das morrarias e; o quarto grupo, nos patamares baixos e altos das mesmas, identificado como da tradição ceramista Tupiguarani” (PEIXOTO, 1995, p.47). Como hipótese de ocupação no maciço do Urucum por populações de tradição ceramista Tupiguarani sugere as seguintes:

a) cada bacia de vertente suportaria uma aldeia com um sítio central, o que não significa que todas elas tenham sido ocupadas simultaneamente; b) poderiam coexistir com os sítios centrais, pequenas casas que se deslocariam periodicamente, por exemplo, à medida que a roça era transferida para outro local; c) a contemporaneidade entre os sítios centrais seria apenas entre as aldeias de cada bacia vertente; d) tomando como base a área de coleta e quantidade de material arqueológico é possível supor que as aldeias eram de pequeno porte; e) embora os assentamentos estão restritos a região da morraria, a possibilidade do acesso aos recursos do Pantanal, pois o maciço do Urucum faz limite com as áreas de inundação do Pantanal (PEIXOTO, 1995, p.66).

A partir do que registrou Peixoto (1995, p. 102- 103), “a tradição cerâmica Tupiguarani abrange uma grande área da América do Sul, com grande homogeneidade na cultura material”, conforme concluiu o autor. Parece pertinente sugerir também um possível contato entre grupos Tupiguarani e outros grupos de área de inundação especialmente dos Aterros do Pantanal, visto que materiais cerâmicos foram encontrados junto aos sítios Tupiguarani mais precisamente nos sítios (MS-CP-13, MS-CP-42 e MS-CP-44).

Contudo, não constam no referido trabalho de Peixoto (1995) indicações de práticas mortuárias, rituais, ou mesmo qualquer indicação que sugira sepultamentos em cerâmica especificamente para a região do Pantanal Mato-Grossense. Encontra-se uma especulação feita por Schmitz (2004, p. 11) de que as cerâmicas da tradição Tupiguarani poderiam servir para distribuição e consumo de alimentos quentes, e além de “funções utilitárias, as mesmas peças pintadas e plásticas poderiam ter, ainda, funções secundárias, rituais, ligadas à deposição de mortos” (SCHMITZ, 2004, p. 11). Assim, os significados sociais são vistos para especificar a natureza de sistemas extintos e não como uma base para especulação em convicções de sociedades primitivas (O’ SHEA, 1984).

Entretanto, segundo Pedro Ignácio Schmitz (2005) a grande leva do povoamento das populações da tradição cerâmica Tupiguarani, conhecidas historicamente como Guaranis, se desenvolveu à beira da margem direita do rio Paraná.

Ali também começaram as primeiras escavações do pioneiro nessa região, Igor Chmyz que muito pesquisou essa área.

Igor Chmyz (1974, p. 74) encontrou e registrou várias urnas funerárias, especificamente, 30. Todas com a tendência de se alinharem num sentido geral leste-oeste. Além disso, segundo o autor, “podiam-se perceber os contornos das covas abertas para a deposição das urnas e restos humanos. As urnas, normalmente, eram tampadas com recipientes rasos, outros quase do tamanho das próprias, e, ainda, com cacos grandes”. Com essas características, é possível destacar a crença de que a alma podia percorrer um caminho até seu destino final. A indicação de oferendas ao morto pode complementar a ideia de acreditarem em vida após a morte. Conforme o autor, “Algumas urnas não possuíam fundo e foram protegidas, por dentro, com cacos grandes. Num caso, em que faltava grande parte do fundo da urna, o crânio jazia no sedimento arenoso” (CHMYS, 1974, p. 74).

Ainda segundo Chmyz,

Foram registradas várias práticas funerárias: uma peça continha crânios e alguns ossos pertencentes a dois indivíduos; sobre os restos humanos foram depositados cacos de vasilhas. Duas dessas vasilhas, reconstituídas posteriormente, mostraram sinais de quebra intencional. Em outra urna, o crânio havia sido colocado no fundo e os ossos longos dispostos em torno. Em quase todas havia, no seu interior ou no lado de fora, pequenos recipientes cerâmicos, sugerindo oferenda. Tembetás em T, de cristal de rocha e de resina, ocorreram em muitas urnas. Em nenhuma urna, seja pelas dimensões das peças, seja pela disposição dos ossos, constatamos algum enterramento primário (CHMYS, 1974, p. 74).

Embora sejam evidentes as práticas funerárias entre as sociedades indígenas, percebem-se detalhes das variações e da intencionalidade. A intencionalidade aparece no momento da preparação dos restos mortais do falecido para o sepultamento, tanto no primário quanto no secundário.

No entanto, os sepultamentos primários ocorriam com significados diferentes. Na mesma proporção que o sepultamento secundário estava associado à cerâmica (urna funerária), o sepultamento primário também estava.

A citação abaixo complementa esse raciocínio quando o autor escreve o seguinte:

Os enterramentos primários encontram-se na mesma profundidade e alinhamento das urnas. Num deles, de posição semi-fletida, em

decúbito lateral esquerdo, cacos grandes cobriam apenas o crânio. Ao lado da mandíbula havia um tembetá em T, de cristal de rocha, e, junto aos ossos dos pés, um machado alongado polido, polidores de sulco e possível corante. Outro esqueleto jazia com o crânio apoiado numa vasilha rasa. Exemplificando, ainda, a diversidade das práticas funerárias, citamos os restos de um indivíduo que foi disposto na cova em posição acorçada, tendo sobre o crânio uma vasilha emborcada (CHMYS, 1974, p. 75).

Com efeito, enterrava-se o morto em um local (cova comum) para posteriormente ser exumado os restos e sepultado no interior da urna funerária. A cerâmica (urna funerária) possuía, nesse sentido, uma importância no uso cotidiano, na preparação de alimentos, e no ritual no caso do funeral. A escolha da vasilha (urna funerária) para o ritual parecia obedecer a padrões de tamanho e beleza. Desse modo, a importância social do indivíduo dentro da comunidade poderia diferenciar o ritual, como, por exemplo, as pinturas corporais poderiam prolongar as celebrações antes do sepultamento final do falecido.

Além de Igor Chmys, outros pesquisadores realizaram levantamento, avaliação e salvamento dos assentamentos horticultores ceramistas e pré-cerâmicos na região. Trata-se de Kashimoto e Martins (2000) e Martins, Kashimoto & Tatumi (2002). Estes pesquisadores estudaram sistematicamente a área de alagação de uma grande barragem no rio Paraná. Os autores concluíram que a tradição cerâmica Guarani iniciou-se por volta de 1.250 anos AP., e que os sítios aparecem frequentemente sobre estratos pré-cerâmicos quando as datas recuam há mais de 4.000 anos AP.

Cabe destacar também que a crença em vida após a morte pode ter influenciado os Guarani, ao ponto de criarem padrões diferenciados de sepultamentos, característica, talvez, de outros grupos.

Para José Vicente Cesar (1972) “os enterros em urnas não foi a única maneira de sepultar dos Tupi-Guarani, nem mesmo a mais usada por eles desde que entraram em contato com os europeus”. O autor intenta com isso mostrar que este tipo de sepultamento se encontra muito difundido na América do Sul, praticado intensamente desde tempos pré-coloniais e por diversas populações (CESAR, 1972, p. 27).

Sobre o padrão de urnas dos Tupi-Guarani inferem-se abaixo a Figura 10 para realçar a das urnas descritas acima.

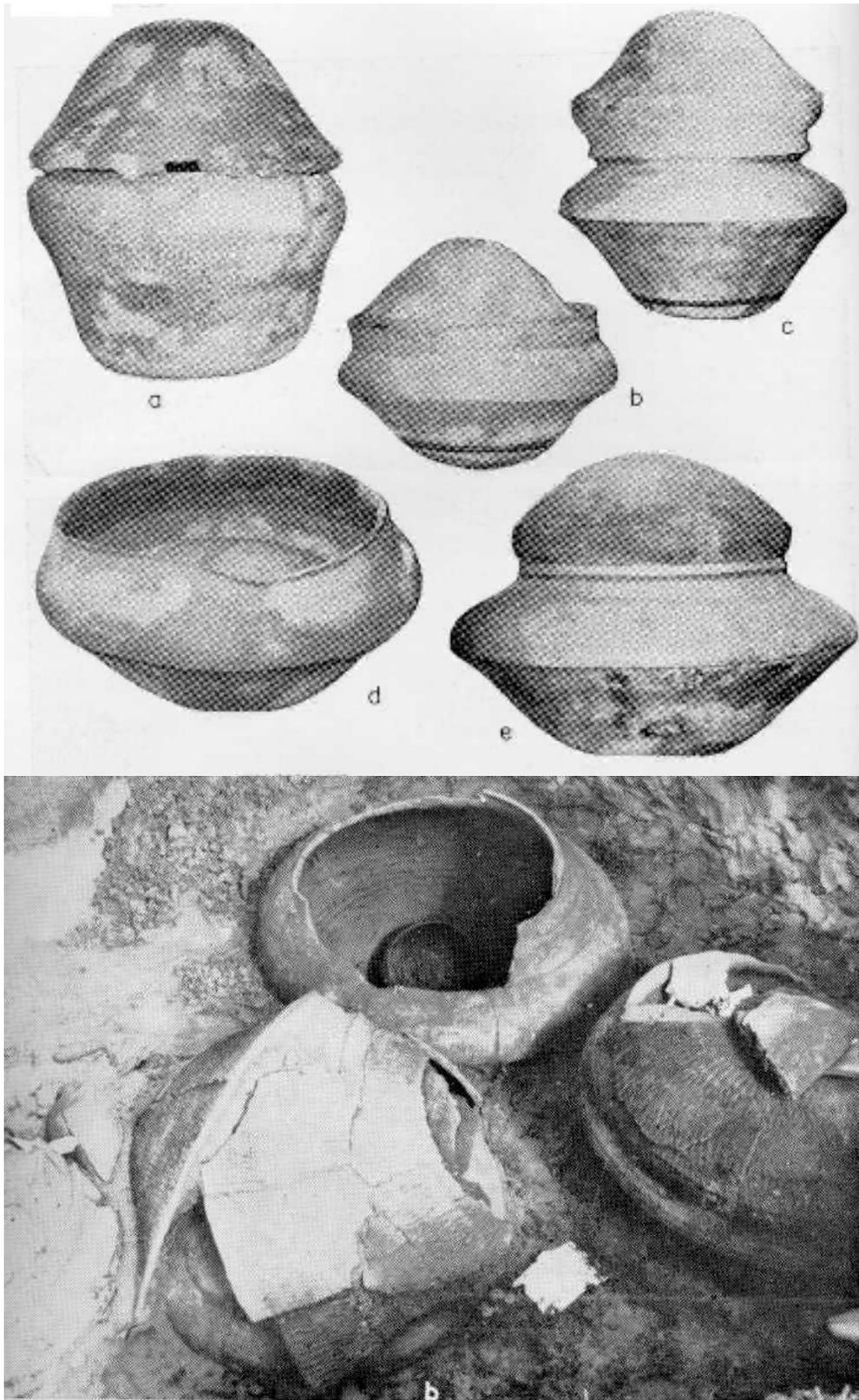


Figura 10: Urnas funerárias Tupi-Guarani

Fonte: Igor Chmys, (1974) *apud* Pedro Ignácio Schmitz (2005)

1.6 Tradição *Descalvado*

A tradição *Descalvado*, mais propriamente identificada no Pantanal de Cáceres, tem se revelado de fundamental importância para a diferenciação dos padrões de sepultamentos entre a tradição *Pantanal* (analisada no próximo item). A análise é importante para investigações dos contatos interétnicos e hierarquias sociais em contexto das diferentes práticas mortuárias das populações pré-coloniais, dada a variedade e a complexidade encontrada nos diferentes tipos de sepultamentos.

De acordo com Migliacio (2006), a tradição *Descalvado* é conhecida, desde o século XIX, pela presença de inúmeras urnas funerárias. As primeiras escavações foram realizadas com propósitos em apenas retirar as urnas funerárias, como ocorreu em Porto Tucum, em 1897, por Mello Rego (1899), e em Barranco Vermelho, região do Descalvado, no início do século XX, por Max Schmidt (1940), e, posteriormente, por Vincent M. Petruzzo (1932) em sua viagem para a região em 1931, quando identificou dois cemitérios em escavação no Descalvado.

Vincent Petruzzo (1932) encontrou no primeiro cemitério vários sepultamentos infantis, entre outros materiais arqueológicos, tais como: material lítico, lâmina de machado polida, vasilhas cerâmicas e adornos feitos de dentes de macacos. No segundo cemitério, foram destacadas diferenças concernentes ao material cerâmico principalmente pela quantidade de urnas funerárias associadas a vasilhas pequenas. Essas e outras evidências também foram registradas por estudiosos que passaram anteriormente pelo local e verificaram, *in loco*, a ocorrência de muitas urnas funerárias, tanto no local quanto nas proximidades (PETRULLO, 1932; SCHMIDT, 1940).

Além destes, outros sepultamentos foram encontrados em escavações na região, porém as características são quase sempre as mesmas. É o caso do *Aterro Jatobá-I* escavado mais recentemente por Nanci Vieira de Oliveira em (1998), e do cemitério *Índio Grande*, escavado, segundo Migliacio (2006), por ela e Oliveira e Silva em (1999). Conforme a autora, no sítio *Índio Grande* foram identificados vários sepultamentos em urnas, além de sepultamentos primários diretos e secundários agrupados, e outros com fragmentação de ossos.

Já no sítio denominado por *Aterro Jatobá* não foram encontrados sepultamentos em urnas. No entanto, apareceram sepultamentos primários com cerâmicas associadas e quase sempre com uma vasilha de cerâmica, cobrindo a parte do crânio do morto, o que pode estar relacionado a práticas e crenças antigas sobre a

proteção e preservação da memória ou da consciência na passagem deste para outro mundo (MIGLIACIO, 2006).

Os sepultamentos da tradição *Descalvado* são primários e secundários. Os mais frequentes são os diretos. As posições em que os mortos eram sepultados variam conforme o local, mas a prática mais comum era sepultar o morto nas seguintes posições: decúbito dorsal e ventral, lateral, fletidos, estendidos e sentados. Além disso, há vários sepultamentos com acompanhamentos funerários, entre eles muitos compostos de adornos, como colares, além de outros objetos, incluindo vasilhas cerâmicas que, possivelmente, tinham diferentes significados quando utilizados, assim como na tradição *Pantanal*.

Ao associar esses a outros sepultamentos, encontrados na região do *Descalvado* por Pedro Paulo Funari & Nanci Vieira de Oliveira (2000), é possível dizer que outros grupos podem ter habitado a região. Esta afirmação corresponde considerar a análise dos autores acima, cujos estudos encontraram sepultamentos na mesma região, mas que a relacionaram à tradição *Tupiguarani*. Nesses estudos, foram identificadas práticas semelhantes de sepultamento dos seus mortos. Porém, não indica haver diferenciação de elementos mobiliários, entre os sepultamentos mencionados por Migliaccio anteriormente, mas não se descarta uma eventual diferenciação ter sido determinado pelo grupo quanto à ideia de pós-morte.

A ideia é suscitada haja vista a existência do registro de vasilhas cerâmicas associada a diferentes idades e indivíduos. Entre o material cerâmico, foram encontrados objetos pessoais e adornos nos sepultamentos. Segundo os autores, os assentamentos humanos pré-coloniais estão localizados no *Aterro Jatobá*, na margem esquerda do rio Paraguai, região do *Descalvado*, e pode ser datado da época da Conquista Ibérica, aproximadamente.

No sítio referido acima foram encontrados 11 sepultamentos de indivíduos adultos e infantis, dentre os quais:

[...] predominou os sepultamentos primários e que nem todos os sepultamentos apresentaram vasilhas como acessório funerário. A presença de adornos, principalmente, nos sepultamentos infantis foi significativa. Além dessas estruturas funerárias, foram identificadas duas outras atípicas, estando estas em pequenas covas circulares, na camada II, ambas na quadricula A. A primeira destas foram identificadas a 82 cm de profundidade, tratava-se de ossos de pés em conexão anatômica (a) a segunda, a 93 cm de profundidade, referia a alguns ossos humanos desarticulados (b) (FUNARI & OLIVEIRA, 2000, p.73).

A associação dos esqueletos encontrados neste sítio à cultura material encontrada – vasilhames cerâmicos e adornos – remete a diferentes aspectos, entre eles, o simbólico. Pode-se afirmar que a presença de utensílios e pertences encontrados tenha sido utilizada em práticas mortuárias antes (adornos) e após (cerâmica) a deposição final dos mortos no local do sepultamento, por meio de ritual que poderia durar dias e até mesmo chegar a períodos maiores regidos por períodos lunares.

A prática mais comum nesta tradição era o sepultamento coletivo e primário em covas de pouca profundidade, sendo os corpos enterrados diretamente na terra, o que pode representar a vida e a morte. Na terra se planta, se desenvolve e também é o local onde se morre. A presença de adornos apareceu mais nos sepultamentos infantis, o que pode, neste caso, adquirir diferentes significados para uma e outra idade.

Segundo Migliacio (2006), vale destacar aspectos importantes em contextos dos vários sepultamentos identificados da ocupação *Descalvado*, sobretudo, no que se refere ao lugar e à diversidade de sepultamentos registrados arqueologicamente. Essa diversidade nas práticas mortuárias e ritos pode sugerir contatos interétnicos e complexas práticas cerimoniais em diferentes grupos em processo de continuidade cultural.

Ao considerar as escavações registradas em diferentes sítios arqueológicos na região do Pantanal Mato-Grossense, a autora também indica evidências de vasilhas cerâmicas e outros recipientes de guardar adornos, restos do banquete ritual e de oferendas em alimentos, todas associadas a sepultamentos encontrados em aterros (montículos).

Sobre isto postulou Migliacio:

Em contexto funerário é como se fosse recriado para o morto o universo cultural: ali está representada, e com o maior requinte possível, toda a tralha doméstica: as melhores peças de louca, os mais bonitos adornos, as melhores armas, pequenas quantidades de matérias-primas raras, alguma utensilagem lítica, e elementos exógenos de difícil obtenção. Ou seja: o morto é munido de toda tralha do cotidiano, representada pelas peças de maior requinte, adquirindo, então, o caráter de parafernália ritual (MIGLIACIO, 2006, p. 30).

A associação é a característica central da estrutura e da organização de sistemas sociais dinâmicos dos grupos pré-coloniais. E isto está diretamente ligado à *passagem*

de fronteiras culturais quando avaliada a deposição de objetos mortuários em processos de rituais e práticas mortuárias, principalmente, em locais periféricos. Neste sentido, pode ter ocorrido uma *continuidade* cultural em diferentes momentos de ocupação. A partir desta afirmação, pode-se entender que entre os antigos grupos que habitaram a região do Alto Paraguai, a cultura material tem forte significado quando relacionada às práticas mortuárias, pois extrapolam para além das funções do cotidiano (MIGLIACIO, 2006).

Quanto à relação entre práticas rituais e cultura material, verificam-se diferenças de significados entre os grupos. Além disso, numerosas interpretações poderiam ser cogitadas nessa relação entre sepultamentos e vasilhas cerâmicas. Os adornos, por exemplo, podem ser relacionados também à prática final de sepultar os mortos; já as contas de colar podem expressar diferenças fundamentais entre os sítios centrais e complementares em toda a região do Pantanal, assim como suas diferentes intenções e finalidades ao realizar os rituais e cerimônias.



Figura 11: Vasilha cerâmica usada como tampa de urna – poço teste n° 2 **Figura 12: Depois de retirada a tampa**

Fonte: Migliacio (2006)



Figura 13: Urnas funerárias com destaque para parte superior das vasilhas

Fonte: Migliacio (2006)



Figura 14: Urnas funerárias com destaque para a associação e proximidade dos sepultamentos

Fonte: Migliacio (2006)

1.7 Tradição *Pantanal*

A tradição *Pantanal* relaciona-se às várias evidências materiais encontradas na região do Pantanal, desde a indústria lítica, artefatos de pedra lascada e polida, pinturas rupestres, vasilhas cerâmicas, até os sepultamentos humanos (ROGGE & SCHMITZ 1992, 1994/ 1995; PEIXOTO, 1998; GIRELLI, 1994; 1995a, 1995b, 1998; EREMITES DE OLIVEIRA, 1995/1996, 2000, 2002, 2008). A respeito das evidências e características do material arqueológico depositado na região, José Luis S. Peixoto e Maria Angélica Bezerra (2004) assim registraram: “A história indígena no período pré-colonial no Pantanal está depositada em sítios a céu aberto, implantados em morros e planaltos residuais e sítios denominados pela arqueologia de Aterros, implantados dentro da planície de inundação”(BEZERRA & PEIXOTO, 2004, p. 1).

A ocupação pré-cerâmica na região do Pantanal tem sido dividida por Pedro Ignácio Schmitz e outros pesquisadores por fase Corumbá I e fase Corumbá II. A fase Corumbá I é representada pelo sítio MS-CP-22, localizado na alta barranca do rio Paraguai, na cidade de Ladário. Este é o sítio mais antigo, já referido anteriormente, com datação de aproximadamente 8.300 anos AP (SCHMITZ et al., 1998, p. 31). A fase Corumbá II segue “representada por sítios estratificados junto à lagoa do Jacadigo e nos diques marginais do rio Verde e do córrego Mutum”, constituída dos sítios MS-CP-16, 18,32 e 38 e MS-MA-16a, b, c.

A datação para estes sítios estão entre 5. e 4.000 anos AP. Neles “abundam restos faunísticos aquáticos”, tais como moluscos, peixes e répteis, assim como “ossos de animais terrestres tal como mamíferos e aves. A ocupação humana na região “está

representada por estratos terrosos, mais ou menos espessos, com gastrópodes aquáticos, ossos de peixes, répteis, aves e mamíferos, carvão, cinzas e outros resíduos como cerâmico, lítico e esqueletos humanos” (SCHMITZ et al., 1998, p. 31).

As estruturas “da sucessão de camadas diferenciadas são lugares de fogueiras, em depressões semi-esféricas e de sepultamentos em covas mais profundas”. Porém, para uma ocupação sistemática, os dados são mais seguros para 5. e 3.000 anos, período em que pode ser relacionado a grupos de pescadores-caçadores-coletores aceramistas, portadores da tecnologia lítica. A ocupação cerâmica “agrupa sítios estratificados com aspecto de aterros, implantados junto às lagoas, pequenos rios, canais ou córregos ou nos campos alagadiços”. As datações para este período vão de 2.100 anos AP. a 1.700 anos AP que, possivelmente se estende até o período colonial (SCHMITZ, 1998, p. 32).

Os locais de sepultamento modificam-se junto com os períodos. Outro período está representado por quatro ou sete sítios que, diferentemente dos sítios do período pré-cerâmico, não são estratificados, principalmente, porque os sítios estão situados na encosta baixa da morraria fora da área alagável e não são aterros. Além disso, não apresentam restos faunísticos, e a cerâmica é mais simples do que a da tradição *Pantanal*. De acordo com Pedro Schmitz, os sítios são o MS-CP-19, 26, 47 e, provavelmente, 27, 49, 31. É possível ainda que os sítios sejam restos de acampamentos dos Mbayá-Guaicuru.

Com efeito, a reconstrução da história indígena pré-colonial pode ser interpretada e relacionada ao material cerâmico encontrado em aterros, o que sugere correlacionar aspectos de espaço-temporais em interpretações e analogias entre a produção e a função dessas vasilhas – algumas utilizadas para servir o morto com alimentos em cerimônias de rituais funerários. Essa correlação é altamente coerente com os estudos realizados na região que sugerem associar o material cerâmico à tradição *Pantanal*. Além disso, essa associação entre a ocupação humana, a produção da cerâmica e as práticas mortuárias pode ser conjecturada com a literatura etno-histórica e etnológica realizada na Parte II deste trabalho (ROGGE & SCHMITZ, 1992 1994/ 1995; GIRELLI, 1994).

No caso específico da área abrangida pelos municípios de Corumbá e Ladário, por exemplo, está relativamente claro que antigas sociedades construtoras de estruturas monticulares, *aterros*, foram as primeiras a produzir vasilhas cerâmicas. Essa tecnologia ceramista foi denominada no Brasil de tradição *Pantanal*, que se trata de uma macro-tecnologia que pode ter sido mantida durante mais de quatro milênios, inclusive na área

de influência da lagoa do Jacadigo, em Corumbá, uma *baía* circundada por morrarias do Maciço de Urucum (EREMITES DE OLIVEIRA & BELIDO DOS SANTOS, 2006).

Sobre a comparação dessa cerâmica com a de grupos étnicos conhecidos etnográfica e historicamente, com base em Guido Boggiani (1975) e Darcy Ribeiro (1980) pode-se dizer que há semelhanças com a cerâmica kadiwéu por eles descritas. As semelhanças vão desde as superfícies externa e interna, as quais eram alisadas com o auxílio de concha, até sua forma.

A cerâmica kadiwéu tinha a impressão dos desenhos geométricos, os quais geralmente eram feitos com um cordão de caraguatá. Depois de feito os desenhos eles eram pintados; para tanto os Kadiwéu utilizavam uma solução de água e hematita (óxido de ferro) que poderia ou não ser aplicada em toda a vasilha. Isso não significa, em hipótese alguma, que foram os Kadiwéu que produziram a cerâmica apresentada neste trabalho. Uma analogia direta desse tipo não pode ser feita com base nos dados disponíveis até o presente momento. No entanto, comparações gerais são úteis para pensar práticas de rituais com a utilização de cerâmica, desenvolvidas por grupos étnicos para sepultamentos.

Sabe-se, contudo, que os Kadiwéu descendem historicamente dos antigos Mbayá-Guaikuru, embora nada se saiba sobre a cerâmica desses últimos. Para Ana Lúcia Herberts (1998, p.188), as únicas informações sobre a cerâmica “entre os Mbayá-Guaikurú somente ocorrem nos relatos etno-históricos escritos a partir o século do século XVIII, e estes quase restritos à tribo dos kadiwéu, no século XIX” (BOGGIANI, 1975).

Segundo Darcy Ribeiro (1980), a fabricação da cerâmica kadiwéu era iniciada após o barro ser amassado, que era feito por meio de um rolete que o enrolava em forma de espiral, formando o fundo da vasilha. Logo eram juntados outros rolos; depois eram amassados para somente então permitir caracterizar a forma às paredes da vasilha. Com base principalmente em Migliacio (2000), é possível ampliar essa comparação da decoração da cerâmica analisada, para outras cerâmicas, como por exemplo, a *Guaná-Mbayá* que em muito se aproxima com a cerâmica apresentada nesta análise.

Além dessa comparação, outras são possíveis. Métraux (1946), Susnik (1975), entre outros, apontaram grandes semelhanças, tanto no tratamento da superfície das vasilhas quanto na decoração plástica, entre a cerâmica arqueológica com decoração de corda impressa encontrada numa vasta região do Chaco.

Outras referências, como Rogge (2002) e Schmitz (1996), indicam a presença da cerâmica com decoração de impressão de corda no Pantanal sul-mato-grossense, em sítios arqueológicos da região de Corumbá. Essa semelhança reforça ainda mais uma série de evidências na análise das formas e funções das vasilhas cerâmicas descritas por Boggiani (1975) e Ribeiro (1980).

Alguns sítios livres das cheias periódicas correspondem a antigas habitações e a lugares de sepultamentos humanos. Estes sítios permitem conhecer com mais precisão as tecnologias ceramistas desenvolvidas por populações indígenas, desde, aproximadamente, 4.500 anos atrás. Contudo, a tecnologia cerâmica vem sendo (re) pensada por jovens arqueólogos (EREMITES DE OLIVEIRA, 1996, PEIXOTO et al., 1999; ROGGE, 1996; ROSA, 1996, SCHMITZ & BEBER, 1996). As características da cerâmica apresentam semelhanças: as vasilhas são pequenas, geralmente, panelas, tigelas, jarros e em alguns casos moringas. Na maioria das vezes, a capacidade volumétrica é inferior a quatro litros.

As vasilhas cerâmicas da tradição *Pantanal* são, geralmente, apenas alisadas interna e externamente, sugerindo que deveriam ser mais usadas para fins domésticos, por pequenas populações e, também, serviriam para cerimônias mortuárias e rituais de sepultamentos, como manjares, colocados próximo ao crânio, provavelmente, para facilitar a alimentação do morto para uma longa viagem (SCHMITZ et al., 1998; EREMITES DE OLIVEIRA & VIANA, 1999/2000; MIGLIACIO, 2000a). Para Eremites de Oliveira (2002) a tradição *Pantanal* é muito mais que uma tradição, um conjunto de vários estilos que correspondentes a diferentes grupos étnicos na região platina.

Alguns sítios, que apresentaram sepultamentos, “funcionaram como estabelecimentos protegidos das cheias anuais, possíveis assentamentos permanentes em áreas bastante próximas das terras altas do planalto residual de Urucum, em Corumbá. Destacadamente, em períodos plurianuais de anos chuvosos que, segundo Eremites de Oliveira (2002), foram identificados e datados entre 4.500 e 2.700 AP. Supõe-se que os sepultamentos primários correspondam aos indivíduos mortos, junto ao assentamento central ou na proximidade, e os secundários estejam relacionados aos mortos trazidos de outros assentamentos. No entanto, na área que abrange a planície inundada nos sítios complementares não foram encontrados sepultamentos, cerâmicas e contas de colar que indiquem associação. De todo modo, as deposições de objetos mortuários são relacionadas aos sepultamentos secundários em um processo mais prolongado.

Segundo Sibeli Aparecida Viana e Jorge Eremites de Oliveira em “Pré-História do Centro-Oeste do Brasil” (2000), a mobilidade espacial e a densidade demográfica teriam sido menores em relação ao período dos grupos portadores da tradição *Pantanal*, no período acerâmico. Assim, é possível correlacionar muitos sepultamentos primários àquele primeiro momento, o que indica uma grande diversidade de formas e modelos de sepultamentos. Além disso, é possível dizer que pela quantidade e qualidade dos objetos encontrados junto com os restos mortais dos indivíduos representam um complexo sistema de ritual.

Com base nos autores acima, verifica-se que a organização social já estava bem definida e regia estreitos laços de parentesco, alianças realizadas por meio de contatos interétnicos e em momentos de guerra, talvez, um pacto firmado entre indivíduos de um mesmo grupo com o compromisso de oferecer proteção ao corpo e à alma um do outro. A proteção do corpo acontecia em vida e da alma em caso de morte. Após a morte iniciava-se um processo de sepultamento que podia durar até um ano, realizados seis meses antes do transporte dos restos mortais dos assentamentos periféricos, e depois da chegada nos assentamentos centrais, sendo provável que esse processo acontecesse com pessoas de prestígio, obedecendo a complexos rituais e a cerimônias.

Nesse sentido, é possível relacionar aspectos sociais e ideológicos no que diz respeito aos sepultamentos humanos localizados nas *terras baixas* do Pantanal, sobretudo, nos sítios MS-CP-16, MS-CP-22, MS-CP-32, MS-CP-34 e MS-MA-16, onde foram encontrados sepultamentos primários e secundários, tanto do período pré-cerâmico como do período cerâmico. As formas dos sepultamentos e a dinâmica de ocupação dos assentamentos estão relacionadas a diferentes períodos de ocupação em um mesmo sítio, como é o caso do MS-CP-16 e do MS-CP-32 (melhor analisados abaixo).

Em contexto específico dos sítios centrais na região do Pantanal, Schmitz (2005) explica que estes se caracterizam por uma grande quantidade de cerâmica e por contas de colar associadas a sepultamentos primários e secundários. Ao se considerar os sepultamentos primários e secundários, é provável que outros elementos fossem depositados com o morto, tais como ramos de alguma planta, penas de ave, couro de animais terrestres, cascas de árvores, dentre outros. O fato de aparecer somente poucas evidências pode ser explicado por se preservarem no tempo, como os seixos, ossos de animais e humanos, dentes humanos e de porco-do-mato, cerâmicas e alguns adornos.

As cerimônias e os rituais ocorriam entre diferentes grupos indígenas pré-coloniais no Pantanal em época de cheia, quando havia na região um trânsito marítimo entre um e outro acampamento. Antes que os leitos dos rios secassem, era comum o transporte de restos mortais dos falecidos dos acampamentos provisórios para os assentamentos centrais. Acredita-se que essa prática estava relacionada à crença de que os ossos não poderiam ser submergidos pelas águas, já que um dos elementos de vida era o fogo que iluminava o caminho da alma. Essa prática pode estar vinculada a vários outros fatores do ritual, conforme definido no capítulo 2.

A prática de transporte dos restos mortais de um para outro assentamento pode ter permanecido por várias gerações (melhor explicado quando correlacionadas às informações etno-históricas). Porém, não se sabe ao certo como eram realizados os rituais funerários, mas a hipótese mais provável é que antes do transporte dos restos mortais para os aterros centrais, realizavam-se rituais.

Para a realização dos rituais presume-se existir, entre aquela sociedade, pessoas com características próprias para tocar nos mortos, tratar o corpo dentro de um tempo para deposição primária e secundária. Acredita-se que, ao lidar com o tempo, adquiriram para si técnicas de preparação dos cadáveres porque as águas baixavam de um período para o outro. Além disso, havia uma estreita relação de parentesco e organização social entre esses grupos, visto que deveriam decidir por questões tais como, de distribuição dos bens materiais do morto, ou sua total destruição, bem como transportar os restos mortais do assentamento provisório para o seu destino final, os lugares permanentes. Tudo isso, sobre a organização preliminar do local e das pessoas envolvidas na cerimônia de chegada dos restos mortais no seu destino final. A relação que a comunidade mantinha com o morto, por meio da memória, poderia ser uma extensão dessa cerimônia sendo uma continuidade do ritual.

Por outro lado, não se pode afirmar, de fato, se eram realizadas cerimônias e rituais ao baixar das águas, na região do Pantanal, mas é muito provável que alguns lugares descritos na literatura etnográfica e arqueológica podem ter servido, no passado pré-colonial, como locais sagrados para realização de rituais e cerimônias. Esses locais podem ter mais ligação com elementos da natureza como a lua, o sol, as estrelas, que podiam ser divindades cultuadas por vários grupos.

A água e o fogo poderiam exercer suas características fundamentais para a vida, assim também como para a morte. Observe-se que, em muitos casos, são encontradas vasilhas de cerâmica e indícios de fogo próximo a vários sepultamentos

escavados no Pantanal. Não resta dúvida, portanto, de que os povos pré-coloniais do Pantanal desenvolviam relações intensas com o meio natural por meio do fogo e da água. Em épocas coloniais, também fica clara a continuidade dessa prática intensa de relacionar elementos da vida para a morte.

A prática de acender e alimentar o fogo pode representar luz no caminho do morto. A água pode ser o símbolo de equilíbrio e de vida. Assim, a prática de colocar água e acender fogo próximo ao morto, no sepultamento, pode indicar a crença de uma continuidade da vida em outro mundo. A cultura material encontrada nos antigos assentamentos humanos, relacionadas às evidências de fogueiras ao pé do morto, sugerem essa hipótese. Os materiais líticos, pedra lascada, pedra talhada, instrumentos de ossos, pinturas rupestres e adornos feitos com dentes de animais e moluscos, também deveriam ser um meio de participar da vida com o morto a partir de significados pensados por meio dos elementos da natureza.

A despeito dos assentamentos centrais serem grandes e reunirem uma vasta população ao mesmo tempo, o mais provável é que fossem lugares de domínio público e não apenas de rituais. Nesse sentido, existe a possibilidade por serem lugares próximos aos morros e à água permanente, onde se dispunha de alimentos, como peixes, répteis e frutos.

Segundo Girelli (1994), no sopé de morros, no município de Corumbá, em Mato Grosso do Sul, existem elementos que se constituem “de grafismos quase que totalmente geométricos principalmente, círculos e sulcos curvos, produzidos por raspagem e/ou picoteamento”. Tais elementos podem ter sido elaborados por populações humanas (GIRELLI, 1994, p. 5). A este respeito assim registra a autora:

A quantidade de energia gasta na composição destes imensos painéis, a uniformidade de sua composição temática e estrutural, leva a propor que não se trata de construções ocasionais, mas realizações importantes na cultura dos grupos produtores; os longos sulcos sinuosos, ligando grafismos circulares, característicos do núcleo central de cada um dos sítios, faz conjecturar que talvez estejam representando o ambiente no qual se encontram, isto é, o emaranhado de rios, canais e lagoas, e que tenham um forte sentido ritual, ligado a este entorno; a posição limítrofe, que ocupam entre o ambiente alagadiço do pantanal e a floresta densa da encosta da morraria, limite que separa as culturas mais importantes da área, poderia sugerir, ainda, que os sítios também tivessem uma função ligada à afirmação e defesa de um território (GIRELLI, 1994, p. 6).

Com base nesta afirmação, percebe-se uma forma organizada de possíveis povos que habitaram essa região pelo sentido social, ligada a mitos e base de rituais que pode estar vinculada a um grande número de pessoas, talvez, a uma comunidade inteira. Os petroglifos “estão em superfícies abertas, com grande visibilidade, acessíveis e possibilitando movimentação de grupos humanos numerosos” (GIRELLI, 1994, p. 130). A quantidade de gravuras e o seu aspecto fino de acabamento contêm uma lógica de repetição em todos os lajedos em que a autora analisou. Daí a relação entre o transporte dos restos mortais para acampamentos centrais e permanentes que podiam mobilizar toda a comunidade para a cerimônia.

Não se sabe, porém, se essas cerimônias ocorriam de uma só vez, ou em várias vezes, e nem a quantidade de pessoas envolvidas. Contudo, é provável que acontecesse na presença de todos da comunidade. Além disso, esses eventos poderiam ser realizados entre um e outro assentamento, visto que existiram vários assentamentos em um mesmo momento de ocupação, o que sugere a ideia de que mantinham as mesmas práticas em diferentes espaços em um mesmo tempo.

Alguns mortos, como se observou, são sepultados nos assentamentos periféricos ou estacionais, mas acredita-se que a prática mais comum era transportar todos os restos mortais para os estabelecimentos centrais. Nos assentamentos centrais, eram sepultados os indivíduos em primeiro e segundo tempo, ou seja, os que morriam e imediatamente eram sepultados, além de os que passavam por vários estágios ou fases até seu sepultamento final.

Após o período de cheia, parte da população se deslocava destes assentamentos estacionais e acampava em elevações que sobressaiam da água nos terrenos alagados, onde deveriam coletivamente realizar as cerimônias. O meio de transporte usado para o traslado era as canoas que percorriam os canais, os rios, as lagoas ou os terrenos inundados. Isto porque as superfícies secas, com exceção do planalto residual, não oferecem nenhuma continuidade (OLIVEIRA & VIANA, 2000; SCHMITZ, 1998).

1.7.1 Sepultamentos dos sítios MS-CP-16 e MS-CP-32

O sítio MS-CP-16 encontra-se sob as coordenadas “UTM 7874200-413900”. Escavado pelos pesquisadores do Projeto Corumbá, em 1990, foi o primeiro aterro reconhecido durante os trabalhos de campo. Este sítio corresponde a um grande aterro,

aparentemente, com aspecto de grande cordilheira, que, praticamente, divide a lagoa de Jacadigo em duas partes, a norte e a sul. Nas proximidades desse sítio, nas áreas alagadiças do leste, norte e oeste da lagoa, foram identificados outros sítios semelhantes. São eles: MS-CP-20, MS-CP-21, MS-CP-17, MS-CP-18 e 19 (SCHMITZ et al., 1998). Os pesquisadores registraram que no corte 1, nível 1 do referido sítio, foi encontrado um sepultamento primário, aparentemente, de um adulto na superfície, possivelmente, do período cerâmico, apesar de ter se encontrado no mesmo sítio indicações de ocupação pré-cerâmica.

A posição do morto neste primeiro sepultamento é estendida. Porém, não se tem informações para que lado estivesse indicando os pés e a cabeça do morto. Assim como também não se desconsidera a posição e a parte do corpo em que eram depositados objetos como acompanhamento funerário. Os objetos aparecem mais comumente próximos ao crânio e ao tórax, sendo os mais encontrados: cerâmica, colares, ou seja, elementos que representam utilidade e sentimento. Tais objetos podem ter sido depositados sobre o corpo do morto por parentes ou amigos mais próximos, no momento do sepultamento. Não parece ser uma prática coletiva, tendo em vista que não há evidências de tantas contas que indiquem afirmar essa prática. Contudo, é muito comum encontrar contas, conchas, restos ósseos de peixes, répteis e aves, assim como fragmentos cerâmicos e líticos no local.

Os pesquisadores do *Projeto Corumbá* voltaram a campo em 1993, e identificaram fragmentos de conchas, ossos de peixe, contas de colar e muito material cerâmico. Encontrou-se no nível 1 “um fragmento retangular de crânio (1x2 cm), possivelmente humano, com um furo intencional”, entre contas e muito materiais cerâmicos. O fragmento de crânio pode indicar a prática de rituais e cerimônias fúnebres realizadas pela comunidade em sepultamentos secundários que poderiam ser prolongados ou de pouca duração, embora não seja provável que os rituais entre os povos do Pantanal durassem períodos longos por causa do ambiente e dos períodos climáticos, a que estavam submetidos, como ainda do tempo da morte, que ocorria tanto na seca como na cheia. Isso também poderia alterar as práticas mortuárias entre os grupos (SCHMITZ et al., 1998, p. 35).

A julgar pelos furos encontrados nos crânios, pode se dizer que estes recebiam algum tipo de tratamento e que esses furos serviam para a suspensão do cadáver ou da cabeça como prática comum entre povos do começo do paleolítico superior, assim como registrou Jean-Pierre Bayard (1996) em sua obra intitulada “Sentidos Ocultos dos Ritos

Mortuários: Morrer é Morrer? Ao analisar o tratamento dos crânios, a descarnadura e a desarticulação, o autor concluiu que erroneamente foram consideradas como sinais de canibalismo.

No nível 3, apareceram dentes humanos e uma falange, além de um tembetá; ao passo que no nível 4, foram encontrados grande concentração de moluscos e seixos de hematitas, talvez, associado a outros materiais que não puderam ser conservados. Além disso, foi encontrado um crânio humano, com contas próximas que poderiam formar colares, pendentes, braceletes, ou mesmo atingir outros níveis de trabalho, como o em ossos de animais terrestres e marinhos, bem como as cerâmicas pudessem indicar fases de rituais que não necessariamente deveriam ocorrer no local do sepultamento, mas na casa do defunto. Dentre os fragmentos de cerâmica encontrados, a datação de C-14⁴ 3.920+-60 AP., ajustada C13 3.920+- AP (Beta-72201) (SCHMITZ et al., 1998, p.36). Contudo, levantou-se a hipótese de sacrifícios e que o uso dos objetos pessoais poderia estar ligado a essas cerimônias.

No nível 5, aparecem ossos inteiros de um sepultamento, chamado de sepultamento 1. Este sepultamento é secundário e aparece em um espaço muito delimitado “não maior que 30 cm de diâmetro”. No nível 6, estão três sepultamentos de crianças e alguns ossos de um indivíduo adulto, uma das crianças, possivelmente, correspondia a “um sepultamento primário, com os braços e as pernas dobradas e a cabeça voltada para W; do pescoço até ao menos a metade do tronco trazia 167 contas pequenas e redondas junto ao corpo”. A posição da cabeça do morto voltado para (oeste) W pode representar significados diversos, tais como a posição em que o morto pudesse ser ressuscitado, levantado ou mesmo levado para um destino primeiro, intermediário ou final. Do nível sete, obteve-se data de 3.610+-60 A.P, ajustada 3.940+-60 AP (Beta-72200) (SCHMITZ et al., 1998, p. 36).

Descrever aqui evidências de restos de fogueira e algum material calcinado, associado a outros sepultamentos, é sugerir hipóteses de intencionalidade como já analisado anteriormente. De todo modo, a respeito do sepultamento encontrado a partir do nível 7, observou-se tratar-se de um secundário, e a partir do nível 8, de um primário “fletido, em decúbito dorsal, a cabeça, e em pé, de indivíduo jovem (em torno de 21 anos), feminino, no qual faltava um braço inteiro e a parte inferior das pernas a partir do

⁴Entende-se que datação por radiocarbono é um método de datação radiométrica que usa o radionuclídeo de ocorrência natural carbono-14 (¹⁴C) para determinar a idade de materiais carbonáceo até cerca de 60.000 anos. Tais idades brutas podem ser calibradas para gerarem datas de calendário.

joelho” (SCHMITZ et al., 1998, p. 38). Cabe destacar que a cova havia sido cavada antes do sepultamento sob medida do tamanho do corpo do morto, o que não indica ser comum esta forma quando relacionada a outros sepultamentos da região.

No corte II, dos níveis 1-8, foram encontrados outros sepultamentos, mais precisamente, nos níveis 2, 5, 6 e 8. As características dos sepultamentos encontrados nestes níveis são as mesmas dos anteriores já analisados acima. Para uma última discussão sobre os sepultamentos encontrados neste sítio, vale mencionar que na área foram encontrados pelo menos quatro crianças e quatro adultos. A respeito das camadas deposicionais, Schmitz as relacionam da seguinte maneira: 1) camada húmida perturbada; 2) com intensa atividade de raízes; 3) camada de conchas e cinzas; 4) camada de areia+silte +conchas; 5) camada com blocos de concreções; 6) sedimentos finos + conchas + carvão, e; 7) concreções irremovíveis. Neste segundo corte, fogueiras são bem visíveis e “geralmente com muito carvão na base. Uma delas era uma meia lua de cinza bem clara. O carvão, em vários casos, era de fibras longas, frágeis como de folhas de palmeira” (SCHMITZ et al., 1998, p. 40).

Neste caso, seria interessante avaliar possíveis ritos relacionados ao fogo. Partindo do pressuposto de que as populações pré-coloniais do Pantanal tinham a prática de sepultar seus mortos na terra e a entendiam como um lugar de repouso e segurança. Porém, isso poderia ter outros significados, antes do lugar fim da deposição do morto, este deveria passar por outros processos como é o caso dos sepultamentos secundários. O fogo pode ser sinônimo de purificação, vida; como o pode ser de destruição, morte. A este respeito escreveu Louis-Vicent Thomas, ao prefaciar a obra de Bayard: “o poder destruidor do fogo está no imaginário, inseparável de seu poder criador; este se exprime pelas mudanças profundas, rápidas e definitivas que pode operar (BAYARD, 1996, p. 20-21).

Segundo consta em Schmitz et al., (1998), nas “superfícies limpas dos cortes, diversas vezes, aparecem marcas de fogueiras indicadas pela coloração escura do espaço por ela ocupado. Entre a ocupação pré-cerâmica e o período cerâmico não é possível estabelecer uma cronologia. Contudo, é possível que tenham relação entre um amplo período de ocupação, o que pode representar uma continuidade nas práticas de sepultamentos. Embora os sepultamentos primários e, não destacadamente, os secundários provêm das camadas superiores, é provável que sejam de uma ocupação ceramista pelo que não foram encontrados sepultamentos em níveis mais profundos, o que não significa dizer que possa ter originado de camadas inferiores, assim alterando-

se a lógica para uma ocupação pré-ceramista (SCHMITZ et al., 1998, p. 36-40).

Assim, é possível afirmar que o sítio MS-CP-16 foi, provavelmente, um lugar ocupado por populações humanas desde uns 4.500 anos atrás. No sítio foram encontrados sepultamentos primários e secundários acompanhados de uma grande variedade de contas feitas em conchas de molusco, o que não ficou manifesto em outros sítios. A partir do que foi destacado, entende-se que pode ter havido uma ocupação pré-cerâmica de forma continuada na região, e que esta teria sido interrompida por uma longa duração até a chegada dos grupos ceramistas, que de forma permanente se assentaram neste lugar.

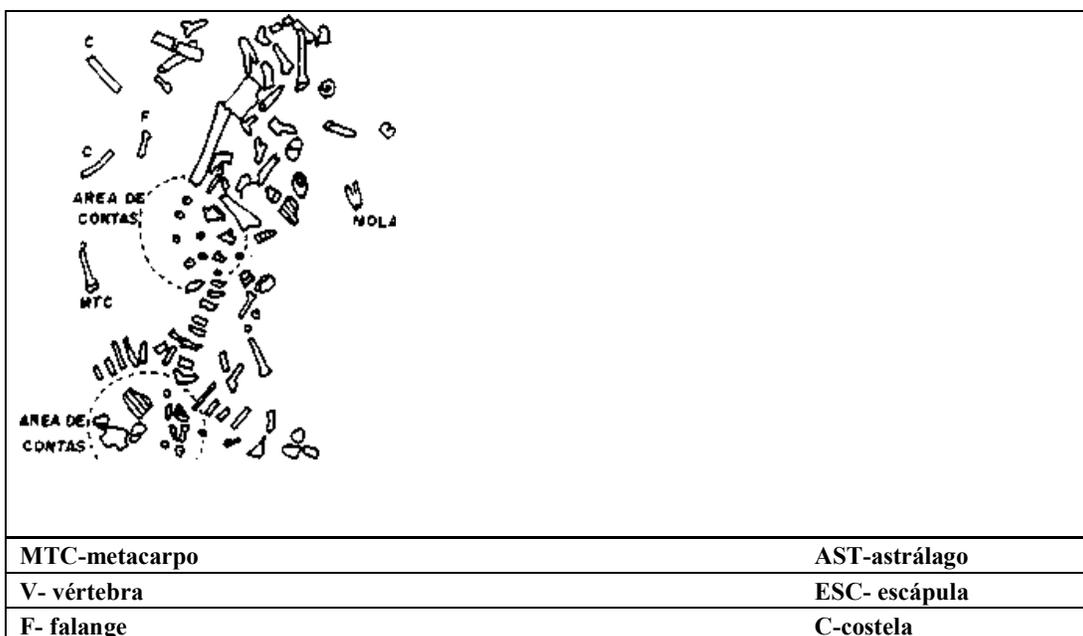


Figura 15: Sepultamentos secundários do sitio MS-CP-16 / níveis 6, 7 e 8 do corte 1/1993. Fonte: Schmitz et al., (1998) [modificado]



Figuras 16 e 17: Sepultamento encontrado no sitio MS-CP-16/Corte 1/1993

Fonte: Acervo do Instituto Anchietao de Pesquisas – IAP (2009)

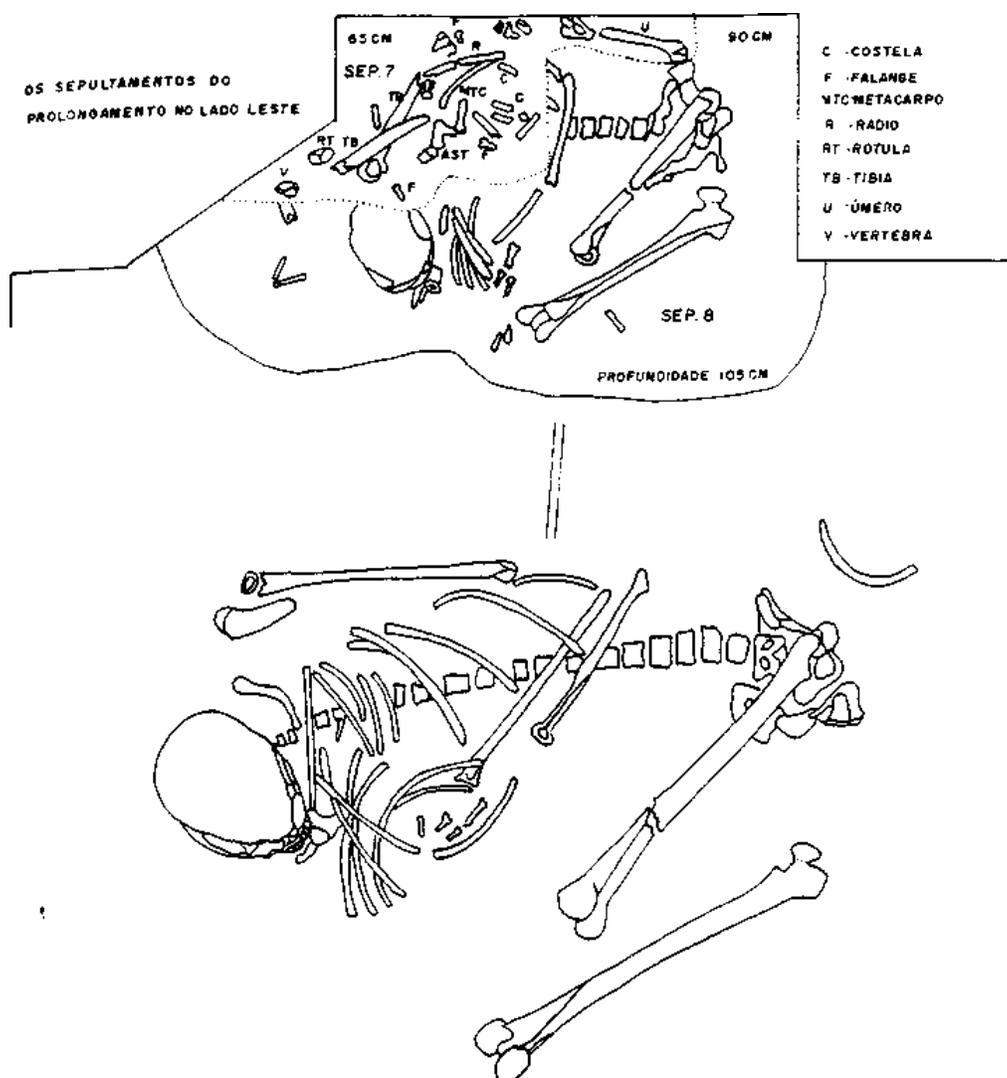


Figura 18: Sepultamentos primários e secundários do prolongamento do corte I-1993/MS-CP-16

Fonte: Schmitz et al., (1998) [modificado]

O sítio MS-CP-32, assentamento sobre dique fluvial existente às margens do rio Verde, próximo ao distrito de Albuquerque, apresenta vários sepultamentos. Este sítio foi escavado, em 1994, pela equipe do Projeto Corumbá. A respeito do material recuperado dos sepultamentos, alguns foram analisados pelas biólogas Maria Luisa Belíssimo Krever e Fabiana Haubert e pela historiadora Juliane Maria Puhl Gomes. Diferentemente do sítio MS-CP-16, neste foram encontrados uma grande quantidade de sepultamentos secundários, contendo pacotes característicos com ossos de indivíduos adultos e de crianças (SCHMITZ et al., 1998, p. 93).

É importante salientar que apareceram diferenças com relação aos sepultamentos do sítio anterior. A principal delas pode ser descrita na posição do morto, na quadricula do – sepultamento 8. No sítio escavado, em 1994, foram encontrados esqueletos adultos, tanto de homens como de mulheres em posição direta. Junto com os sepultamentos primários encontraram-se dentes de porco-do-mato, na sua maioria, com a raiz perfurada.

No sítio (Figuras 19, 20, 21, 22, 23 e 24), Schmitz registrou notável diferença, principalmente, pelo que parece ocupar “lugar semelhante no rio Verde; o uso de dentes perfurados de porco-do-mato poderia servir para destacá-lo do anterior, que usa contas”. Em outros sítios, que não têm sepultamentos, a identidade e continuidade podem ser notadas na representatividade estratigráfica dos tipos cerâmicos presentes. A posição em que os sepultamentos foram encontrados revela também a intencionalidade nos sepultamentos. Ao todo, foram encontrados 21 adultos, 5 jovens e 10 crianças. Os sepultamentos sugerem também diferenciar o espaço (SCHMITZ et al., 1998; 2002, p. 17).



Figura 19: Sepultamento encontrado no sítio MS-CP-32

Fonte: Acervo do Instituto Anchietao de Pesquisas – IAP (2009)

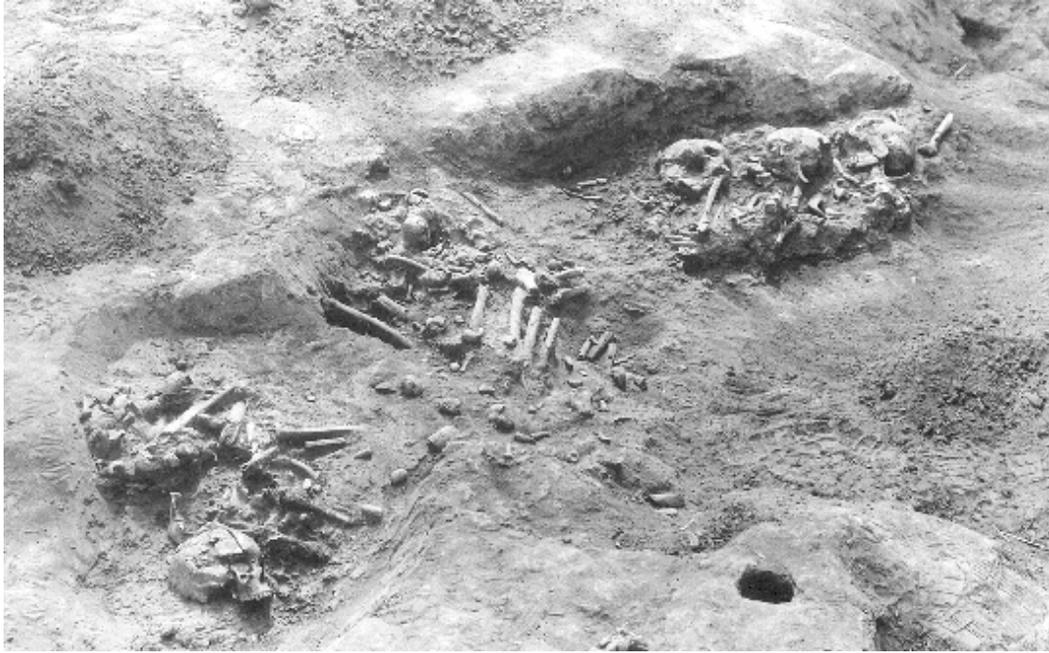


Figura 20: Sepultamentos encontrados no sítio MS-CP-32, por outro ângulo
Fonte: Acervo do Instituto Anchieta de Pesquisas – IAP (2009)

No que se refere aos dentes de porco-do-mato, encontrados nos sepultamentos, verifica-se que, provavelmente, parte de colares que eram envoltos nas pernas e nos pescoços dos mortos, os quais podiam ser adereços, usados ainda em vida ou ornamentados após a morte, podem representar, ainda, um *status* social adquirido por meio de batalhas contra inimigos ou animais ferozes. Trata-se de uma honraria ou mesmo de uma espécie de proteção contra perigos de animais terrestres, os quais poderiam encontrar com o morto embaixo da terra, uma espécie de “amuleto da sorte”, relacionado a questões sobrenaturais, ou a elementos ligados a um portal para o outro mundo com significados de vida longa (SCHMITZ et al., 1998). Os elementos marinhos, como os peixes, poderiam corresponder à purificação da alma e do corpo, quando inseridos junto ao corpo. Semelhantemente, elementos que trariam representatividade deste elemento, tais como conchas de moluscos, pedras marinhas e/ou peixes, como oferendas. Alguns objetos de madeira também deveriam ser inseridos.



Figura 21: Sepultamento encontrado no sitio MS-CP-32, por outro angulo

Fonte: Acervo do Instituto Anchietano de Pesquisas – IAP (2009)

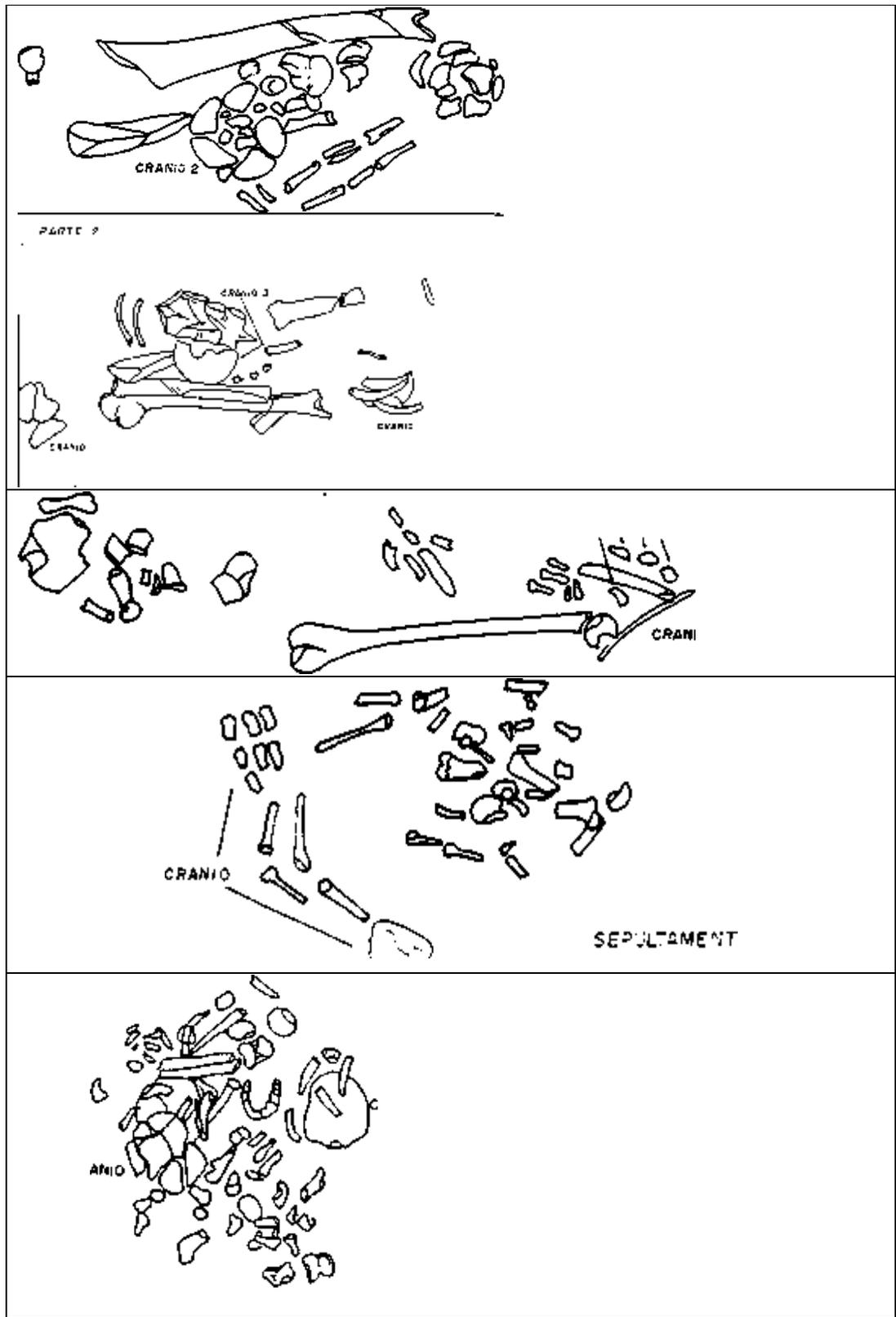


Figura 23: Fragmentos de ossos humanos do sítio MS-CP-32

Fonte: Schmitz et al., (1998) [modificado]



Figura 24: Sepultamentos do sítio MS-CP-32

Fonte: Schmitz et al., (1998) [modificado]

Nos sítios MS-CP-22, MS-CP-34 e MS-MA-16 também foram encontrados sepultamentos. Além desses sítios, os pesquisadores do *Projeto Corumbá* identificaram outros sítios que são importantes para uma compreensão da ocupação humana na região, como é o caso dos sítios conhecidos como *Ilha do Bem-te-vi*. Neste local foram identificadas ocupações cerâmicas em torno de 2.150 e 1.750 AP. As informações destes sítios relacionados a tais espaços são necessárias para entender a vinculação

existente entre o meio ambiente em que essas populações estiveram inseridas e, assim, estabelecer uma associação à cerâmica, depositada no contexto dos sepultamentos (EREMITES DE OLIVEIRA, 2002).

Diante disso, é possível afirmar que a utilização da cerâmica nos sepultamentos pode representar, ainda, diferenciação econômica entre um e outro sepultamento. Assim como pode servir para entender a dinâmica da organização social do grupo. A grande quantidade de cerâmica, associada ao esqueleto, pode estar diretamente ligada às oferendas depositadas junto ao morto. Aqui cabe conjecturar a funcionalidade da cerâmica, ou seja, conforme sua forma e tamanho representa vários aspectos num funeral. Tais aspectos podem se relacionar com a quantidade de pessoas presentes ou participantes no/do funeral, como também com os objetos que serviram como adornos ao morto, associados aos mobiliários mortuários, ou mesmo quando o sepultamento ocorre dentro da cerâmica, representado por períodos diferentes de ocupação. Isso ajuda a estabelecer uma relação de sentimento que podia durar dias, após o sepultamento; assim como elementos materiais e não materiais relacionados a momentos antes da morte do indivíduo. Essa diferenciação de material e não material depende dos objetos identificados no sepultamento que depositados junto com o morto carrega um significado de intenção.

Os dados obtidos nos últimos anos com pesquisas arqueológicas na região do Pantanal e nas áreas adjacentes possibilitam afirmar que as populações pré-coloniais dessa região viveram complexas práticas culturais em contexto da ocupação e dos contatos interétnicos. Nota-se que a primeira parte deste trabalho contextualiza, dentro de um sumário histórico, trabalhos arqueológicos para explicar a importância social, cultural e regional de tal contexto, além de considerar os significados dos sepultamentos.

A interpretação dos dados arqueológicos, associado as práticas mortuárias tem possibilitado a compreensão de tradições, crenças e costumes mortuários. Tais práticas de mortuárias apontam também para variações nas formas regionais de sepultar mortos, inclusive, em períodos pré-históricos mais recentes. As fontes analisadas sugerem que os diferentes tipos de sepultamentos, assume entre as sociedades indígenas no Pantanal Mato-Grossense um caráter todo especial, talvez uma reelaboração comportamental associada ao *sagrado* em diferentes períodos de ocupação, um verdadeiro complexo cultural envolvendo várias etnicidades, formas e modelos de sepultamentos.

Na segunda parte, pretende-se reunir aproximações temporais para análise das práticas mortuárias comparadas por analogias etnográficas. Serão abordados, ainda, alguns aspectos apontados na primeira parte, como os tipos de deposição, as características do tratamento dado ao corpo após a morte, as condições em que era depositado o corpo do morto, os significados atribuídos ao acompanhamento mobiliário mortuário, como também a localização espacial e estratigráfica dos sepultamentos associada a outros materiais arqueológicos, e, por fim, a orientação do morto no sepultamento e a forma e a dimensão dos sepultamentos.

II

ETNO-HISTÓRIA E ETNOLOGIA DAS PRÁTICAS FUNERÁRIAS NO PANTANAL MATO-GROSSENSE

Sem dúvida as práticas funerárias variam segundo os grupos. Dir-se-á que essa diversidade é desprezível, levando 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. Certas sociedades deixam seus mortos descansar; mediante homenagens periódicas, estes se absterão de incomodar os vivos; se voltam para velos, será a intervalos, e em ocasiões prevista e sua visita será benéfica, pois os mortos irão garantir, com sua proteção, o retorno regular das estações do ano, a fecundidade das hortas e das mulheres. Tudo acontece como se houvesse sido firmado um contrato entre mortos e vivos: em troca do culto sensato que lhes é votado, os mortos ficaram em seu lugar, e os encontros temporários entre os dois grupos serão sempre dominados pela preocupação com o interesse dos vivos [...] a idéia dominante é que, nas relações entre mortos e vivos, não se pode evitar uma comunicação de um para o outro (LÉVI-STRAUSS, 2005, p. 217).

O objetivo deste capítulo é descrever, em algum detalhe, as práticas mortuárias, em especial, as cerimônias funerárias em diferentes ritos com conteúdo e funções múltiplas. A reflexão inicia-se considerando a variabilidade dos comportamentos humanos diante do fenômeno da morte. A citação acima apresenta a ideia do contato entre vivos e mortos. Essa relação se dá através do ritual funerário, em contextos de práticas mortuárias e suas evidências.

Um importante aspecto em quase todos os grupos é a relação entre os tempos dos vivos e mortos existentes na comunicação de um para o outro. Entre grupos que crêem em contatos futurísticos essa comunicação pode ser parte de complexos sistemas sociais codificados por símbolos e estabelecidos por diferentes representações. Essa diferenciação variável pode ser através dos vivos para com os mortos em espaços geográficos mais amplos.

Em todas as sociedades e tempos têm existido aspectos de expressão de ordem social que se relacionam a temas de bastante interesse; como o corpo e o sepultamento; os vivos e o funeral; o envolvimento entre os vivos e o morto ou mesmo a relação

metafísica entre o corpo e o espírito; e a alma e a relação com o qual mantém entre os vivos. A combinação destes temas pode ser inferida quando observada as práticas mortuárias a partir do seu valor simbólico. Essa relação simbólica pode ser entre o lugar propriamente ou com o indivíduo em face de representações diversas (HERTZ, 1990; GENNEP, 1977; JOYCE, 1999).

As sociedades que precederam à cultura europeia sempre manifestaram grande preocupação com a morte e os cerimoniais que a envolvem através dos rituais. Porém, muitos aspectos destes rituais não puderam ser recuperados pela arqueologia, o que nos leva a recorrer à etno-história e à etnologia para tornar mais completa a abordagem. A partida sem regresso dos entes queridos levou sociedades pré-coloniais a uma série de práticas mortuárias, o que tem despertado minha atenção para a análise dos ritos de morte, mais brevemente para ilustrar alguns conceitos gerais relativo ao uso dos ritos funerários entre as sociedades indígenas. Neste caso, entre os grupos indígenas que ocuparam a região do Pantanal Mato-Grossense.

Segundo Fulton (1965), os rituais de morte têm muitos usos para vida. Esses usos servem para trazer à luz diversos aspectos culturais em uma sociedade; a certeza sobre a efetividade do rito funerário proporciona uma pista à certeza geral sobre procedimentos do mundo sobrenatural: como os ritos de separação e ritos de incorporação propostos por Van Gennep (1977), os quais podem ser exemplificados, conforme João José Reis (1991) escreve:

São exemplos de ritos de separação a lavagem e o transporte do cadáver, a queima de objetos pessoais do morto, cerimônias de purificação, de sepultamentos, rituais periódicos de expulsão de espírito do morto da casa, da vila, enfim, do meio dos vivos, o luto e tabus em geral. Ritos de incorporação seriam aqueles dirigidos a propiciar a reunião do morto com aqueles que seguiram antes, como, por exemplo, a comida servida para sua viagem, a extrema-unção, o próprio enterro do cadáver (REIS, 1991, p. 89).

A partir do que foi posto, pode-se dizer que os rituais funerários são representações coletivas. Isso porque muitas regras sociais se inserem no contexto das práticas mortuárias e geram efeitos importantes para a vida social do grupo. Certas coisas devem ser feitas antes, outras após a morte. Entretanto, os rituais podem ser pessoais, mas estar com seu foco em consequências sociais. Assim, os rituais fúnebres se configuram em uma grande variedade e significados de forma que se integram a um sistema dinâmico e simbólico (MAUSS, 1926; FULTON, 1965).

Os aspectos simbólicos refletem características do indivíduo sepultado e também relações sociais para com o morto através da cerimônia e do ritual. Isto porque algumas sociedades vêem nos ritos o grande evento de vida social. A atitude perante a morte é, minuciosamente, regulamentada no ritual e passa pelas atitudes e pelos comportamentos relacionados a um complexo sistema de comunicação simbólica que, muitas vezes, consiste em envolver os restos do defunto com intenções específicas para além do espaço físico (JOYCE, 1999).

Neste sentido, o ritual pode transpassar para o plano espiritual, e isto acontece quando é iniciado antes da morte e continua depois dela. O tempo dedicado a um ritual para desempenhar todo seu procedimento perante a morte, podendo ser de horas, semanas, meses ou até anos. Este tempo pode representar para os participantes do funeral um momento de recriação da presença do morto que se dá através da interação expressa no ato de tocar, ou falar com ele; como se a presença do falecido fosse inteiramente real (THOMAS, 1993).

A deposição do cadáver ameniza em muitas sociedades a dor daqueles que são chocados, mas não a perda do conhecimento que socialmente orientava o grupo. O mais notável nisto é que a morte repentina exige do grupo uma ação. Se descobrirem que o antigo modelo já não é viável, se estabelece, rapidamente, algum plano para lidar com a ocasião da morte. A perda de um indivíduo leva o grupo a, de alguma forma, repor esse conhecimento, ou seja, o ritual requer frequentemente motivação do grupo para realizar uma ação, o que ajuda a sustentar a solidariedade do grupo (FULTON, 1965).

A despeito disto, cabe citar Rosemary A. Joyce (1999), em “Social Dimensions of Pre-Classic Burials”, que mostrou vários desses aspectos em sepultamentos do período pré-clássico em diferentes lugares da Mesoamerica. Contudo, tais atitudes não são universais. Uma análise de variação em práticas mortuárias entre grupos diferentes sugere que as percepções de ação desenvolvida nos rituais são relacionadas dentro de um grupo específico.

Assim, busca-se selecionar alguns tipos de sepultamentos entre alguns grupos mais conhecidos na literatura etno-histórica e etnológica no Pantanal Mato-Grossense para responder a duas perguntas básicas. Primeira: quais são as representações das práticas mortuárias e quais as implicações delas para as relações sociais moldadas pelo ritual mortuário? Segunda: as práticas mortuárias servem para distinguir certos indivíduos no contexto social do grupo? A partir destas duas perguntas, importa chamar

a atenção para as formas das práticas mortuárias que são construídas dentro dos grupos indígenas em contexto sociais.

A partir disso, destaca-se a inclusão de cerâmica e de outros objetos em contexto dos sepultamentos refletindo para diferenciação individual, por um lado, e a participação do grupo em rituais mortuários, no outro. Finalmente, analisa-se a troca cultural acompanhada por práticas mortuárias, o que evidencia o aparecimento de indivíduos com posições de importância dentro da comunidade, característica fundamental de alguns grupos. A análise das práticas mortuárias se revela a partir da diversidade étnica e de suas relações sociais criadas e dotadas de valor social em práticas distintivas e/ ou semelhantes.

2.1 A diversidade cultural no Pantanal Mato-Grossense

Cada sociedade tem um padrão fixado para lidar com a morte. Assim como a morte nunca é semelhante, a maneira de compreendê-la também quase nunca é igual (BRAUN, 1981). Diante disso, pretende-se analisar os rituais considerando o que foi posto acima para contextualizar os grupos indígenas no Pantanal Mato-Grossense, sobretudo, os Payaguá, Guató, Bororo e Guaicuru.

A contextualização se dá através da compreensão da imensa diversidade étnica existente na região desde épocas pré-coloniais. A região do Pantanal no século XVI era tão extensa quanto à quantidade de populações indígenas que ali viviam (SUSNIK, 1979).

Silvia Carvalho (1992) destaca essa diversidade cultural ao relacionar dados arqueológicos entre populações do Pantanal Mato-Grossense e do Chaco em contatos. A autora estabelece vinculações entre os povos a partir de “objetos líticos, cerâmica utilitária e mortuária, e o exame de tradições funerárias – geralmente de grande resistência e sobre as quais há registros após a conquista e em épocas bem mais recentes” (CARVALHO, 1992, p.458).

Com isto, afirma-se que antes do processo de ocupação “toda a América, constituía território indígena” (COSTA, 1999, p. 31). Cabe destacar que a localização do Pantanal no processo de ocupação da América foi marcada por relações sociais entre os diferentes grupos indígenas e europeus. Conforme destacou Luiza Volpato (1991), em

“Entradas e bandeiras”, esse processo possibilitou trocas de objetos de prata e adornos entre vários grupos de diferentes lugares (VOLPATO, 1991, p. 87).

Para uma compreensão geral dos grupos indígenas que ocuparam a região do Pantanal Mato-Grossense, João Baptista de Souza (1956) listou vários dos grupos considerando desde o início do século XV. A relação foi realizada a partir de um mapa produzido por Guido Boggini, publicado em 1879, em Buenos Aires, e reproduzido em Roma no ano de 1899. Dentre os grupos que habitavam o Mato Grosso, desde o Sul do rio São Lourenço até o rio Paraná, foram relacionados os seguintes: “Caiuás, os Chamacocos, os Guaicurus, divididos em Caduéos, Beaqueos, Catogueós, Guatiedeos, os Guanás, divididos em Kinikináos, Terenos, Laianás (3 grupos) os Guaxís, os Guatós, os Bororos da Campanha e os Coroados” (SOUZA, 1956, p. 13-14).

A variedade étnica explica a grande quantidade de termos indígenas na nossa toponímia com definições completamente desiguais. A fim de melhor compreender a diversidade étnica e linguística no período colonial no Pantanal Mato-Grossense, destaca-se abaixo os mapas de Curt Nimuendaju (Figura 25), e de Alfred Métraux (Figura 26). A Tabela 1, elaborada por Jorge Emite de Oliveira, apresenta alguns grupos mais conhecidos a partir do século XVI. Alerta-se, porém, que muitos desses grupos citados receberam uma identidade e etnicidade *genérica* nos dados etnográficos e não determina a identificação étnica do grupo.

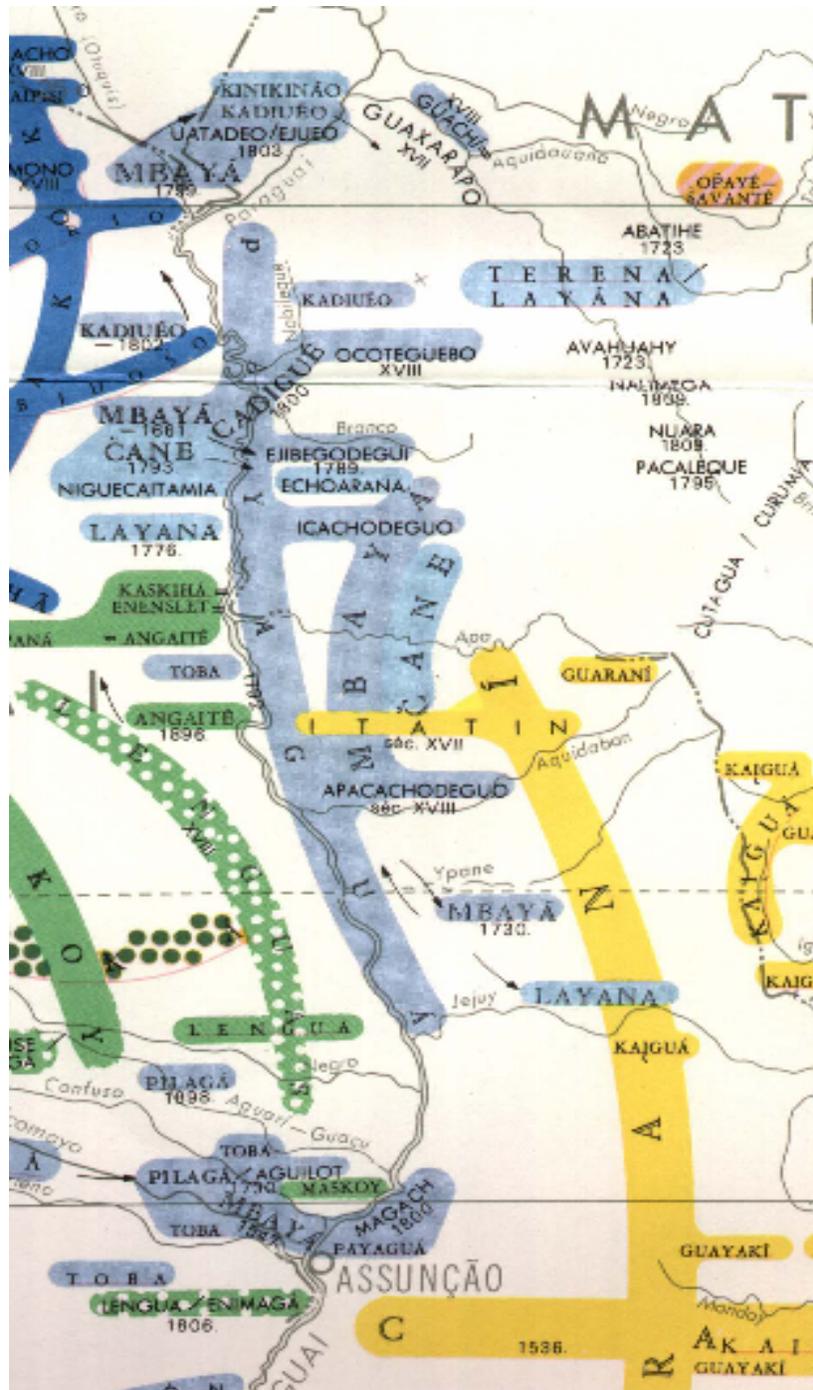


Figura 25: Mapa etno-histórico com destaque aos grupos indígenas do Pantanal

Fonte: Curt Nimuendaju (1987)

FILIAÇÃO LINGUÍSTICA		POVOS INDÍGENAS	PROVÁVEL ÁREA DE OCUPAÇÃO
Família Arawak (Tronco Arawak)	Linguística Linguístico	Echoaladi, Kinikinao, Laiana (Chané e Guaná), Orejon ou Orelhudo*, Terena, Xaray e Chiquito (Saraveka, Koraveka e Kuruminaka)	Parte do rio Apa e adjacências e os pantanais de Cáceres, Poconé e Paraguai e o extremo noroeste da região.
Família Guaikuru	Linguística	Guaxarapo*, Mbayá-Guaikuru e Payaguá	Dos limites do Pantanal com o Chaco até extensões dos pantanais de Nabileque, Abobral, Paiaguás, Miranda, Nhecolândia e Paraguai.
Família Tupi-Guarani (Tronco Tupi)	Linguística Linguístico	Ibitiguara, Itatim, Kaingua e Guarambarenses*	Grandes extensões dos rios Ypané, Apa, Miranda e dos planaltos residuais de Urucum e Amolar.
FAMÍLIA JÊ (TRONCO MACRO-JÊ)	LINGUÍSTICA LINGUÍSTICO	BORORO (OCIDENTAL)	Regiões dos pantanais de Barão de Melgaço, Cáceres, Paraguai e Poconé.
Família Zamuco	Linguística	Chamacoco e Yshyr (Xorshio/Caitporade)	Áreas próximas à Baía Negra, na República do Paraguai.
Família Guató (Tronco Macro-Jê)	Linguística Linguístico	Guató	Grande parte do alto curso do rio Paraguai, consideráveis extensões dos rios Cuiabá e São Lourenço e seus afluentes, Ilha Ínsua e lagoas Gaíva, Uberaba e provavelmente as de Mandioré, Vermelha e Cáceres.

Tabela 1: Alguns grupos indígenas, mais conhecidos e identificados no Pantanal Mato-

Grossense a partir do século XVI

Fonte: Eremites de Oliveira (2002)

2.2 Práticas funerárias entre os Payaguá

Desde o século XVI, início do período colonial, os Payaguá já habitavam o Pantanal. Assim, participaram dos primeiros contatos entre índios e europeus resistindo por meio de guerras. Pertencente à família linguística Mbayá, os Payaguá estabeleceram-se nas proximidades do rio Paraguai desde tempos pré-coloniais e desenvolveram grande habilidade náutica, o que possibilitou se locomoverem por longas distâncias pelo rio Paraguai. As embarcações (canoas) leves serviam para pesca, e as embarcações maiores para guerra e transporte de cargas. Em caso de guerra, essas embarcações maiores chegavam a transportar até 20 pessoas, além das cargas (MAGALHÃES, 1999; COSTA, 1999).

As informações sobre os sepultamentos entre Payaguá foram relacionadas por Magna Lima Magalhães (1999) em “Payaguá: Senhores do rio Paraguai”. Ao tratar sobre os sepultamentos, a autora destacou que os dados são restritos ao século XVIII e XIX. Segundo a autora,

[...] as fontes que tratam sobre os sepultamentos fornecem informações importantes, principalmente quanto ao comportamento dos indígenas em relação ao funeral, no entanto, não oferecem dados suficientes para respaldar inferências sobre a forma de sepultamento e a sua associação à dinâmica de assentamento do grupo (MAGALHÃES, 1999, p. 93).

A autora destaca ainda sobre a forma de sepultamento em procedimento ritual dos Payaguá ao citar o jesuíta José Sanches Labrador “em El Paraguay Católico” (1910). A descrição de José Sánchez Labrador corresponde ao ano de 1764, e é a mais antiga de que dispomos e a que melhor informa sobre o sepultamento Payaguá. As informações legadas em “El Paraguay Católico” são oriundas da escavação realizada pelo jesuíta em um sepultamento, mais tarde registrado por Max Schmidt (1949, p. 213) que analisa a documentação histórica (MAGALHÃES, 1999, p. 93).

Magna Lima Magalhães (1999) analisa a obra de Labrador e citada o seguinte trecho:

La primera cosa que picó la curiosidad fué la diabólica tierra en que los infieles Payaguás entierran á sus difuntos, y ellos chaman iglesia, hurtando el nombre a los templos de los cristianos. Está colocada en un pequeño bosque pero muy espeso á la entrada llamado Ypequá, nido de patos. Por tierra dista muy poco de un presidio que tiene el nombre Arecutacuá, ó habitación de recanujos. Por donde entramos había un cañaveral de cañas bravas, que con sus garfios sacaban á la ropa el pasaporte: tenía de largo como cien varas. Al fin de este cañaveral había unos cinco ó seis árboles corpulentos y altos en proporcionada distancia uno de outro. Al Sur está la barranca del río bastante alta. Debajo y á los lados de dichos árboles, estaban las sepulturas, de una vara en cuatro cada una (LABRADOR, 1910, T. II. p. 93).

As fontes sobre os sepultamentos dos Payaguá trazem informações importantes principalmente sobre o funeral e o local dos sepultamentos, que à semelhança de outros grupos do Pantanal, sepultava seus mortos nos aterros próximos à vegetação densa em áreas não inundáveis “próximos aos locais de assentamento, utilizando-os também como forma de indicar o espaço (ou domínio) do grupo”

(MAGALHÃES, 1999, p. 94). Os jesuítas descrevem o cemitério dos Payaguá sendo um lugar onde nas proximidades havia árvores altas e antigas nas imediações da barranca alta do rio. A descrição deixa claro que os lugares (cemitérios) dos Payaguá eram intencionalmente e estrategicamente escolhidos para depositar os corpos de seus falecidos. Como se pode depreender do trecho citado acima estes eram lugares arborizados e livres de uma possível cheia.

A escolha intencional do cemitério se deve, possivelmente, ao fato de que o grupo mantinha um vínculo com o lugar considerando-o mais do que um lugar físico e material. É muito provável que os cemitérios representassem também lugares sagrados onde eram realizadas cerimônias e ritos fúnebres. Contudo, poderia inferir sobre apropriações de práticas de sepultamentos utilizadas entre os jesuítas. As apropriações de nomes utilizados pelos jesuítas como igreja adquiriam para os Payaguá significados diferentes.

A propósito desta consideração, entende-se que a morte para os Payaguá era mais do que um simples desafio, era uma continuidade da vida terrena. A relação entre alma, corpo e espírito podia também estar associada a elementos da natureza como o sol, as estrelas, a lua, ou mesmo ao vento e à água. Assim, havia objetos como cântaros que eram utilizados em ritos sagrados. Essa relação pode ser considerada a partir das esteiras e das cerâmicas descritas por Sanches Labrador (1910):

Acaso en la imaginacion obscurecida servirá aquélla para, que el alma se siente sobre su corpo, cuando fatigada de la pesca, se retira á la iglesia, y el cobertizo templará los ardores de sol y las otras incomodidades, guareciéndose á su sombra una alma andariega. Como el cansancio en los paseos puede fatigar á los espíritus Payaguás, acostumbrados en su vida mortal á sus canoas, para que la sed no les aqueje, ponen sobre la estera unos cántaros (LABRADOR, 1910, T. II p. 93).

Sánchez Labrador (1910) escreve, em um plano bem simbólico, a relação que os Payaguá mantinham com a alma, o corpo e o espírito. Nesse mesmo contexto, há também referências de cerâmicas e armas que eram enterradas com o morto; sua posição era na maioria das vezes assentado e suas armas eram enterradas ao lado, juntamente com outros objetos propositalmente depositados em quase todas as sepulturas.

A respeito da cerâmica, no final do século XVIII, a utilização desta em práticas mortuárias era comum, conforme Sánchez Labrador (1910) e Branislava Susnik (1983)

e Magna Lima Magalhães (1999). Para a última autora, representaria a crença em uma vida após a morte que os impelia a colocar os objetos junto ao morto. As cerâmicas também eram utilizadas para cobrir os crâneos dos mortos sepultados, conforme os autores citados acima, o que sugere outras interpretações, tais como proteger o pensamento do morto contra os maus espíritos (plano espiritual) ou dos animais ferozes (plano material).



Figura 27: Vasilhas cerâmicas utilizadas para cobrir os crâneos dos mortos

Fonte: Acervo do Museu Etnográfico “Andres Barbero” (2009)

Em relação à posição que o morto era sepultado, a mais comum era em posição fletida. Os Payaguá sepultavam direto na terra, em profundidade suficiente para que o cadáver fosse colocado “en postura de sentado, recogidas las rodillas y brazos como a quien está en cuclillas. No echan mucha tierra encima, aunque se cubre con ella el cuerpo. No lo pisan ni la apietan” (LABRADOR, 1910, T. II, p. 93). Posteriormente, alterando a postura de sepultamento de fletido para a de decúbito dorsal (MAGALHÃES, p. 96).

Conforme registrou Magna Lima Magalhães (1999), Azara descreve o sepultamento Payaguá em “Geografía Física y Esférica de Las Provincias del Paraguay” destacando a forma de sepultamento anterior dos Payaguá, e sua posterior modificação:

[...] enterraban antes sus difuntos en pié dejando fuera la cabeza cubierta con una olla de barro; pero como los tigres se los comiesen hoy los entierran enteramente con sus flechas y pequeñas alhajas. Tienen mucho cuidado de barrer el cementerio, aserarlo y arrancar las yerbas, cubriendo los sepulcros con toldo de esteras, y poniendo encima multitud de campanas de barro unas dentro de otras [...] (AZARA, 1904, p.357).

A partir disso, é possível sugerir que era prática comum depositar junto com o morto as flechas para que o morto tivesse como se defender dos tigres e outros animais. Tinham também o lugar como sagrado e não desenterravam seus mortos depois de sepultado.

Por outro lado, em “Viajes Por La America Meridional”, o autor descreve que no sepultamento de um Payaguá eram encontradas armas que deveriam ser utilizadas pelo indivíduo para protegê-lo no caminho da vida no além, de animais ou inimigos:

Apenas muere un payaguá, las viejas lo envuelven, con sus adornos y sus armas, en su manta o camiseta, y la familia alquila un hombre para llevarles al cementerio. [...] Aun hace mucho tiempo enterraban sus muertos sentados, con la cabeza fuera de la fosa, pero cubierta con una gran campana o pote de barro cocido. Han aprendido de nosotros a enterrarlos enteramente en toda su longitud, cosa que hacen de miedo de que los tatuejos y los cerdos selvajes devoren los cadáveres, como antes sucedía (AZARA, 1904, p. 83).

Sobre as posições no momento do sepultamento, os dados etnográficos apontam para variações e possibilidades de interpretações diversas, inclusive, de possibilidades funcionais de disposição diferenciada do morto. Essas possibilidades são interpretadas, o que indica permanências e mudanças culturais. As mudanças culturais estavam quase sempre relacionadas à adaptação natural e aos contatos culturais com outros grupos, possibilitando uma relação recíproca, isto é, de mão-dupla (SUSNIK, 1978).

Contudo, vale ressaltar o que Magalhães (1999) postulou sobre essa mudança:

Tais alterações poderiam ser resultado da incorporação de costume alheio à cultura tradicional do grupo, talvez uma consequência do contato com outros grupos indígenas ou com a sociedade colonizadora. [...] os homens não lastimavam a perda do morto. O sentimento estava restrito às mulheres, as quais pranteavam dois ou três dias o finado, caso fosse marido ou pai. A morte ocasionada por inimigos ou homens de reputação, gerava uma lamentação (MAGALHÃES, 1999, p. 97).

A autora acima descreve além dos contatos interétnicos nas formas de sepultamentos, diferenças sentimentais entre gênero, masculino e feminino, que eram geradas pelo fenômeno morte. A morte gerava um sentimento de perda e tristeza, representado por mudanças comportamentais no grupo. A diferenciação de gênero na lamentação do falecido representa que, na organização social dos Payaguá, as mulheres eram as responsáveis por lamentar a morte no ritual.

As mulheres, alternadamente, choravam e dançavam ao redor da cabana funerária durante três dias. Sepultavam seus parentes imediatamente após a morte e, às vezes, antes da morte e no caso de suspeita de práticas maléficas poderiam ser extraídos membros do corpo do morto e atirado para os animais como cães para prejudicar o feiticeiro, ou poderia ser queimado com palha todo o cadáver da vítima. O luto dos Payaguá era restrito às mulheres, porém, não consta que houvesse sacrifícios humanos entre as mulheres, mas estas choravam e pranteavam durante dias. As mortes de indivíduos influentes e até de inimigos geravam um lamento mais prolongado e poderiam envolver também os homens e crianças alterando significativamente o período normal do ritual fúnebre.

Para o século XVIII, Magalhães (1999, p. 97), relacionou o sepultamento Payaguá sendo do tipo primário. A autora considerou a prática de sepultamento de índios vivos, pouco provável. No entanto, fez referência e uma citação a um historiador inglês chamado Robert Soutley em “História do Brasil”, publicado em 1962, e transcrito em 1761, em Lisboa, pelo frei Antônio de Santa Maria Joboatan, que descreveu a prática sendo Payaguá.

A respeito do que foi anteriormente destacado sobre a prática de enterrar as armas pertencentes ao morto, assim como objetos pessoais, e vasilhas cerâmicas, cabe ainda analisar outros significados atribuídos pelos Payaguá a estes objetos, como as cerâmicas, por exemplo, que eram criadas especificamente para o momento do ritual. As vasilhas eram decoradas com desenhos negros sobre fundo branco (SUSNIK, 1983; CARVALHO, 1992; MAGALHÃES, 1999).

Segundo Magalhães (1999), essa prática é comum entre os grupos do Pantanal, mas parece se destacar entre os Payaguá. A crença de uma vida após a morte pode ser o motivo pela qual a autora faz essa distinção. A respeito dos objetos associados ao morto, observou-se que podem receber diferentes significados. Por exemplo: um adorno de prata pode ter adquirido significado durante a vida do falecido, como pode ter

adquirido seu significado após sua morte. Aqui pode-se inferir também as diferentes formas de apropriação.

Para Susnik (1983), as cerâmicas carregavam mais que um significado em sua preparação e podiam representar nos sepultamentos elementos da natureza, tais como o sol, o vento e os rios (conforme já analisado), desenhados na parte externa da vasilha.

Sanches Labrador (1910) descreve que entre os Payaguá, o pertence do morto era depositado juntamente no sepultamento. Para uma análise interpretativa, neste sentido, segue um pequeno trecho do autor citado acima. Neste trecho, são mencionados objetos associados ao morto em contexto funerário:

[...] as armas pertencentes ao morto eram colocadas no lado externo do sepultamento. Registra ainda a presença de “una estera de enea, que aquí llaman totora, y un cobertizo de la misma”, colocados sobre o sepultamento. Sobre as esteras eram dispostos “unos cántaros de varias figuras y grandeza. Unos parecen campanas, pero iguales en el vuelvo de la concavidad, y en lugar de asas, en unos hay como una hacha y en otros como una mano de almirez (LABRADOR, 1910, T. II, p. 93).

Com relação aos objetos associados aos sepultamentos, pode-se considerar o que explicou Ana Lúcia Herberts:

Os objetos associados ao morto, como adornos de prata, objetos de uso pessoal e, se guerreiro, suas armas, eram tanto enterrados junto ao morto como colocados sobre o túmulo, algumas vezes pendurados em forquilhas fincadas na cabeceira do túmulo. Também são depositados sobre a sepultura outros objetos como esteiras, vasilhames, utensílios domésticos, fusos e cuias. Além dos objetos relacionados ao morto, eram depositados junto ao sepultamento cántaros de água e alimentos, que eram renovados, pois eles acreditavam na vida após a morte (HERBERTS, 1998, p.113).

A forte relação com que os Payaguá mantinham com os objetos materiais destaca sua tecnologia e crença. Além disso, sugere-se perceber que serviam para marcar alianças dentro do grupo. Essas alianças podiam ser contraídas por matrimônio, e regularmente reforçadas ao longo de vida, por meio de trocas, festejos recíprocos, e com a morte no ritual. Presume-se que essas alianças não eram dissolvidas nem mesmo após a morte, pelo que muitos laços estabelecidos eram reformulados pelo indivíduo morto através de uma ligação permanente, a um antepassado.

A prática de depositar os utensílios próximos ao sepultamento sugere uma continuação das alianças feitas em vida. Os objetos eram depositados junto com o morto

para cumprir com um dever com a alma do falecido. Para o morto, os objetos poderiam representar uma continuidade da aliança estabelecida anteriormente (SUSNIK, 1983; CARVALHO, 1992; MAGALHÃES, 1999).

Em suma, a maioria dos dados sobre os Payaguá são restritos ao século XVIII e XIX. A respeito dos sepultamentos Payaguá, eram do tipo primário, uma vez que sepultavam os mortos em poços cobrindo todo o corpo e a cabeça e, embora tivessem grandes potes de cerâmica, não sepultavam seus mortos neles. No entanto, a cerâmica aparece associada aos sepultamentos.

2.3. Práticas funerárias entre os Guató

Os Guató ficaram conhecidos na literatura etno-histórica como índios canoieiros, e se estabeleceram em parte da região sudoeste do antigo Mato Grosso, que vai desde o Descalvado, abaixo da lagoa Gaíba, até no Canal D. Pedro II (Ilha Ínsua). Por se constituírem em pequenos núcleos familiares, conseguiram resistir aos colonizadores por muitos séculos. Entretanto, a partir do século XX, iniciou-se um processo de expulsão desses índios dos seus territórios tradicionais. Atualmente, poucos índios guató permanecem vivos, alguns poucos estão na Ilha Ínsua, enquanto outros migraram para cidades próximas, como Corumbá, Ladário, Aquidauana, Poconé e Cáceres (SCHMIDT, 1940; EREMITES DE OLIVEIRA, 1996).

A respeito dos sepultamentos entre os guató, existem poucas informações, a maioria corresponde ao século XIX e XX. Max Schmidt (1942) foi quem fez o registro mais denso sobre esse grupo. Os Guató sepultavam seus mortos em posição de decúbito dorsal estendidos em valas, sobre uma esteira. A prática de sepultar em valas estendidos em uma esteira pode representar aspectos de rituais e poder de fazer ressuscitar os mortos, como entre os índios Umotina do Mato Grosso, por exemplo, que as esteiras eram feitas da palha usada nas indumentárias das danças de rituais realizadas em práticas mortuárias.

Max Schmidt (1914) encontrou um sepultamento Guató em um aterro localizado no rio Caracará, e observou que

[...] estava demarcado por dois pedaços de madeira, de mais ou menos 0,50 m cada, fincados no chão. As duas estacas, que tinham uma distância de 2 m uma da outra significavam, segundo o meu guia Guató João, uma o lado da cabeça e a outra o lado dos pés. Ele ainda

falou que eles enterravam o defunto com a cabeça para oeste e os pés para o leste o que realmente indicavam as estacas (SCHMIDT, 1914, p 256).

De acordo com Schmidt (1914), os Guató tinham a prática de sepultar os mortos diretamente no chão, numa profundidade de meio metro, com a cabeça para o oeste e os pés para o leste. Além disso, Schmidt (1914, p. 260) observou que em dois sepultamentos Guató havia uma lâmina de machado polida (SCHMIDT, 1914, p. 256; EREMITES DE OLIVEIRA, 1996).

Júlio Koslowsky (1895) encontrou sepultamentos com cruz no “Aterrado do Bananal”, o que pode representar contatos entre esses índios com outros grupos com semelhante prática ou dos próprios cristãos. Assim como entre os Payaguá, houve mudanças culturais entre os Guató em suas práticas por razão dos contatos com outros grupos. No entanto, é possível mencionar algumas referências registradas sobre as práticas de sepultamentos funerários desse grupo (KOSLOWSKY, 1895; SCHMIDT, 1940; EREMITES DE OLIVEIRA, 1996).

Foram identificados também sepultamentos com vasilhas mortuárias. Segundo Eremites de Oliveira (1996, p. 133), Frederico Rondon (1938) também encontrou um sepultamento Guató no “Aterrado da Mangueira” com fragmentos de vasilhas cerâmicas. Paulo Cardoso (1985), também citado por Eremites de Oliveira, encontrou cemitérios com cerâmica mortuária que afirmou ser Guató. As vasilhas cerâmicas podem representar, nesse caso, indícios de sepultamentos secundários ou mesmo a possibilidade de outros rituais que envolvia o grupo. Além disso, é muito provável que entre os Guató existisse a prática de colocar alimento para o falecido ao lado de sua sepultura. Assim, se caso a alma do falecido não encontrasse definitivamente o caminho voltaria e se alimentaria até encontrar o caminho. Cabe ressaltar, contudo, que as vasilhas podem ser de outros grupos que ocuparam a região anterior ou posterior a este grupo, ou mesmo podem ter sido trazidos de outras regiões (EREMITES DE OLIVEIRA, 1996).

A partir disso, coloca-se a hipótese da existência de lugares que podem ter sido ocupados por outros grupos anteriores aos Guató, e que funcionaram como lugares de sepultamentos e de oferendas. A interpretação pode explicar simbolicamente que as sociedades itinerantes, provavelmente, com modos de vida sazonais, como é o caso dos Guató, ocuparam lugares de aterros, áreas montanhosas ou acidentadas. Desse modo, reutilizariam os mesmos lugares em períodos posteriores. Alguns objetos materiais

permitiriam reinterpretações e apropriações de símbolos do passado quando houvesse reocupação destes territórios, assim como transferências de outros objetos e até dos restos mortais do falecido como destacado na primeira parte.

Os lugares (aterros) eram protegidos das cheias e utilizados como locais sagrados destinados à realização de cerimônias e rituais dos mortos. A posição do morto com a cabeça para oeste e os pés para o leste poderia simbolizar questões pertencentes à localização de lugares sagrados, que poderia ser alcançado somente após a morte, escolhido pelo grupo a partir de seres mitificados ligados à identidade social do grupo. A construção desse processo ideológico poderia estar relacionada a elementos, como a lua e o sol, e também a divindades que estão presentes em cerimônias estacionais. As mulheres cortavam seus cabelos em sinal de luto, se, por exemplo, o falecido fosse um filho cortavam pela metade, mas se fosse o marido, cortavam mais curto. A prática pode estar ligada ainda a outros procedimentos rituais, e carregar significados de longevidade.



Figura 28: Aspecto do Pantanal que rodeia a Ilha Ínsua, terra Indígena Guató

Foto: Suki Ozaki [22 dez. de 2008] (2009)

2.3. Práticas funerárias entre os Guaicuru

Os termos Guaicuru e Mbayá foram usados por indígenas do Paraguai e escritores antigos. Trata-se de um termo genérico dado pelos espanhóis a vários grupos indígenas que viviam desde épocas pré-coloniais no Chaco e na parte oriental da bacia do Paraguai. O nome Guaicuru, portanto, não denota um grupo particular, mas um apelativo geral (KARSTEN, 1923). Entre os séculos XVI e XVIII, avançaram para regiões do Pantanal e proximidades, e, no final do século XIX e XX, em regiões do atual estado de Mato Grosso do Sul. Atualmente, os Mbayá-Guaicuru podem ser conhecidos como Kadiwéu por serem seus descendentes históricos (BOGGIANI, 1975, p. 17).

Ana Lucia Herberts (1998) destacou as primeiras informações sobre as práticas mortuárias dos Guaicuru, contidas nos relatos do jesuíta José Sánchez Labrador, quando fundou, em 1760, a missão Belém no Paraguai. Além disso, outros importantes dados podem ser encontrados em Felix de Azara, que fora comissário e comandante das fronteiras espanholas do Paraguai, dos anos de 1781 a 1801. Também Francisco Rodrigues do Prado escreveu um relato, em 1795, sobre os Guaicuru, quando teria exercido o posto de comandante em Coimbra, no forte português situado no Paraguai (BOGGIANI, 1975, p. 17).

Sobre as formas de sepultamentos entre os Guaicuru, a autora afirma que, desde as primeiras informações dos séculos XVI e XVII, são variáveis, seja em contexto de espaço ou de tempo (HERBERTS, 1998).

Com efeito, entre os Guaicuru, a forma de diferenciação social apresenta-se claramente no funeral organizado pelas pessoas envolvidas. Essa diferenciação pode ser percebida no trecho abaixo quando o jesuíta Pedro Lozano, ao escrever em 1733, se refere à morte do cacique.

Muerto el cacique o hijo suyo, o algún indio principal, matan a algunos asívarones, como mujeres, para que les vayan a servir, teniendo por cierta la inmortalidad de las almas engañados a que andan por este mundo con necesidad de quien las acompañe y sirva; y hay así indios, como indias tan ciegos en esta parte, que ellos mismos se ofrecen de su propia voluntad para este sacrificio del demonio, pareciéndoles que con esto muestran el amor y estima que les tienen. El lugar donde entierran al cacique o sus hijos, le cubren de esteras, y al difunto adornan con collares de cuentas, quitándoselos gustosos cada uno, aunque les haya costado mucho, por parecerles acto de piedad debida con los muertos, y al llevarle a la sepultura usan algunas ceremonias bárbaras nacidas del natural sentimiento que ocupa su corazón por la pérdida de quien amaban (LOZANO, 1941, p.77).

Cabe ressaltar que os *sacrificios humanos* são descritos pelo jesuíta Lozano (1941, p.77) como se tratasse de uma honra se entregar à morte para acompanhar o morto após sua morte. Uma entrega sacrificial para continuar servir aquele que exercia prestígio dentro do grupo. Por razão dessa morte, havia toda uma mobilização do grupo para servi-lo e essa mobilização se dava, principalmente, quando ocorriam mortes de pessoas importantes, isto é, de prestígio dentro do grupo.

Esse servir vai além da compreensão dos jesuítas, sobretudo, no que se refere aos sacrifícios humanos. Aqui pode ser que os relatos se apresentem de forma exagerada na visão extrema dos jesuítas. Por outro lado, os sacrifícios poderiam ser representados de outra forma, tais como rituais de passagem aceitos pela comunidade por meio de cerimônias e rituais. O sacrifício poderia exercer outros significados, como o de sacrifícios de animais no caso de pessoas de menos prestígio.

Em outra citação, de igual modo, o cronista Pedro Francisco Charlevoix (1910) aponta para outro aspecto incomum entre os Guaicuru e os outros grupos analisados até aqui, referindo-se ao acompanhamento de pessoas junto com o morto para o outro mundo:

Luego que fallece una persona de consideración, se deguellan cierto número de hombres y mujeres para acompañarle en el outro mundo, y nunca cuesta trabajo de hallarlos, porque se presentan bastantes que se ofrecen á gozar de este honor. Los funerales se hacen con gran aparato. Adornan el cadáver SUS más hermosos arreos. El cadáver de un cacique, principalmente, se lleva á la sepultura lo más precioso que hay en el pueblo, y lo dan de buena gana, sin haber nadie que no dé al difunto muestras del más sincero dolor (CHARLEVOIX, 1910, t. I, 140).

A partir dessa afirmação, percebe-se, novamente, a entrega do indivíduo para o sacrifício com destaque para o adorno do corpo. A concepção de morte e da imortalidade para os Guaicuru pode ser compreendida por outro lado: os sacrifícios que os jesuítas não conseguiram compreender podem, ao mesmo tempo, representar para os índios um ato de demonstração e reconhecimento que os levaria a receber recompensas no outro mundo. A relação pela qual se mantinham com os objetos materiais usados em vida também deixou os jesuítas perplexos – isso, talvez, por não entenderem o significado que exerciam esses objetos nas cerimônias e nos rituais em que eram consagrados.

De acordo com Rafael Karsten (1923, p. 103), alguns sepultamentos, rituais e práticas mortuárias entre os índios do Chaco se caracterizam como complexos. O autor também se impressionou com os aspectos escatológicos e cosmológicos dos vários grupos identificados como Guaicuru (KARSTEN, 1923).

Além disso, presume-se que a morada dos mortos entre os Guaicuru adquire características deste mundo. É o que se pode presumir com a descrição do jesuíta Labrador (1910, t. II, p. 46-48) junto aos Mbayá do grupo dos Apacachodegodis, entre os anos de 1760 e 1767, ao cuidado com que tinham de munir o morto de objetos pessoais, armas, e animais que servirão a alma do morto na viagem para o outro mundo:

Como los amortajan y entierran - Satisfecha la primera obligación con las lágrimas, se sigue la de amortajar al difunto. El modo es liarle en una manta en postura de sentado en cuclillas. Atavianle con cuanto pueden, si el médico les deja algo, y sino, lo buscan para este desempeño. Luego cargan el cuerpo sobre uno de los caballos que en vida sirvió á su dueño. Llévanle á un sitio retirado que en su idioma se llama napiogy es lugar de enterramiento. Esto no se diferencia de un toldo de vivos en esteras, forma y postecillos que Le dividen; y con esto cada capitania y aun familia sabe en qué parte están sus difuntos. Con el difunto varón entierran sus armas y si hombre ó mujer lleva consigo á su sepultura las planchitas de plata y cunatos dijés le sirvieron de gala. La sepultura no es honda, y puesta en ella el cadáver le cubren, sin apretarle, con muy poca tierra, sobre la cual ponen una esterita y algunos cántaros bien labrados, y los que pueden los guarnecen de cuentas. Junto al sepulcro clavan los postecitos de palo que en su toldo tuvo en vida. Si tenía caballos matan algunos (no la yeguas) para que pueda en su nuevo estado montar el alma y espaciarse en mejores prados y monterías. Los cántaros pintados y vistosos se destinan para que, fatigado el espíritu, tenga agua y em que guardar sus alhajuelas. De cuando en cuando van á visitar el toldo del enterramiento y con notable aplicación renuevan las esteras para que el sol y la lluvia no molesten á los que reposan (LABRADOR, 1910, t. II, p. 46-48).

A viagem para o outro mundo poderia durar semanas, meses, talvez, e isso exigia a preparação do morto. A garantia de uma boa viagem era a preparação do morto: colocar a capa, montar encima do cavalo e armá-lo, se fosse homem, e se mulher roupas de gala que lhe serviu em vida e peças de prata. A maneira de preparar o morto leva-nos a imaginar algo como se fosse um viajante que teria de passar por outro lugar, antes de ser recebido no destino final da sua viagem.

Segundo Herberts, entre os Guaicuru os sepultamentos secundários ocorriam somente:

[...] em caso de períodos de epidemias ou quando a morte ocorria distante do cemitério. Dois são os processos registrados para dar ao morto o enterro no cemitério do grupo. No primeiro, tratavam-se de enterrar o morto no local de sua morte, numa pequena cova que cobriam com esteiras e galhos para que onças não o desenterrassem decorrido algum tempo quando julgavam que o corpo estivesse decomposto, os parentes recolhiam seus ossos e lavavam para o cemitério (HERBERT, 1998, p. 110).

Além desta importante informação sobre os sepultamentos secundários, Herberts destaca os sacrifícios e sepultamentos de equinos:

[...] outro elemento constante em todas as referências é o sacrifício e sepultamento de animais, no caso equinos. As divergências estão no fato de ser apenas um cavalo ou vários animais, que poderiam chegar ao número de seis. A sua cova era feita próxima a do morto (HERBERTS, 1988, p. 111).

Essa relação do defunto com os bens obtidos e os animais utilizados em vida também identifica certos detalhes desses sepultamentos. Esses aspectos já foram tratados, especificamente, em estudos dos ritos funerários do mundo pós-morte dos antigos Mbayá. A relação é possível a partir de Sánches Labrador, principal fonte desse grupo.

Darcy Ribeiro (1980) organizou alguns estudos com as descrições de Labrador, ao anotar confirmações e informações de outras fontes anteriores sobre as práticas e crenças que permanecem atuantes e as que modificaram. Cabe ressaltar que, para os Mbayá, a morte se explica com a separação do corpo e da alma.

Algumas dessas concepções estão relacionadas à ideia de que não existe morte natural. A maioria das mortes, se não todas, são atribuídas à atuação de fantasmas e seres sobrenaturais. A alma tem um estágio temporário na terra e, assim como o corpo, não é levada imediatamente após a morte para seu destino final. A alma também passa por estágios, durante os quais se mantém próxima ao cadáver, visitando lugares onde ela tenha vivido durante a sua vida: somente depois de certo período, quando concluída a cerimônia fúnebre, é que a alma pode entrar no país dos mortos (RIBEIRO, 1980, p.182).

A partir desse princípio, existem almas externas que buscam almas de criaturas, o que ameaça, por meio da captura da alma, a integridade sócio-biológica do grupo. Essa busca pode ocorrer por almas-fantasmas humanas ou não-humanas comunicada por deidades que devem se manter por intermédio de um vínculo sócio-

religioso mediante a identificação de almas estabelecidas pelas próprias deidades. No entanto, as deidades não são generalizadas para todos os grupos (SUSNIK, 1984-1985).

A ideia fundamental sobre o estudo dos rituais funerários permite uma visão mais completa destas concepções quando compreendida a partir do estágio inicial do ritual que, necessariamente, não se inicia com a morte. Darcy Ribeiro descreve um exemplo de sepultamento dos Mbayá:

Os preparativos para o sepultamento iniciavam antes mesmo do falecimento; uma das atribuições dos *nidjienigi* era preservar a morte e anunciá-la para que aqueles preparos tivessem início. Quando percebia que seu cliente não tinha cura, encerrava-se num cercado de esteiras e cantava fazendo os últimos esforços para obrigar a alma a voltar ao corpo; depois de um colóquio com o seu *bicho* entrava em êxtase e anunciava estar vendo a alma do enfermo que vinha montada num cavalo, correndo pelos campos até aproximar-se da aldeia. Esta visão da alma cavaleira era o prognóstico da morte (RIBEIRO, 1980, p. 183).

O que se pode depreender deste trecho é que os preparativos do sepultamento se iniciavam quando a morte poderia ocorrer repentinamente sem haver tempo algum para ações precedentes. Por outro lado, no caso de morte lenta, quando o indivíduo estava morrendo, havia uma série de práticas entre o grupo, como o xamã tomar o chocalho e sair em disparada gritando e cantando, chamando a alma e, assim, não obtendo êxito, voltava, e de longe comunicava seus últimos esforços e de não ter mais o que fazer. Com isso, os parentes pranteavam e preparavam o defunto para o sepultamento. Esse preparo envolvia aspectos simbólicos, tais como pintar o defunto de urucu: o rosto, os braços e o peito, e adorná-lo com tembetás. Se o falecido fosse mulher faziam-se arranjos de cabeleira usado nas grandes festas (RIBEIRO, 1980, p.1983).

Encontra-se, ainda, entre os Mbyá, o costume de queimar os pertences do defunto após sua morte. As casas da aldeia eram queimadas também obrigando todo o grupo a mudar-se para outro lugar, “a fim de afastar-se da alma que continuaria andando, embora invisível, nas imediações da morada” (RIBEIRO, 1980, p. 1983).

Para uma compreensão mais geral sobre os costumes de destruição dos pertences dos mortos, segue um importante trecho da obra de Karsten:

La costumbre de destruir la propiedad del muerto quemándola se encuentra entre todas las tribus chaqueñas y entre la mayor parte de los indios sudamericanos. Se há sostenido la opinión de que tales costumbres se deben al deseo de los familiares sobrevivientes de hacer

que las ropas, las armas y los implementos del muerto lo sigan al outro mundo porque él los necesita alta tanto como em sua vida terrena. Pero esta teoria de ningún modo se aplica a las costumbres fúnebres de las tribus chaqueñas (KARSTEN, 1923, p. 106).

A descrição acima é bastante coerente se comparada a outras referências mais gerais como as de Alfred Métraux (1947) e Branislava Susnik (1984-1985). Na verdade, os grupos revelam diversos aspectos complexos, por assim dizer. Por exemplo: a queima de objetos pertencentes ao falecido pode variar, desde um objeto pessoal até seu lugar de morada. A prática está relacionada à concepção da alma do morto e de um possível retorno da mesma ao mundo dos vivos, conforme explicada anteriormente. Assim, em todas as circunstâncias, a prática está como representações para o plano espiritual. Cabe agora fornecer um exemplo sobre o lugar (cemitério) onde eram sepultados os mortos:

O cemitério não diferia do toldo em que viviam, era uma aldeia das mesmas proporções e com o mesmo número das casas, feitas de esteiras constantemente renovadas. Ai era enterrado em sepultura raze, ao lado de seus parentes; cobriam-no com pouca terra sobre a qual colocavam pequena esteira, cântaros de água muito bem decorados e às vezes guarnecidos de contas. Junta a sepultura fincavam o postezinho lavrado, que em vida lhe servira para pendurar os pertences e ali continuava guardando as suas armas e adornos (RIBEIRO, 1980, p. 184).

A citação acima evidencia a relação mantida como memória, e está, quase sempre, vinculada aos objetos. No entanto, esses objetos ocupam significados que em vida era um, e com a morte, adquire outro. Com a morte, os objetos perdem alguns significados, sobretudo, isso pode ser percebido pela destruição dos mesmos.

A respeito da continuidade desta prática, vale destacar que, desde a segunda metade do século XX, o sepultamento provisório era ainda praticado pelos Kadiwéu:

[...] quando, num acidente de caçada ou fatalidade semelhante, morre algum deles, muito longe dos cemitérios. Segundo nos informaram, costumam nestes casos, fazer o enterramento num fosso, de modo que não possa ser atingido por onças nem urubus. Voltam depois para recolher os ossos e levá-lo em esteiras ou sacos de pano “que nunca foi usado”, para o cemitério comum (RIBEIRO, 1980, p. 189).

Em referência a essa prática, Darcy Ribeiro cita Palaveciano (1935), que estuda o sepultamento provisório entre alguns grupos chaqueños, antigos e contemporâneos.

No entanto, essa mesma referência consta em outras abordagens mais gerais, já citadas anteriormente.

Segundo Darcy Ribeiro (1980, p.186), os Kadiwéu de hoje têm quase a mesma concepção de morte, mas a pintura do corpo é usada somente por mulheres e apenas no rosto (Figura, 29). Somente em alguns casos queimam as moradias, o mesmo ocorre com os pertences.

Nesse sentido, a partir da análise prévia das descrições, pode-se dizer que entre Kadiwéu, descendentes dos Guaicuru, ocorre certa continuidade cultural nas práticas mortuárias. Essa mesma conclusão tem sido identificada e permeia todo o trabalho.



Figura 29: Índia Kadiwéu com pintura no rosto. Serra da Bodoquena- Mato-Grosso

Fonte: [Foto de Claude Lévi-Strauss, 1935]

2.4. Práticas funerárias entre os Bororo

Os Bororo estão estabelecidos desde pelo menos sete mil anos em um vasto território do cerrado brasileiro; ao Sul abrange desde o rio Taquari, Coxim, Aquidauana,

Miranda até o alto da Serra de Maracajú. Por habitarem tão vastíssima região, foram-lhes dados nomes genéricos, tais como: Coxiponé, Araripoconé, Araés, Cuiabá, Coroados, Porrudos, Bororos da Campanha dentre outros. No Pantanal, ficaram conhecidos como habitantes dos taquarais (COLBACHINI e ALBISETTI, 1942; RIBEIRO, 1970, p. 77; VIRTTLER, 1983).

A respeito de suas práticas cerimoniais, Renata Viertler (1983) destacou que estas “representam um padrão específico de enterro secundário” e estão relacionadas ao tipo de interação que os vivos praticam em relação aos mortos. Assim, os corpos são ritualizados inumados e envoltos em esteiras para posteriormente serem exumados e os ossos lavados e pintados para serem sepultados fora da aldeia (VIRTTLER, 1983, p. 291).

Sobre o sepultamento secundário Bororo, vale citar um trecho extraído de Renata Viertler (1983):

O enterro secundário Bororo insere-se num conjunto complexo de outras praticas tais como danças, cantos, refeições, comunitárias e destruição dos pertences dos mortos [...] Os habitantes pré-colombianos do cerrado brasileiro tiveram que adaptar-se igualmente aos fluxos crescentes de intrusão dos civilizados, processo este que culminou com o estabelecimento de contatos pacíficos permanentes com o dominador que invadia cada vez mais os territórios tribais da área, segundo os movimentos históricos de expansão de uma economia capitalista, afetando, de modo diferencial, as aldeias dos remanescentes indígenas. Trata-se de processos históricos de contatos interétnicos variáveis de uma sociedade indígena para outra, redefinindo-se as manifestações das suas diferenças culturais, intensificadas por diferenças no tocante a recursos materiais e humanos (VIERTLER, 1983, p. 291).

A partir do que postulou, a autora pode inferir que entre os Bororo havia práticas mortuárias desde épocas pré-coloniais. Ao longo dos séculos as cerimônias e rituais se constituíram de fundamental importante para vida dos Bororo. Através dos rituais funerários que se estabeleciam muitas relações, que em muitos casos, se sobrepunham as já existentes. Pode-se também olhar os rituais a partir dos mortos, já que quando algum indivíduo morria na aldeia, normalmente, queimavam todas suas coisas ou destruíam, e se o morto fosse homem e marido de uma mulher esta deveria arrancar todos seus cabelos em sinal de luto (NOVAES, 1979).



Figura 30: Ritual que envolvia a prática da queima dos pertences do morto

Fonte: [Foto de Sylvia Cauby Novaes, 1986] (2009)

Os Bororo chamavam *bope* os espíritos terrenos essencialmente vingativos e malignos, que enviavam enfermidades e causava mortes. Os *bope* terrestres viviam nos tocos das árvores, mas podiam apresentar-se em forma de homem com alguma anormalidade como uma perna só, peludo, barriga grande, entre outras formas; como espíritos invisíveis podiam incorporar em xamã como familiares ajudantes. Os *bope* se *maeré boe* viviam no céu e no ar; são essencialmente as almas dos xamãs mortos *bari*, também antropomorfos responsáveis pelos fenômenos astronômicos e metrológicos; os que vivem no ar antropomorfos com anormalidades físicas também, responsáveis por provocar as chuvas e o vento. A malignidade dos *maeré boe* se expressa através de sua ira. A causa de fenômenos irregulares caracteriza a todos os espíritos o direito aos *alimentos reservados*, segundo sua categoria (SUSNIK, 1989, p. 97-98).

As almas dos mortos buscam em sua morada os alimentos, ou os exige mediante as oferendas dos vivos. Os alimentos reservados dos *bope* é de origem animal ou vegetal, como capivara, cervo/veado, e também plantas constituem o alimento substancial dos Bororo. Cada animal caçado deve ser apresentado ao *Bari* para que realize o exorcismo, caso contrário pode sobrevir grave castigo por uma condição livre de tais alimentos. Esse processo pode ser confirmado através do que postulou Susnik:

Ya inmediatamente a matarse um animal, el shaman debe realizar um acto mágico com la finalidad de aplacar el mismo espíritu-alma del animal al principal exorcismo se efectúa sobre o alimento el alimento ya preparado; durante um estridente utular, el shaman ofrece a los “bope” “el primer pedazo” en son de una reconciliación, apartando-conjurando de esta manera los males potenciales y “liberando” los alimentos para el consumo humano (SUSNIK, 1989, p. 98).

Após isto, as almas dos mortos podem abandonar a aldeia transformando-se em animais para adquirir o direito sobre alimentos reservados para os *bope*. Segundo Albisetti (1962), no instante em que o indivíduo morre, este passa a ser considerado *aróe*, uma alma, e como tal não poderia ser visto pelas mulheres e crianças. Sobre o corpo do morto era imediatamente colocada uma esteira e um abanico sobre o rosto, enquanto a mãe, ou uma parenta, dá o aviso oficial da morte com altos e lancinantes gritos, até que se aproximam os chefes dos clãs que recitam cantos próprios dos finados. Neste sentido, a morte é, ao mesmo tempo, natural e antinatural, ou seja, quando morre um Bororo sua morte traz um dano não só para seus próximos, mas para toda a sociedade. Esse dano que a natureza causou faz com que tenha que pagar uma dívida, termo que traduz a noção *de mori*, em grande maneira (LÉVI- STRAUSS, 2005, p. 221).

Os *bari*, essencial para os Bororo, formavam uma categoria especial de seres humanos que não pertencem inteiramente ao universo físico nem ao mundo social, mas cujo papel é estabelecer uma mediação entre os dois reinos. Alguém podia se tornar *bari* por vocação, “chamada”, por meio de uma revelação, quando é realizado um pacto com membros de uma coletividade muito complexa formada por espíritos maléficos e ou apenas assustadores, em parte celestiais, em parte animais e em parte subterrâneos (LÉVI- STRAUSS, 2005, p. 221).

Ao considerar a regra do *mori*, os utilitários fúnebres passavam a ter significados múltiplos perante os vivos e os mortos. A natureza é em certo sentido assassina e humana, por isso:

Quando morri um indígena a aldeia organiza uma caça coletiva, confiada à metade alterna à do defunto: expedição contra a natureza que tem por objetivo abater uma grande caça, de preferência uma onça, cuja pele, garras e presas constituirão o *mori* do defunto (LÉVI- STRAUSS, 2005, p. 220).

Essa relação não deveria permanecer estática. Se por um lado, manifestava relações positivas, por outro, manifestavam relações negativas: “Os Bororo vivem a morte de um parente de um modo muito intenso durante os rituais, e nesta época, ‘os nervos à flor da pele’ manifestam, também, as relações negativas (queixas, intrigas, roubos, rompimento de relações, etc.) que antes não poderiam ser facilmente percebidas” (NOVAES, 1979, p. 105).

Neste sentido, o ritual se correlaciona com eventos que ocorrem antes, durante e após a morte. Outra prática importante do ritual se tornava perceptível, quando os ossos do morto eram lavados e levados para serem ornamentados por indivíduos da parte do finado. Nessa prática, todos os indivíduos da aldeia se reuniam em um lugar específico, o que significava um importante momento do funeral, que envolve a ornamentação dos enfeites e a bandeja de palha que transportavam os ossos. Esse momento é de grande tensão; “os cantos se sucedem em meio aos gritos, lamentações e choro rituais o corpo dos enlutados é um amontoado de líquido que se misturam e que eles se deixam verter. Sangue, suor, ranho, lágrima. Há como uma necessidade de reproduzir no corpo que a morte representa para a sociedade” (NOVAES, 1979, p.165).

No processo do funeral Bororo, eram incorporadas representações diversas, através de práticas sociais que envolviam relações entre vivos e mortos o que mobilizava parentes distantes e visitantes de outras aldeias, criando, assim, teias de relações de solidariedade intercomunicarias, inseridos nos circuitos de reciprocidade em contexto de cerimônia funerária (VIRTLER, 1983).

Conforme registrou Susnik (1989), os espíritos se constituem em núcleo de suas experiências religiosas. As almas dos mortos viajam para a morada dos mortos, morada terrena ou aquática. Os vivos se comunicam com as almas dos mortos. Essa comunicação das almas vivas com as forças *anímicas* afeta profundamente a forma de vida terrena. O culto dos mortos se manifesta pela presença das *aroe* que se apresentam personificadas, ou já em flautas com desenhos clânicos preservadas pelos parentes clânicos dos falecidos. Em ocasião de rituais devia apresentar-se a oferenda alimentícia.

Com relação ao ritual entre os Bororo, vale citar mais um trecho de Susnik:

El rito mortuorio manifiesta em algunas facetas la responsabilidad de los vivos por la sobrevivencia de las “aroe” de los parientes clânicos y de sua “venganza” anímica por la morte. Al entienrro provisorio del cuerpo en la cercanía de la “choza de los hombres”, sigue la caza “vengativa” se elige un cazador con el deber de matar a um animal-bestia (jaguar o puma) como venganza contra o “bope”, espíritu

terrestre, o –según otras versiones-, como “mori-recompensa” dada por dicho espíritu maligno a los parientes del fallecido; la base conceptual consiste en la tácita lucha competitiva por la fuerza anímica de los “alimentos” entre los “bope” y los humanos (SUSNIK, 1989, p. 24).

Cabe dizer que o caçador elegido representa a alma recente que leva seu nome e representa no cerimonial a alma do falecido. Depois de desenterrar os ossos, realiza-se o grande banquete social, do qual participam também as almas dos mortos. Assim, os procedimentos, no ritual Bororo, consistem em levar até os últimos instantes as práticas das representações dos mortos pelos vivos (VIRTLER, 1983; SUSNIK, 1989, p. 25).

Deste modo, considera-se que:

Cada morto é ritualmente representado por três sobreviventes, ou seja, um ‘representante’ do finado, encarregado de dançar em sua homenagem, lavar e enfeitar os ossos do representado, além de caçar um animal de desagravo, a fim de liberar do luto os parentes do seu morto; uma ‘mãe’ ritual, parenta clânica próxima do finado que, juntamente com o seu marido, o ‘pai’ ritual, devem assumir pesadas obrigações cerimoniais (chorar, cantar, cortar-se o próprio corpo), devendo o último confeccionar a cabacinha funerária, a ser carregada pelo ‘representante’ durante as danças e as caçadas religiosas (VIRTLER, 1983, p. 291).

A demonstração de ritual continuava no funeral. Cortavam-se, pintam-se uns aos outros, e choravam ritualmente. Aqui, nesse contexto, poderia estar tanto mulheres como homens, que não, necessariamente, tinham ligação direta com o morto (NOVAES, 1979). As três representações adquirem importantes significados quando associadas aos objetos materiais recebidos em recompensa pelo sacrifício realizado em favor do morto, ou seja, um animal era abatido e oferecido no ritual.

No ritual, eram preparados a carne e o peixe pela “mãe” ritual. Os alimentos eram trazidos pelo representante encarregado de matar o animal do sacrifício:

Os alimentos preparados são levados para a choupana central por seu marido, o ‘pai’ ritual, que, a portas fechadas, o oferece ao ‘representante’ do seu finado. Visto as caçadas e pescarias das ‘almas’ congregarem obrigatoriamente todos os ‘representantes’ de finados presentes na aldeia, é possível avaliar a sua importância para a economia comunitária, principalmente pela vitaliciedade dos encargos assumidos. Instauram-se assim laços de solidariedade moral e econômica entre casais de ‘pais’ rituais e seus respectivos ‘representantes’, estes últimos designados de ‘filhos’ pelo casal de ‘pais’ rituais que, complementariamente, são designados de ‘mães’ e ‘pais’ pelos ‘representantes’. Os funerais geram, portanto, ‘famílias’

rituais que, em nome dos mortos, se devem respeito e cuidados mútuos até o fim de suas respectivas vidas. Parentes rituais respeitam-se mais do que parentes comuns, não devendo brigar nunca e oferecer-se sempre os recursos materiais e espirituais mais nobres, de modo a gerar fortes focos de coesão social nas aldeias (VIERTLER, 1983, p. 291).

Após o sacrifício, o representante do morto recebia um

enfeite de penas e um nome, ambos pertencentes ao clã do finado, que poderá usar a seu bel-prazer. O beneficiado passa também a assumir diversas funções e papéis sociais do seu morto, entre os quais a obrigação vitalícia de cuidar do seu casal de “pais” rituais, enviando-lhes carne ou peixe crus (VIERTLER, 1983, p. 291).

Segundo Susnik (1989), nesta prática estão implícitos vários fatores, dentre os quais com relação aos alimentos compartilhados pelos espíritos e pelos homens; à dependência de subsistência; ao mal-enfermidade e morte –, como causa do desequilíbrio desta regera; à imposição exorcista dos xamã e de seu domínio do mundo vivenciado. Este conceito pode ser compreendido ainda a partir de um conjunto de transferência de energia entre os seres vivos mediante o alimento. Os humanos mortos, animais e vegetais regeneram o ciclo vital de sobreviventes de sua espécie (SUSNIK, 1989, p. 99).

A partir do que postulou Albisetti (1962, p. 647-650), em a “Enciclopédia Bororo Volume I”, vale citar diversas fases das práticas do funeral Bororo. A primeira fase era representada pela ornamentação do morto, os cantos no momento de morte, até os prantos feitos após a morte. A colocação de objetos como flechas e arcos sobre o cadáver também era comum, o que indica a crença de outra vida. Era comum também entre os Bororo a incineração dos objetos deixados pelo defunto (ALBISETTI, 1962, 64).

Após a morte do indivíduo, o cadáver era trasladado para o pátio da aldeia (Figura 31), onde se realizavam os funerais. A primeira inumação, ou inumação temporária, era realizada na primeira noite. Somente na segunda noite, depois da morte, que era preparada a cova para o sepultamento do cadáver. Havia, ainda, uma refeição, que fazia parte do ritual com a evocação das almas. Após isto, eram colocados os objetos que pertenciam ao defunto na cabeceira do túmulo (ALBISETTI, 1962, 648-149).



Figura 31: Modelo de uma aldeia Bororo

Fonte: [Foto de Sylvia Cauby Novaes, 1971] (2009)

Neste período, fazia-se a irrigação da cova e se iniciava as caçadas, enquanto se verificava a decomposição do cadáver diante da determinação da época e da ordem final dos funerais. Enquanto isso, realizavam-se os preparativos para representação do marido com a dança do Buriti precedente à inumação definitiva e à caçada, com preparação dos zunidores de madeira para a execução de cantos, transladação da cesta da choupana da cesteira para a do finado e primeira manifestação dos espíritos terríficos (ALBISETTI, 1962, 648-149).

A cerimônia dos instrumentos musicais de sopro era um breve convite aos representantes dos espíritos terríficos por parte do xamã das almas, preparativos para a segunda manifestação dos espíritos terríficos e execução de canto, dança do representante do finado com a cesta funerária, transladação da cesta funerária da choupana central para a do defunto e início para a segunda manifestação dos espíritos terríficos com eventual imposição do estojo peniano aos rapazes púberes e transladação da cesta funerária da choupana do finado para a choupana central. A ornamentação do representante do finado ocorria com a execução da dança no pátio com o representante do finado e incineração do arco e flechas do finado e com o banho, sinal do término da representação dos espíritos terríficos (ALBISETTI, 1962, p. 649).

A refeição era um dos preparativos para a noite anterior ao paroxismo dos funerais, assim como a noite na qual se enviava o convite a todos, para fazerem parte da cerimônia de ornar os ossos do defunto. No entanto, a evocação da alma do defunto era

feita pelo xamã das almas com a execução de cantos, quando também eram trasladados os ossos para a choupana central e feita as escarificações, refeição dos homens e parcial ornamentação do crânio (Figura, 32).

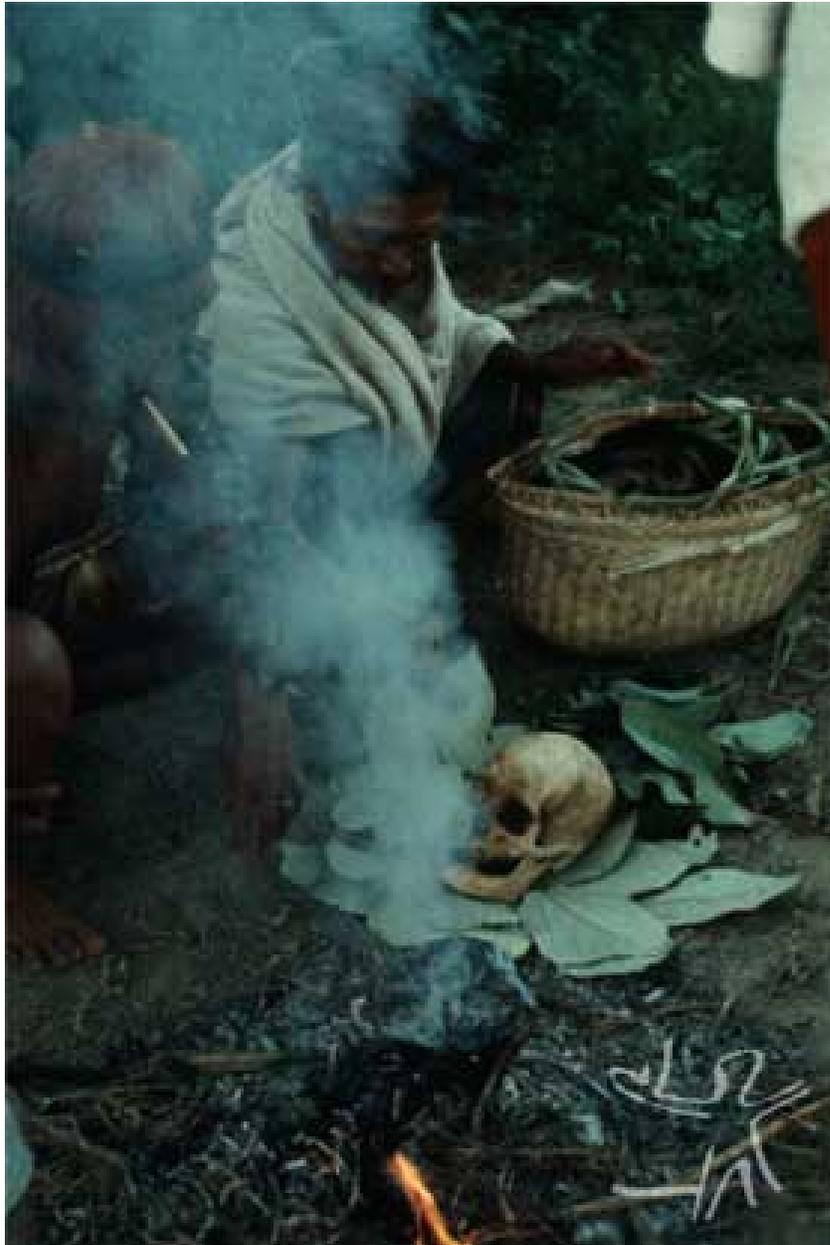


Figura 32: Crânio do morto recém desenterrado sendo adornado com urucum e penas de aves. Aldeia Córrego Grande, MT

Fonte: [Foto de Kim-Ir-Sem, 1985] (2009)

Este era o momento da construção de um tabernáculo dentro da choupana central e a entrega do crânio à mãe ou parenta próxima do finado e a outros parentes com pranto sobre o mesmo, com solene evocação da alma do finado e distribuição do tabernáculo em meio a diferentes cantos e ornamentação dos ossos colocados na cesta funerária. A faixa de embira sobre a cesta funerária caracterizava a trasladação da cesta da choupana central para a do finado para que a conclusão do funeral fosse marcada pela inumação definitiva com a execução de cantos e a entrega dos cabelos ao *aróé* representante do finado (ALBISETTI, 1962, p. 650).

Apesar de A. Colbachini e C. Albisetti (1942, p. 151-169) descreverem em outras palavras a morte, os funerais, as sepulturas temporárias, o luto, como também o rito fúnebre; a exumação do cadáver e os ritos fúnebres estão correlacionados às práticas mortuárias. Esses aspectos são importantes para verificar as diversas e as múltiplas implicações que as práticas mortuárias desenvolvem no universo social da vida Bororo (ALBISETTI, 1962, 648-149).

Além disso, não parece ser prática comum entre os Bororo o infanticídio, mas se a mãe sonhasse com qualquer doença, morte, inundação, incêndio ou qualquer coisa semelhante que pudesse ameaçar a tranquilidade do grupo, a criança devia ser sacrificada logo após o nascimento (BALDUS, 1979, p.65).

A pintura corporal representava, também, um dos elementos principais das cerimônias funerárias “para caracterização da identidade social de um indivíduo. É por isso que, durante esse ritual, o *iadu* deve pintar seu companheiro, pois não importa apenas recuperar o corpo e a alma de um indivíduo, mas, antes de tudo, reaver e restituir-lhe a identidade que só pode ser pensada e estabelecida através de uma relação de oposição e complementaridade (NOVAES, 1979, p. 93). O termo *iadu* se refere a quem pratica um ato no ritual a outro, como, por exemplo, o de pintá-lo. A partir dessa prática se relacionam como se fossem irmãos, prestando cortesias e isso reciprocamente.

Viertler (1983) destaca que os funerais podem ser considerados, também, como ponto de referência indispensável à compreensão da especificidade do processo de mudança sócio-cultural desencadeado entre os ritos funerários, que à medida que independem da obtenção de recursos sazonais podem durar até o período de um ano todo. Para exemplificar um desses recursos sazonais, citam-se as castanhas de pequi que eram imprescindíveis à realização do Kwarup alto xinguno-que só podiam ser coletadas durante a época das chuvas e, imediatamente, após a morte do celebrado (VIERTLER, 1983).

Abaixo (Figura 33), segue uma ilustração de como os Bororo enfeitavam de penas o crânio e os ossos antes de sepultá-lo.

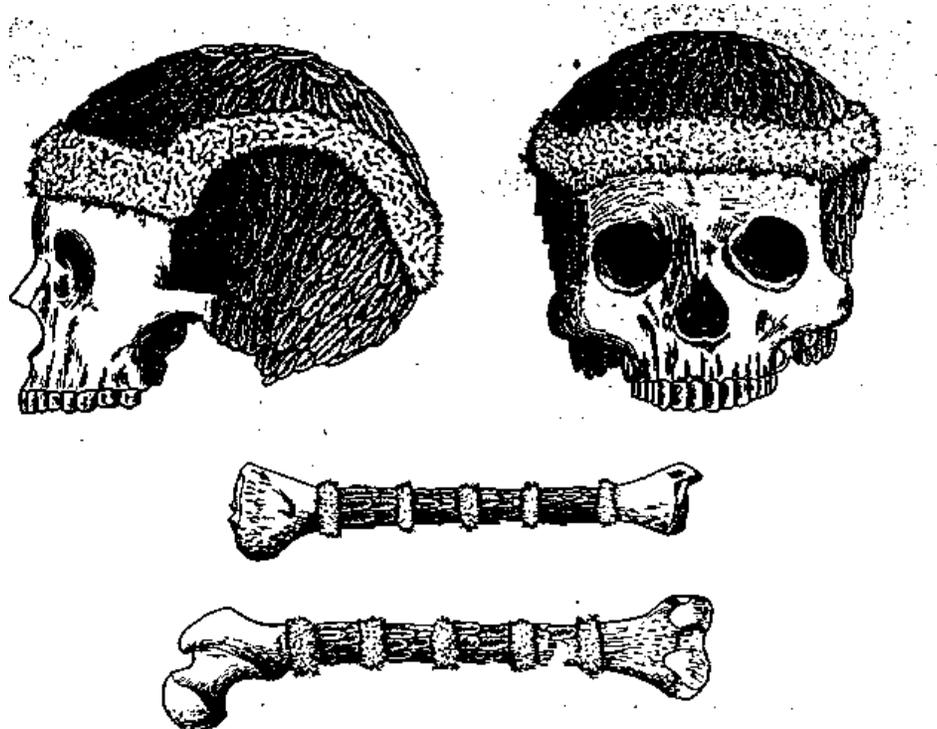


Figura 33: Enfeites de penas no crânio e os ossos antes de sepultá-los

Fonte: Colbachinni & Albisetti (1942)

A caracterização da importância dos rituais na construção das dimensões sociais e culturais possibilita o estudo e a interpretação das práticas mortuárias ordenadas para explicar um complexo sistema organizacional de um grupo como o dos Bororo.

A este respeito pode se considerar que:

A própria dinâmica do sistema de expansão da economia regional engendra a preservação de formas de produção e distribuição tradicionais, baseadas na reciprocidade e no parentesco, sistemas complementares indispensáveis à ordem mais ampla em que se inserem, o que, de certo modo, justifica o fato de se continuar permitindo aos Bororó a realização dos seus funerários. Momentos de afirmação do prestígio de chefes tradicionalistas, os funerários Bororó são pensados e sentidos, sob a forma da atuação de determinadas entidades sobrenaturais, que salvaguardam um tipo de moralidade, que

impõe limites à integração económica, fundamentada na valorização de um aumento de produtividade, dissociado de interesses comunitários. Tal padrão ético poderá ou não sucumbir quando o destino do corpo dos mortos das aldeias deixar cada vez mais de interessar aos sobreviventes e a morte de indivíduos Bororó representar a morte de uma sociedade e de uma cultura de Homens Mortos (VIERTLER, 1983, p. 302).

Esse sistema deve integrar parte da vida cultural Bororo. Porém, quer parecer, como afirma Renata Viertler, que é pouco provável que o padrão ético seja mudado. Segundo considerou a autora, é remota a possibilidade de transformações, tão radicais, entre os Bororo, que “pudessem levar à dissolução de barreiras interétnicas que, para os Bororo, são sistematicamente realimentadas pelo regresso inexorável de Morte, que continuará gerando mortos na aldeia e exigindo o seu corolário – Homens fabricando cestos de ossos enfeitados e recriando-se a si mesmos” (VIERTLER, 1983, p. 302).

Assim, é mais provável que a ordem sócio-econômica persista sendo a provedora de recursos materiais e morais para o grupo em um espaço de tempo que não pode ser determinado (VIERTLER, 1983, p. 302).

CONCLUSÃO

Este trabalho versa acerca das práticas mortuárias entre os povos indígenas no Pantanal Mato-Grossense desde épocas pré-coloniais. A análise bibliográfica (arqueológica, etno-histórica e etnológica) realizada, tanto em contexto arqueológico como etnográfico, reflete variações em estruturas sociais. As variações comportamentais em práticas mortuárias têm sugerido que os tipos de sepultamentos representam, também, diferentes costumes e tratamentos dispensados pelos grupos indígenas em épocas pré-coloniais e em continuidade em épocas coloniais.

Além disso, tem sido possível detalhar informações relacionadas à organização social de grupos indígenas pré-históricos e determinar várias de suas características sociais, dentre as quais se constituiu como meta fundamental entender os processos dinâmicos envolvidos por definições derivadas da identificação arqueológica. Assim, os principais componentes de significação social participam estruturando a forma de ritual mortuário para se determinar uma estrutura social pré-histórica simbólica e de diferenciação.

O estudo demonstrou que os sistemas sociais entre esses grupos são simbolizados com a morte por variações nas formas de rituais mortuários preservados no registro arqueológico. As práticas mortuárias identificadas em contexto arqueológico, durante a análise bibliográfica, foram às seguintes: práticas mágico-religiosas; preparação do corpo; preparação da cova; deposição do morto, no que se caracteriza como sepultamento primário. No sepultamento secundário, está a transferência dos restos mortais de uma habitação dos vivos. Além dessas práticas, no sepultamento secundário dos ossos em cemitério especial, envolvem-se o enterramento dos ossos (exumação seguida de nova inumação), o desenterramento e a destruição ou distribuição de ossos. Já no sepultamento secundário em urna, estão envolvidas as práticas de sepultamento direto ou primário em urnas, a cremação do morto, o fogo nas covas, o corte dos cabelos, as pinturas corporais, as vestimentas fúnebres, os taboos observados pelos parentes, os taboos em nome do morto, como também o novo nome dos parentes, a reclusão da viúva ou parentes, as mutilações auto-inflingidas, o discurso funerário, as lamentações funerárias, as cerimônias pós-funeral, o funeral doméstico e pertences do morto, a disposição das propriedades do morto, os bens pessoais, assim como a vingança mágica contra os assassinos, os ritos enunciadores do término do funeral, e as lamentações obrigatórias.

Nesse sentido, a análise temática priorizou alguns grupos indígenas, em especial, os Payaguá, Guató, Bororo e Guaicuru. A identificação indica o resultado da análise que pode ser, adicionalmente, muito suscetível ao focalizar o procedimento de classificação em variáveis, que refletem variações idiossincráticas relacionadas a sepultamentos individuais. Para esses grupos, especificamente, em contexto da concepção de pós-morte, pode-se dizer que a continuidade da vida e a transposição da alma estão intimamente ligadas ao sobrenatural. Após a morte do corpo, a alma viaja, passa por uma metamorfose, quase sempre na passagem da vida para a morte. A alma ganha características diferentes, adquiridas em vida.

Com relação à alma, a maioria dos grupos se preocupa essencialmente com três aspectos: reter sua alma, defender-se da alma de um morto, e participar da comunidade das almas de pós-morte. Dentro deste complexo interesse, está a crença do destino das almas e da continuidade sem perder sua identidade. Há referências de casos que parecem tratar-se de roubo por parte de outra alma. Um agente furioso que a arrebatava ou o simples abandono consequente de sofrimentos físicos acidentais que por sinal podem ser provocados por sacrilégios. A isto se relaciona a ideia de deidade como a dona das almas, a justiceira. A deidade enviava as almas da morada terrestre para se encarnarem em criaturas recém nascidas. Por outro lado, identificou-se a crença na dualidade da alma, numa alma divina, uma inclinada para o bem e a outra para o mal.

A transição entre vida e morte é quase sempre representada por cerimônias e rituais. A hipótese de uma provável continuidade ao nível das práticas mortuárias para alguns grupos pressupõe que tanto as evidências materiais como as imateriais podem ser correlacionadas a possibilidades de existência de continuidade de uma tradição cultural em áreas específicas por um longo espaço de tempo, quer dizer, desde épocas pré-coloniais.

Pode-se dizer que alguns grupos acreditavam que uma pessoa possuía várias almas e que elas poderiam ficar nesse mundo terreno vagando ou seriam banidas para sempre do universo. A concepção de alma perpassa pela ideia de considerar a alma eterna – imortal e antinatural – no entanto, não cabe aqui um modelo único de interpretação. Além disso, entre a maioria dos grupos analisados está a preocupação com aspectos do fenômeno vital, tais como a guarda da alma e o destino da mesma após a morte.

A crença de que depois da morte, a alma se converte por um tempo em uma alma temida e busca os parentes vivos, também é muito comum. A isto está relacionada a

ideia de destruição dos pertences e até a morada do morto. Contudo, a prática de queimar as propriedades do morto não indica transferir para o outro mundo os bens queimados. O fogo é um meio radical de destruição para uma interpretação desse tipo. A prática de queimar as coisas, que tenham pertencido ao defunto ou que tiveram contato com ele em vida, ou mesmo após a morte, refere-se à crença de purificação. A maior parte dessas cerimônias foi inspirada pelo temor ao espírito da morte, associado a tais objetos. Já a prática de queimar o cadáver ocorria quando se suspeitava de feitiço. Por isso, o cadáver deveria ser queimado para destruir, aniquilar a alma do inculpado.

A principal forma de sepultamento encontrado tanto no período pré-colonial como no período colonial é do tipo primário, embora se tenha muitos sepultamentos secundários registrados, como é o caso dos Bororo. A partir disso, pode-se afirmar que as posições dos corpos depositados nos sepultamentos e os objetos mortuários associados representam diferentes significados. A posição dos cadáveres e a sua orientação indicam a crença em uma possível ressurreição relacionada a ciclos da natureza, como o nascer e o morrer do sol, representado pela direção em que o corpo foi sepultado, o que, por sua vez, apontam para semelhanças e permanências em cerimoniais de ritual desde o período pré-colonial.

Assim, a análise implica admitir a ideia de continuidade cultural que, em certas práticas, reproduz e recria as formas coletivas de um passado distante. Contudo, alguns desses elementos ordenadores são percebidos em populações indígenas vivas do século XXI. Importa salientar que este trabalho não esgota sua análise e muito menos finaliza todos os argumentos sobre o assunto. Sem dúvida, outros estudos deverão direcionar o tema para novos rumos interpretativos em investigações futuras. Espera-se que os assuntos abordados, neste estudo, possam contribuir para melhor conhecimento das práticas mortuárias entre os povos indígenas do Pantanal Mato-Grossense.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AB'SABER, Aziz Nacib. O Pantanal Mato-grossense e a teoria dos refúgios. *Revista brasileira de geografia*. Rio de Janeiro: IBGE, n. 50, p. 9-57, 1988. Tomo especial.

_____. *Brasil: paisagens de exceção - o litoral e o Pantanal Mato-Grossense, patrimônios básicos*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2006.

ADÂMOLI, Jorge. Bases para uma política comum de conservação das terras úmidas do Pantanal e do Chaco. III Simpósio Sobre Recursos Naturais e Sócio-econômicos do Pantanal e os desafios do Novo Milênio. Disponível em: <http://www.cpap.embrapa.br/agencia/congresso/Socio/ADAMOLI-91.pdf> Acesso em: 22 Jul. de 2009.

_____. O limite do Sul Pantanal. III Simpósio Sobre Recursos Naturais e Sócio-econômicos do Pantanal e os desafios do Novo Milênio. Disponível em: <http://www.cpap.embrapa.br/agencia/congresso/ABIOTICOS/ADAMOLI-039.pdf> Acesso em: 22 Jul. de 2009.

ALBISETTI, César; VENTURELLI, Antonio. *Enciclopédia Bororo*, vol. I (Vocabulário e Etnografia). Campo Grande: Museu Regional Dom Bosco, 1962.

_____. *Os Boróros orientais Orarimogodogue do planalto oriental de Mato Grosso* (Brasiliense, Grande Formato). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

_____. *Enciclopédia Bororo*, vol. III, parte I (Cantos de caça e pesca). Campo Grande: Museu Regional Dom Bosco, 1976.

AMARILHA, Carlos Magno Mieres et al. Patrimônio e Cultura Material Indígena. In: *Patrimônio Cultural de Mato Grosso do Sul: identidades e Memórias*. Dourados: Nicanor Coelho, 2007.

ASSINE, Mario Luis. *Sedimentação na Bacia do Pantanal Mato-Grossense, Centro-Oeste do Brasil*. 2003.106 f. Tese (Livre-Docência) – UEP/IGCE, São Paulo.

AZARA, Félix. *Geografía física y esférica de las Provincias del Paraguay, misiones guaraníes*. Montevideo: [s.n], 1904.

_____. *Viajes por la América Meridional*. Trad. Francisco de Las Barras de Aragón. Madrid: Espasa-Calpe, 1969.

BALDUS, Herbert. *Ensaio de etnologia brasileira*. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFFENART, J. *Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth*. Trad. de Élcio Fernandes. São Paulo: EDUNESP, 1998.

BAYARD, Jean-Pierre. *Sentido oculto dos ritos mortuários: morrer é morrer?* São Paulo: Paulus, 1996.

BENDANN, E. *Death Customs: An analytical study of burial rites*. London: Dawsons of Pall Mall, 1969.

BERTELLI, Antônio de P. *O paraíso das espécies vivas, Pantanal de Mato Grosso*. São Paulo: Cerifa, 1984.

BEZERRA, Angélica de O. *O uso de multi-traçadores na reconstrução do Holoceno no Pantanal Mato-Grossense, Corumbá, MS*. 1999. 214 f. Tese (Doutorado em Ciências) – UFSC, São Paulo.

BINFOR Lewis R. Mortuary practices: their study and their potential. In *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices*. Edited by J. A. Brown. Society for American Archaeology Memoir, 1971.

BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BOGGIANI, Guido. *Os Caduveos*. Trad. Amadeu Amaral Júnior. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.

BOMAM, Eric. *Antiquités de la région andine de a République Argentine et du désert d'Atacama*. Paris: [s.n.], 1908.

BROCHADO, Jose J. P. *An ecological model of the spread of pottery and Agriculture into eastern South America*. 1984. Tesis. (Urbana-Champaign) – University of Illinois.

BROWN, James. A. The dimensions of status in the burials at Spiro. In: Brown, J. A. (ed.). *Approaches to the social Dimensions of Mortuary Practices*. Memoirs of the ociety for American Archaeology., v.25. In: *American Antiquity*, v.36, p. 92-112, 1971.

BULLOCK, Dillman S. *Urnas funerarias prehistóricas de la región de Angol*. Reimpresión del Boletín del Museo Nac. de Hist. Nat., 1955, Tomo XXVI, n. 5 pp.73-157, Santiago, Chile.

CABEZA DE VACA, Alvar N. *Naufragios y comentarios*. 2ª ed. Madrid: Raycar, 1984. (Selección Historia, 16 - Serie Crónicas de América, 3).

CADOGAN, León. *Los índios jeguaka-tenonde (mbya) del Guira, Paraguay Etnografía orientada a describir este grupo étnico*. [s.n.], 1948.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto. *O trabalho do antropólogo*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.

CARDOSO, Paulo A. *Relatório de viagem aos Guatós*. 1985. 32 p. Brasília: Ministério do Interior, Fundação Nacional do Índio-FUNAI (não publicado).

CARVALHO, Claudio J. Barros de. *Glaciações no terciário superior e no Quaternário* Disponível em: <http://br.geocities.com/paisagensglaciais/glaciaco.es.htm>. Acesso em: 05 nov. de 2008.

CARVALHO, Silvia M. Schmuziger. Chaco: encruzilhada de povos ou “Melting Pot” cultural. Suas relações com a bacia do Paraná e o sul-mato-grossense. In: CUNHA, Manoela Carneiro (Org.). *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAESP, 1992.

CARMACK, Robert. *Etnohistoria y teoría antropológica*. Tradução de F. R. Lima. Guatemala: Ministério de Educassem, 1979.

CASTRO, Clomar J. D. de. *A Cerâmica do projeto Corumbá, MS: experiência de classificação e reprodução da cerâmica*. 1998. [s.i.]. Monografia (Graduação em História) – Universidade do Vale do rio dos Sinos, São Leopoldo.

CESAR, José. V. Enterros, em urnas, dos tupi-guaranis. In: SCHADEN Egon. (Org.). *Homem, cultura e sociedade no Brasil*. São Paulo: Vozes, 1972.

CHARLEVOIX, P. Pedro Francisco Javier de. *Historia del Paraguay*. t. 1. Anotaciones y correcciones lains del P. Muriel. Trad. Pablo Hernández. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1910.

CHILDE, Vere G. *A evolução cultural do homem*. 5ª ed. Trad. W. Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1981.

CHMYZ, Igor. *Dados arqueológicos do baixo rio Paranapanema e do alto rio Paraná*. Publicação Avulsa do Museu Paulo Emílio Goeldi. p. 67-90. Belém, 1974.

COLINI, G. A. Notícia Histórica e etnográfica sobre os Guaicuru e os Mbayá. In: BOGGIANI, Guido. *Os Caduveos*. Trad. Amadeu Amaral Júnior. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.

COSTA, Maria de Fátima G. *História de um país inexistente: o Pantanal entre os séculos XVI e XVIII*. São Paulo: Estação Liberda; Kosmos, 1999.

CORRÊA FILHO, Virgílio. *Mato Grosso*. V. 1. Rio de Janeiro: Brasília, 1939.

_____. *Pantanais Matogrossenses (devassamento e ocupação)*. Rio de Janeiro: IBGE, Conselho Nacional de Geografia, 1946. (Coleção Biblioteca Geográfica Brasileira - Série A, 3).

_____. *História de Mato Grosso*. Rio de Janeiro: MEC, Instituto Nacional do Livro, 1969. (Coleção Cultura Brasileira - Série Estudos, 2).

CUNHA, Manuela C. da. Introdução a uma história indígena. In CUNHA, M. C. da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMC/Companhia das Letras, p.9-24, 1992.

DOBRIZHOFFER, Martin S. J. *Historia de Los Abipones*. v. 1. Trad. del Ernesto J. A. Maeder. [s.n.]: Universidad Nacional del Nordeste, 1967.

_____. *Historia de Los Abipones*. v. 2. Trad. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste, 1968.

_____. *Historia de Los Abipones*. v. 3. Trad. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste, 1970.

DUARTE, Cidália. *Bioantropologia*. Núcleo de Paleobiologia Humana. Disponível em: <http://www.ipa.mincultura.pt/pubs/TA/folder/29/08>. Acesso em: 04 Set. de 2008.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; VIANA, Sibeli A. O Centro-Oeste antes de Cabral. *Revista USP*, São Paulo, 44 (1) p.142-189, 2000.

_____. *Guató: argonautas do Pantanal*. Porto Alegre, Edipucrs, 1996.

_____. A História Indígena em Mato Grosso do Sul: dilemas e perspectivas. *Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, 2(2) p.115-124, 2001.

_____. *Da pré-história à história indígena: (re) pensando a arqueologia e os povos canoeiros do Pantanal*. 2002. Tese (Doutorado em Arqueologia) – PUCRS, Porto Alegre.

_____. Sobre os conceitos de etnohistória e história indígena: uma discussão ainda necessária. *Anais... eletrônicos do XXII Congresso Nacional de História*. João Pessoa, ANPUH, 2003.

_____. *Arqueologia das sociedades indígenas no Pantanal*. Campo Grande: Ed. Oeste, 2004.

_____. *Arqueologia pantaneira: história e historiografia (1875-2000)*. Dourados: Ed. UFGD, 2008.

FULTON, Robert. *Death and identity*. New York: Wiley, [1965].

FUNARI, Pedro. P. A. *Arqueologia*. São Paulo: Ática, 1988.

FUNARI, Pedro. P. A.; Nanci V. Oliveira. *Arqueologia em Mato Grosso*. Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Coleção (92), 2000.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação da cultura*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIRELLI, Maribel. *Lajedos com gravuras na região de Corumbá, MS*. 1994. [s.i.] Dissertação (Mestrado em História)–UNISINOS, São Leopoldo.

_____. *Lajedos com gravuras na região de Corumbá, MS*. Anais da VIII Reunião Científica da Sociedade de Arqueologia Brasileira vol. 2. p. 93-101. Porto Alegre, PUCRS, 1995 a.

_____. *Lajedos com gravuras na região de Corumbá, MS*. Estudos Leopoldenses vol. 32, 147 p. 91-107. São Leopoldo: UNISINOS, 1995b.

GIRELLI, Maribel; SCHMITZ, Pedro Ignácio. Lajedos com gravuras no Pantanal do Mato Grosso do Sul. *Anais...Congresso Internacional de Arte Rupestre*. Vila Real, Portugal. 1998.

GODOI FILHO, José D. de. Aspectos geológicos do Pantanal Mato-Grossense e sua área de influência. In: SIMPÓSIO SOBRE RECURSOS NATURAIS E SÓCIO-ECONÔMICOS DO PANTANAL, 1º, 1984, Corumbá. *Anais ...* Brasília: EMBRAPA, Departamento de Difusão e Tecnologia, 1986.

GOLDSTEIN, Lynne. One-dimensional archaeology and multi-dimensional people: spatial organization and mortuary analysis. In *The Archaeology of Death*, edited by R. Chapman, I. Kinnes, and K. Randsborg, p. 53-69. Cambridge University Press, 1981.

HACKBART, Patrícia da Silva. Análise do petroglifo MS-CP-41 - Corumbá, MS. 1997. [s.i.]. Monografia (Graduação em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo.

HAROLDO, Palo. Jr. *Fotografia: Vista do maciço do Urucum: morraria próxima a Corumbá*. Maio 10, 2008. Disponível em: <http://haroldopalojr.wordpress.com> Acesso em: 12 jun. de 2009.

HARTMANN, Thekla. *Bibliografia crítica da etnologia brasileira*. Berlin: Reimer Verlag, v. 3, 1984. (Völkerkundliche Abhandlungen, Band 9).

HERBERTS, Ana Lúcia. *Os Mbayá-Guaicurú: área, assentamento, subsistência e cultura material*. 1998. 262 f. Dissertação (Mestrado em História) – UNISINOS, São Leopoldo.

JOYCE, Rosemary A. Social Dimensions of Pre-Classic Burials. In *Social Patterns in Pre-Classic Mesoamerica*. Edited by D.C. Grove and R.A. Joyce, p. 15-47. Dumbarton Oaks, Washington DC, 1999.

HERTZ, Robert. *La preeminencia de la mano derecha: estudio sobre la polaridad religiosa*. Madrid: Alianza Universidad, 1990.

HODDER, Ian. *Interpretación en arqueología: corrientes actuales*. Barcelona: Crítica, 1994.

KARSTEN, Rafael. *Los indios tobas del gran chaco boliviano*. Trad. de Daniel J. Santamaría: Biblioteca de História y Antropología, 1923.

KASHIMOTO, E. M.; MARTINS, G. R. Panorama arqueológico da margem direita do Rio Paraná, MS: do povoamento por caçadores-coletores a índios Guarani coloniais. *Clio, série arqueológica* 14 p. 299-317. Recife, UFPE, 2000.

KOSLOWSKY, Julio. *Tres semanas entre los indios Guatós*. Excursión efectuada en 1894. La Plata: Talleres de Publicaciones del Museo, 1895. 30 p. Separata de la Revista del Museo de La Plata. t. 6.

LABRADOR, José Sanchez. *El Paraguay Católico*, II, Buenos Aires, 1910.

LANERI Nicola. *Performing Death: social analyses of funerary traditions in the ancient mediterranean*. Oriental Institute: University of Chicago, 2007.

LÉVI-STRAUSS Claude. *Introdução: história e etnologia*. [Antropologia Estrutural]. Trad. Chain Samuel Katz & Eginaldo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

_____. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Fotografia: Índia Kadiwéu com pintura no rosto*. Serra da Bodoquena-Mato-Grosso, 1935. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/modos-de-vida/mitos-e-cosmologias>>. Acesso em: 11 Ago. de 2009.

LOPES, Paulo R. do. *Desvendando a arqueologia: uma viagem ao passado* (Parte IV - o homem pré-histórico e o meio ambiente). <http://www.brasilecola.com/geografia/o-homem-prehistorico-meio-ambiente.htm>. Acesso em: 11 de jul. de 2009.

LOZANO, Pedro. *Historia de la conquista del Paraguay*, Río de la Plata y Tucuman. Biblioteca del Río de la Plata. Buenos Aires: Andres Lamas, [s.d.].

MAGALHÃES, Magna Lima. *Payaguá: os senhores do rio Paraguai*. 1999. 181 f. Dissertação (Mestre em História) – UNISINOS, São Leopoldo.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. Trad. A.P. Carr. & L. A. C. Mendonça. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MARTINS, Gilson Rodolfo. *Breve painel etno-histórico do Mato Grosso do Sul*. Campo Grande: UFMS/FNDE, 1992.

MARTINS, G. R., KASHIMOTO, E.M.; TATUMI, S. H.. Novas datações arqueológicas em Mato Grosso do Sul. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* 12. p. 317- 320. São Paulo, 2002.

MAUSS, Marcel. Efeito físico no indivíduo da idéia de morte sugerida pela coletividade [1926]. In: MAUSS, Marcel, *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU, 1974.

MEGGERS, Betty. J. *Como interpretar a linguagem da cerâmica*. Trad. A. B. Eble. Washington: Smithsonian Institution, 1970.

_____. *Prehistoric America*. Chicago: Aldine-Atherton, 1972.

MELO, Maria. L. D. MARENGO, J. A. Simulações do clima do Holoceno médio na América do Sul com o modelo de circulação geral da atmosfera do CPTEC. *Revista Brasileira de Meteorologia*, v. 23, n. 2, p. 190-204, 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbmet/v23n2/07.pdf>>. Acesso em: 05 set. 2008.

METCALF, Peter; HUNTINGTON, Richard. *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual*. New York: Cambridge University Press, 1991.

MÉTRAUX, Alfred. Estudios de etnografía chaquense. *Anales del Instituto de Etnografía Americana*. Trad. Salvador Canals Frau. Cuyo: Universidad Nacional de Cuyo, v. 5, p. 263-314, 1944.

_____. Mourning rites and burial forms of the South American Indians. *América Indígena*, México, VII, n.1, p.7-44, 1947.

_____. The native tribes of eastern Bolivia and western Matto Grosso. *Bulletin*. Washington: United States Government Printing Office/Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, n. 134, 1942. 182 p. *Apud* BALDUS, Herbert. *Bibliografía*

crítica da etnologia brasileira. São Paulo: Comissão do 4º Centenário da Cidade de São Paulo, Serviço e Comemorações Culturais, 1954.

_____. Etnography of the chaco. In: STEWARD, Julian H. (Ed.). *Handbook of south american indians*. New York: Cooper Square Publishers, 1963.

MIGLIÁCIO, Maria Clara. *A ocupação pré-colonial do Pantanal de Cáceres, Mato Grosso: uma leitura preliminar*. 2000. [s.i.]. Dissertação (Mestrado em História) – FFLCH/USP, São Paulo.

_____. *O doméstico e o ritual: cotidiano Xaray no Alto Paraguai até o século XVI*. 2006. Tese (Doutorado em Arqueologia) – USP/MAE, São Paulo.

MONTARDO, Deise Lucy O. *Práticas funerárias das populações pré-coloniais e suas evidências arqueológicas (reflexões iniciais)*. 1995. 113 f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – PUC, Porto Alegre.

MONTEIRO, John Manuel. Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. 1992.

MONTEIRO DA SILVA, Sérgio. F. *Arqueologia das práticas mortuárias em sítios pré-históricos do litoral do Estado de São Paulo*. [s.d.]. 408 f. Tese (Doutorado em Arqueologia) – USP/MAE, São Paulo.

_____. *Terminologias e classificações usadas para descrever sepultamentos humanos: exemplos e sugestões*. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, v. 15-16, p. 113-138, 2006.

_____. *Arqueologia e etnografia das práticas mortuárias: informações sobre o tratamento do corpo em contextos rituais e de morte*. 2006. 28 f.[não publicado].

MUSEO “ANDRES BARBERO”. *Fotografia: Vasilhas cerâmicas utilizadas para cobrir os crâneos dos mortos. Coleções etnográficas.* Disponível em: http://www.museobarbero.org.py/pagina_nueva_2.htm. Acesso em: 22 jul. de 2009.

NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani.* Trad. Charlotte Emmerich e Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo: Hucitec; Edusp, 1987.

_____. *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju.* Rio de Janeiro: IBGE; Fundação Nacional Pró-Memória, 1987.

NOELLI, Francisco Silva. *Sem Tekoha não há Teko; em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação a uma área de domínio no delta do rio Jacuí-RS.* 1993. 448 f. Dissertação (Mestrado em História) – PUC, Porto Alegre.

NORDENSKILD, E. *The ethnography of South-America seen from mojos in Bolivia.* Gteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1924. (Comparative ethnographical studies, n°4 3).

_____. *Vida de los Indios. Revista Boliviana de Investigación, n°1, 1983.*

NOVAES, Sylvia M. Caiuby. *Mulheres, homens e heróis: dinâmica e permanência através do cotidiano da vida Bororo.* 201 f. (Dissertação de mestrado). FFLCH/USP, 1979.

_____. *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.

_____. *Aije – a expressão metafórica da sexualidade entre os Bororo. Revista de Antropologia, vol. 37, 1994.*

_____. Paisagem Bororo – de terra a território. In NIEMEYER, Ana Maria; GODOY, Emília, *Além dos territórios*. Campinas: Mercado das Letras, 1998.

_____. *Fotografia*: Aldeia Bororo. 1971. Disponível em: <http://img.socioambiental.org/v/publico/bororo/>. Acesso em: 12 de jul. de 2009.

_____. *Fotografia*: Ritual que envolvia a prática da queima dos pertences do morto. 1986. Disponível em: <http://img.socioambiental.org/v/publico/bororo/>. Acesso em: 12 de jul. de 2009.

O'SHEA, John M. *Mortuary variability: an archaeological investigation*. New York: Academic Press, 1984.

OZAKI, Suki. *Fotografia*: Aspecto do Pantanal que rodeia a Ilha Ínsua, Terra Indígena Guató. 22/12/08. Disponível em: <http://img.socioambiental.org/v/publico/guato/>. Acesso em: 12 de jul. de 2009.

PEIXOTO, J.L.S.; BEZERRA, M. A. O. Os povos ceramistas que ocuparam a planície aluvial antes da conquista européia, Pantanal. In: IV Simpósio sobre recursos naturais e sócio-econômicos do Pantanal – SIMPAN, 2004.

PEIXOTO, José L. *A ocupação Tupiguarani na borda oeste do Pantanal Sul-Mato-Grossense: maciço do Urucum*. 1995. 126 f. Dissertação (Mestrado em História) – PUC, Porto Alegre.

_____. A ocupação Tupiguarani na borda oeste do Pantanal Sul-Mato-Grossense: maciço do Urucum. *Anais...VIII Reunião Científica da Sociedade de Arqueologia Brasileira* vol. 2 p. 281-294. Porto Alegre, PUC, 1995b.

_____. *A Missão de Nossa Senhora do Bom Conselho, Pantanal, Mato Grosso do Sul*. Pesquisas (Série História), São Leopoldo, n. 30 p.133-155, 1998.

_____ A ocupação dos povos indígenas pré-coloniais nos grandes lagos do Pantanal Sul-Mato-Grossense. 2003. [s.i.] Tese (Doutorado em Arqueologia) – PUCR, Porto Alegre.

PEARSON, M. P. *The Archaeology of Death and Burial*. Texas, A&M University Press; College Station, 2002.

PROUS, André. *Arqueologia Brasileira*. Brasília: Ed. UnB, 1992.

_____. A pintura em cerâmica Tupiguarani. *Ciência Hoje*, vol. 36, nº 213, p. 22-28. 2005.

RAKITA, Gordon F. M. *Social Complexity, Religious Organization, and Mortuary Ritual in the Casas Grandes Region of Chihuahua*. 2001. 392 f. Dissertação (Degree of Doctor of Philosophy Anthropology) – The University of New Mexico, Albuquerque, New Mexico, 2001.

RAKITA, G. F. M. et al. (Ed.). *Interacting with the Dead: Perspectives on Mortuary Archaeology for the New Millennium*. University Press of Florida, Gainesville, FL, 2005.

REGO, Maria do Carmo de M. Artefactos indígenas de Matto Grosso. *Archivos do Museo Nacional do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, v. 10, p. 175-184, 1899.

REIS, João José. *A morte é uma festa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RENFREW, C. *Before Civilization. The Radiocarbon Revolution and Prehistoric Europe*. J. Cape (and many subsequent editions), 1973.

RIBEIRO, Darcy. *Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1980.

RIBEIRO, Marily Simões. *Arqueologia das práticas mortuárias: uma abordagem historiográfica*. São Paulo: Alameda, 2007.

RIOS VIVOS. *Espécie e Biodiversidade*. Disponível em: <http://www.riosvivos.org.br/pantanal/crau.php>. Acesso em: 22 jul. de 2009.

ROSA, André Osorio. Programa arqueológico do Mato Grosso do Sul - projeto Corumbá: análise preliminar dos restos faunísticos. *Biblos* 9 p.117-126. Rio Grande, 1997.

ROGGE, Jairo Henrique; SCHMITZ, Pedro Ignácio. *Projeto Corumbá: a cerâmica dos aterros*. *Anais... VI Reunião Científica da Sociedade de Arqueologia Brasileira* vol. 2 p.781-791. Rio de Janeiro, 1992.

ROGGE, Jairo Henrique; SCHMITZ, Pedro Ignácio. *Projeto Corumbá: a ocupação pelos grupos ceramistas pré-coloniais*. *Revista de Arqueologia* vol. 8, nº 2 p.169-180 (1994/1995).

SANTOS, Matias Belido dos. *Resultados finais da análise da cerâmica do sítio arqueológico encontrado no Km 29 do Gasoduto Bolívia-Brasil, em Corumbá (MS)*. 2007. 21 f. Monografia (Graduação em História) – UFGD, Dourados.

_____. *Análise da cerâmica do sítio arqueológico encontrado no Km 29 do Gasoduto Bolívia-Brasil, em Corumbá (MS)* 2006. 20 f. Relatório Final (Iniciação Científica) – UFMS/UFGD/PIBIC/CNPq, Dourados.

SAXE, Arthur A. *Social Dimensions of Mortuary Practices*. Unpublished Ph.D. dissertation, University of Michigan. (Emphasize p. 1-121), 1970.

SBEGHEN, Ana Carolina. *Análise dos remanescentes faunísticos de um sítio do Pantanal Sul-Mato-grossense*. 1998. [s.i.]. Monografia (Graduação em Ciências, Habilitação Biologia) – UNISINOS, São Leopoldo.

SCATAMACCHIA, Maria C. M. *A tradição policrômica no leste da América do Sul evidenciada pela ocupação Guarani e Tupinambá: fontes arqueológicas e etno-históricas*. 1990. [s.i.]. Tese (Doutorado em Antropologia) – USP, São Paulo.

SCHMITZ, Pedro Ignácio et. al. *Aterros Indígenas no Pantanal do Mato Grosso do Sul*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1998.

_____. Tesouros arqueológicos do Pantanal. *Ciência Hoje*, vol. 22, nº 129, capa e 36-45. Rio de Janeiro, SBPC, 1997.

_____. ROGGE, Jairo Henrique; BEBER, Marcus Vinicius; ROSA, André Osorio. O projeto Corumbá, oito anos de pesquisa no Pantanal do Mato Grosso do Sul. *Anais... IX Reunião Científica da Sociedade de Arqueologia Brasileira*, CD-Rom, Rio de Janeiro, 1997.

_____. *Arqueologia em Mato Grosso do Sul: dois projetos, dois resultados*. *Fronteiras*, Campo Grande, n. 2 v. 4 p.203-223, 1998.

SCHMITZ, Pedro Ignacio. *O Projeto Corumbá: avaliação e perspectivas*. In: XIII Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira. *Arqueologia, Patrimônio e Turismo*. Campo Grande: Ed. Oeste, 2005. v. 1. p. 1-11.

_____. Os caçadores do holoceno inicial podiam ter assentamentos estáveis? *Canindé (MAX/UFS)*, Sergipe, v. 1, n. 6, p. 11-24, 2005.

SCHMIDT, Max. *Estudos de etnologia brasileira: peripécias de uma viagem entre 1900 e 1901 – seus resultados etnológicos*. Trad. Catarina Baratz Cannabrava. São Paulo: Ed. Nacional, 1942.

_____. *Verhandlungen der Berliner Anthropologischen Gesellschaft*. Sitzung vom 15 Feb. 1902, p. 77-89, 1902.

_____. Ableitung südamerikanischer Geflechtmuster aus der Technik des Flechtens. *Zeitschrift fuer Ethnologie*. Berlin, Band 36, Heft 3-4, p. 490-512, 1904.

_____. *Indianerstudien in Zentralbrasilien. Erlebnisse und ethnologische Ergebnisse einer Reise in den Jahren 1900 bis 1901*. Berlin: Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), 1905. 456 p.

_____. Ethnologische und archäologische Ergebnisse der Expedition zum Caracara-fluss in Matto-Grosso. *Baessler-Archiv*. Berlin: Druck und Verlag von B. G. Teubner, Band 4, Heft 6, p. 251-283, 1914.

_____. Hallazgos prehistóricos en Matto-Grosso. *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*. Asunción: Imprenta Guarani, n. 1, t. 5, p. 27-62, 1940a.

_____. Nuevos hallazgos de grabados rupestres en Matto Grosso. *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*. Asunción: Imprenta Guarani, n. 1, t. 5, p. 63-71, 1940b.

_____. Resultados de mi tercera expedición a los Guatos efectuada en el año de 1928. *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*. Asunción: La Comena, t. 5, n. 6, p. 41-75, 1942a.

SCHUCH, Maria Eunice J. *Xaray e Chané: Índios frente á expansão espanhola e portuguesa no Alto-Paraguai*. 1995. [s.i.]. Dissertação (Mestrado em História) – UNISINOS, São Leopoldo.

SCHROEDER, Sissel. *Secondary Disposal of the Dead: Cross-Cultural Codes*. *World Cultures* 12 p. 77-93, 2001.

_____. *Understanding Variation in Prehistoric Agricultural Productivity: The Importance of Distinguishing among Potential, Available, and Consumptive Yields*. *American Antiquity* 66, p.517-525, 2001.

SEM-IR-KIM. *Fotografia*. O crânio do morto, recém desenterrado, é adornado com urucum e penas de aves. Aldeia Córrego Grande, MT, 1985. Date: 07/21/08. Disponível em: <http://img.socioambiental.org/v/publico/bororo/> . Acesso em: 12 de jul. de 2009.

SILVA, J. S.V.; ABDON, M. M. Delimitação do Pantanal brasileiro e suas sub-regiões. *Revista de Pesquisa Agropecuária Brasileira*, Brasília: Ministério da Agricultura, v. 33, Número Especial, 1998. p. 1703-1711.

STEINEN, Karl von den. *Entre os aborígenes do Brasil central*. Trad. Egon Schaden. São Paulo: Departamento de Cultural, 1940. Separata renumerada da Revista do Arquivo, n. 34-58.

SOUZA, João B. d. S. *Amambaí, a sua etimologia e a sua pronuncia ante o Tupi-Guarani*. Ponta Porã, Governo do Estado, 1956.

SUSNIK, Branislava. Material arqueologico del area alto-paraguayense (Puerto 14 de Mayo). *Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museo Etnográfico Andrés Barbero*. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, t. 3, v. 1, p. 81-103, 1959.

_____. Classificación de las poblaciones indígenas del area chaqueña. *Manual de etnografía paraguaya*. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, p. 209-212, 1961.

_____. Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y de su periferia (enfoque etnológico). *Suplemento antropológico*. Asunción: Universidad Católica, n. 1-2, v. 7, p. 85-107, 1972.

_____. *Etnologia del Chaco Boreal y su periferia (siglos XVI y XVIII)*. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1978. 156 p. (Serie Los Aborígenes del Paraguay, 1).

_____. *Cultura Material*. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1982. 239 p. (Serie Los Aborígenes del Paraguay, 4).

_____. *Los Aborígenes del Paraguay. V. Ciclo Vital y Estructura Social*. Asunción: Museo Etnografico Andres Barbero, 1983.

_____. *Los aborígenes del Paraguay. VI. Aproximación a las Creencias de los indígenas*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1984-1985.

_____. *Cultura religiosa – I. (Ambito americano)*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1989.

_____. *Prof. Dr. Max Schmidt: su contribución etnológica y su personalidad*. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1991.

_____. *Introducción a las fuentes documentales referentes al indio colonial del Paraguay*. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1992.

TAINTER, Joseph A. *Social inference and mortuary practices: an experiment in numerical classification*. *World Archaeology*, v.7, n.1, p. 1-15, 1975.

_____. *Mortuary practices and the study of prehistoric social systems*. In *Advances in Archaeological Method and Theory*, vol. 1, edited by Michael B. Schiffer, pp. 105-141. New York: Academic Press, 1978.

THOMAS, Louis-Vincent. *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot, 1989.

_____. Prefácio. In: BAYARD, Jean-Pierre. *Sentido oculto dos ritos mortuários: morrer é morrer?* São Paulo: Paulus, 1996.

TRIGGER, Bruce. *Ethnohistory: problems and prospects*. *Ethnohistory*, Chicago, n.29. p.1-29, 1982.

UCKO, P. J. *Ethnography and archaeological interpretation of funerary remains*. *World Archaeology*, n. 01, v. 02, p. 262-280, 1969.

UNISINOS/-IAP/ACERVO. *Fotografia*. Vista aérea do Complexo do Urucum. Porto Alegre: Instituto Anchieta de Pesquisas-Disponível em: <http://www.anchietano.unisinos.br>. Acesso em: 28 de fev. de 2009.

_____. *Fotografia*. Vista da Ilha do Jacadigo. Porto Alegre: Instituto Anchietano de Pesquisa-Disponível em: <http://www.anchietano.unisinos.br> Acesso em: 28 de fev. de 2009.

_____. *Fotografias*. Sepultamentos do Projeto Corumbá. Porto Alegre: Instituto Anchietano de Pesquisas. UNISINOS, 2009.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1977.

VERGNE, Maria Cleonice S. *Cemitérios do Justino*: estudo sobre ritualidade funerária em Xingó, Sergipe. Aracaju: MAX/UFS, 2005.

VIERTLER, Renate B. Implicações adaptativas do funeral ao processo de mudança social entre os Bororo de Mato Grosso. In: MARTINS, J. de S. (Org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1983.

_____. *A refeição das almas*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1991.

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

VOLPATO, Luíza Rios Ricci. *Entradas e bandeiras*. São Paulo: Global, 1991.

ANEXO

**ANEXO A - ALGUMAS PRÁTICAS MORTUÁRIAS ENTRE POPULAÇÕES
INDÍGENAS BRASILEIRAS**

[TABELA ADAPTADA DE MONTEIRO DA SILVA, 2006]

GRUPO E LOCALIZAÇÃO (NOMENCLATURA DOS AUTORES)	Práticas mortuárias (parcelas técnicas)	Bibliografia
Apiacá	<i>(...) exhumed the bones a year after death. <u>The basket with the bones was wrapped in a hammock which hung from the rafters opposite the compartment occupied by the deceased during his lifetime. When the hammock had rotted away, the bones were reinterred in the former grave and henceforth were forgotten.</u></i>	Métraux, 1947:14
Apinayé	<i>(...) the bones were disinterred by those who stood in kramgedy relationship to the deceased person. The bones were carried to the dead man's maternal home in front of which they were washed. <u>The dried bones were painted with urucu, placed in a burity bag and reburied.</u> (...) <u>brought food to the grave only if the dead person had not eaten for several days before his death.</u></i>	Nimuendajú, 1939:152-153 Métraux, 1947:15, 26
Arapium(?), (rio Tapajoz)	<i>(...) roasted the corpses of their dead in a special hut and ate them. <u>The pulverized bones were thrown into beer and drunk by the relatives and others.</u></i>	Heriarte, 1874: 36-37 Métraux, 1947:24
Araweté (Amazônia oriental, Brasil)	<i>Ocorre o (...)enterramento diferencial por idade; crianças pequenas são enterradas dentro de casa ou próximo a ela; aquelas já um pouco maiores o são na capoeira próxima, junto ao fundo da casa paterna. Os adultos são enterrados longe, a pelo menos 500m da aldeia, ao longo de trilhas de caça que serão abandonadas.(...) São feitas covas circulares, forradas de esteiras de babaçu velhas; o cadáver, dentro da rede, é acomodado deitado, de lado, com pernas fletidas, um dos braços sob a cabeça, o outro cruzado sobre o peito(...) Seu rosto deve ficar virado para o poente, pois o caminho de subida da alma até o céu se estende a sul(...) a direção do corpo é indiferente. Sobre o corpo se põe outra esteira ou pano velho, e então se cobre de terra; as covas são abertas após alguns meses para inspeções minuciosas para garantir que as carnes se foram. As covas permanecem abertas e tratadas com indiferença(...)</i>	Gaspar, 1994-95:227 Viveiros de Castro, 1986:485-486, 490
Aturé	Humboldt teria encontrado cerca de 600 <u>cestos</u> feitos com cabos de folhas de palmeira, que	Steinen, K von den, 1940: 640.

	<p>continham , como que arrumados em um saco quadrangular, <u>esqueletos pintados de urucú</u>. "(...) também os Aturé depositavam os seus cadáveres primeiramente na terra, durante algum tempo, deixando decompor-se a carne, <u>limpando bem os esqueletos com pedras afiadas depositando-os nos cêstos</u>. Uma porção de mortos também era já inumada em <u>urnas de asas</u>".</p>	
<p>Aweikoma-Caingang, (long. 50° W, entre lat. 20° a 30°S)</p>	<p>(...)forman un género de cementerio , que conservan 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 sientan 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. <u>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.</u></p>	<p>Lozano, 1873-1874, 423</p>
<p>Aweikoma-Caingang, (long. 50° W, entre lat. 20° a 30°S)</p>	<p>(...) cremated the dead and later collected and <u>buried the bones, along with part of the deceased's property. After a cremation, they extinguished their fires and drilled fire anew. (...) One cemetery had two central tumuli, 10 to 20 feet by 18 to 25 feet (3 to 6 m. by 5,5 to 7,5m.) surrounded by vertically walled ditches. (...) the grave is periodically visited to renew the mound and to hold a memorial service with lamentations, dancing, chanting, and drinking.</u> For several years, at dawn and dusk the relatives of a dead person utter funeral laments. In days of old if a person died far away from his village , his companions interred his body on the spot but kept his head in a pot. On returning home they celebrated a funeral ceremony and buried the head in the communal cemetery.</p>	<p>Métraux, 1963:465</p>
<p>Aweikóma-Caingang, (Santa Catarina)</p>	<p>(...) to <u>have burned their dead</u> (...) burned their dead on a pyre and <u>buried the bones, which were collected in a basket, in a grave over which a small hut was built.</u></p>	<p>Métraux, 1947:19-20 Henry, 1940:185-188</p>
<p>Bororo</p>	<p>Presença de sufocamento do moribundo: a morte tem dia previsto e é determinada pelo Bari. (...) o morto é envolvido numa esteira com os objetos que lhe pertenciam, inclusive o arco e as flechas quebrados.(...) A sepultura , de 30 a 40 centímetros de profundidade, é cavada próximo ao baimannagegeu. Nela é depositado temporariamente o morto, coberto de terra e água, (...) Diàriamente os parentes vêm lançar água à sepultura, para apressar a putrefação do corpo e poderem retirar os ossos(...) Duas semanas depois (...) o morto é desenterrado, ainda putrefeito, e os</p>	<p>Ramos, 1951: 181-182</p>

	<i>ossos são extraídos e lavados no rio próximo. É organizada uma refeição social(...) Os ossos são então pintados de urucu e ornados com as côres do clan do morto: O crânio é também adornado cuidadosamente com penas. Tudo é colocado num cesto, também ornado com as côres do clan, e na manhã seguinte, os ossos dentro do cesto, são entregues à sua sepultura definitiva, no rio próximo ou num lago, mas sempre num lugar determinado, o aroe gari, ou morada das almas.</i>	
Bororo, (de Jaurú)	As solenidade de luto e enterro realizam-se no centro da aldeia. <u>O corpo fica inumado durante seis meses, sendo os ossos exumados e limpos (todos os ossos).</u> "O cadáver fica durante três dias no seu leito, sem que ninguém toque nele, até que a decomposição, já muito adiantada, produza um fétido nauseante; no Terceiro dia, o defunto é envolto em peles, esteiras e fôlhas verdes, depois do que é posto na cova, sendo esta recoberta com Terra, fôlhas de palmeira e esteiras". <u>Cada osso é coberto por penas coloridas. O crânio é decorado com penas de arara e outros pássaros.</u> As cerimônias fúnebres duram várias semanas, ao fim das quais <u>os ossos são inumados novamente dentro de uma urna</u> (no caso de um ancião).	Steinen, K v den, 1940: 639
Bororo, (Rio São Lourenço)	Presença de (...) <i>dupla inumação (...) que consiste em colocar, primeiro, o cadáver num fosso coberto com ramos, no centro da aldeia, até que as carnes tenham apodrecido, e, depois, em lavar as ossadas no rio, pendurá-las e ornamentá-las com mosaicos de plumas coladas, antes de as imergir, dentro de um cesto, no fundo de um lago ou num curso d'água.</i>	Lévi-Strauss, 1955 (1993):218
Bororo, (de São Lourenço)	"A primeira inumação efetua-se no segundo ou terceiro dia, quando, pela decomposição, não há mais dúvida da morte. O cadáver é enterrado no mato, perto de água, e descarnado mais ou menos depois de quinze dias, celebrando-se então a cerimônia principal, cujo fim é enfeitar e arrumar o esqueleto. Nesse interim, mantém-se relações com o morto, tanto durante o dia, como também, e sobretudo, durante a noite, no baíto, por meio de cantos de lamentação(...)" "Os moços (...) pintavam primeiro o <u>maxilar inferior com urucú</u> , envolvendo-o depois com penugens brancas. Ao lado, tinham eles urucú num casco de tatú, um potezinho com óleo de peixe, uma concha com resina, uma esteira com peninhas brancas sôltas e uma grande tijela de barro cheia de peninhas de côr púrpura. O cêsto novo foi pintado	Steinen, K von den, 1940:640, 643

	<p>por dentro e por fora com urucú, e, enquanto uns grudavam penas no cesto, os outros cuidavam do crâneo, <u>encaixando-lhe primeiro o maxilar</u> e enfeitando-o depois meticulosamente com as aludidas peninhas de côr púrpura, a começar do occipital. Cada peninha era umidecida de resina por meio de uma vareta e colocada cada uma de per si".</p> <p><u>Os cestos com ossos são inumados em ilhotas de rios.</u></p>	
Bororo, (Mato Grosso)	<p>Emprego de <i>disinterment</i> e posterior <i>reburial of bones</i>. Esses índios (...) <u>buried their dead when decay set in. After 14 days they unearthed the remains in an imposing ceremony in wich one man impersonated the deceased while two others, representing ghosts, destroyed all his property. After heing carried in a procession the bones were painted with urucu and the skull was covered with feathers glued with wax. So trimmed the bones were placed in a basket and carried to the chief mourner who, a few days later, went to the forest to bury then, followed by other mourners who whirled their bull roarers.</u></p> <p>(...) <u>erased the foot prints of those who took the bones to the bush.</u></p>	Métraux, 1947:15,37
Bororo, (Mato Grosso)	<p>Presença de homicídios piedosos ou eutanásia pelos <i>mercy killings</i>.</p>	Steinen, K von den, 1894:460 Métraux, 1947:9
Bororo, (rio das Garças)	<p><u>The corpse is covered and must no longer be seen by the women and children(...) The dead person is wrapped and tied in a mat with all his possessions, including his broken bow and arrows.(...) For a fortnight chanting continues in the mourner's hut, then the flesh is removed from the corpse.(...) Thus the funeral rites involve a boy's initiation.(...) The bones are painted with urucú, then the man's clan colors are put on in feathers(...) The skull is decorated with feathers and shown to the mourners, then all the bones are put into the basket(...) The next morning the hunter, impersonating the dead man, and the mourners bury the basket in a stream at a depht of several meters, with a stick projecting above the water. On the São Lourenço River the corpse is interred in the woods 2 or 3 days after death, and the ultimate fleshing and disposal of the bones occurs a fortnight later.</u></p>	Lowie, R H., 1963, p.430-431
Bororos, (aldeia de Toripáru ou Tori-paru)	<p><u>Hoje, ainda(...) sepultam, na forma do costume, as ossadas dos seus mortos em pântano vizinho, depois de tê-los descarnado.</u></p>	Baldus, H, 1979:173

Bororos, (aldeia de Toripáru ou Tori-paru)	Os autores referem-se a uma <u>área de brejo</u> na qual os habitantes da aldeia de Toriparú <u>depositavam os ossos dos mortos</u> , descrevendo aspectos das <u>sepulturas secundárias</u> .	Cruz, M., 1944 Balduş, H, 1954: 193-194
Botocudo	<i>(...) nomadic groups, <u>abandonment of the very old and the hopelessly sick often is an unavoidable necessity.</u></i> <i>(...) are said to have trimmed the structures raised on the graves with feathers and skins.</i> <i>(...) <u>a fire was kept on or near the grave for several days or weeks</u>(...) are reported to have built fires to prevent the goss from returning to the graves.</i>	Métraux, 1947:8, 25, 26
Botocudo(Aimboré, Amburé, Aimoré, Guerens, Borum) , (Ilhéus, Porto Seguro, migrando para o interior do Estado - lat. 18° S, long. 42° W)	<i>(...) <u>tied the hands of the deceased and buried him in na extended position.</u> After the grave had been filled, it was covered with sticks and a fire was built on both sides to keep the bad spirits at bay. For a prominent person, <u>a small cabin was erected above the sepulcher.</u> On the other hand, (...) <u>reports interment in a flexed position in a shallow hole, over which a square and flimsy shed was built.</u> The surroundings were cleared and feathers and animal hair attached to the shed. Again, (...) <u>abandoned the corpse in the dwelling or left it in the forest a few belongings.</u> (...) From the bones of the corpse rise ghosts (nandýong or nanitiong) , which reside in a underworld where the sun shines during the terrestrial night. Although the marét chase returning spooks away on sight, a nandyóng occasionally appears to human beings, whose safety lies in bodily thrashing the apparition. Women are thus the principal sufferers from ghosts' attacks..</i>	Métraux, 1963:537-539 Saint-Hilaire, 1830-51:161 Manizer, 1919:264
Botocudos, (Serra do Mar e Espigão em Santa Catarina e Paraná)	Presença de <u>cremação</u> dos corpos dos mortos.	Vasconcellos, D R de, 1912:19
Caingang	<i>The rites by which the Caingang broke their ties with the dead and drove the ghost to its final adobe constitute the main religious ceremony of these indians (...) the rites consisted principally of processions to the <u>cemetery</u>, dances and chants , and much rejoicing and excitement when the ghost at last was considered to have been expelled (...) The event assumed added significance because at this time children were assigned to the moiety subgroups.</i>	Métraux, 1947:40
Caingangs (tapuias, guaianás), (oeste do Estado de São Paulo, Itapeva e Faxina,	<i>(...)They bury their dead <u>in the ground, and make a tomb of about 2 m in height of a conical shape.</u></i>	Ihering, H von (1906:11)

Vale do rio Paranapanema e afluentes Feio, Baurú)		
Camacan (Camacã, Mongoyó, Monshoko, Ezeshio), (ao norte do rio Pardo - lat.15° S, long. 41° W)	<i>A dead man, duly painted and with all his feather ornaments on, was put, in a flexed position, in a grave 4 to 5 feet (1,2 to 1,5m) deep. His weapons and a jar full of beer were placed with him. When the grave was filled with earth, a fire was built on top of it, and the site then was covered with palm leaves and branches. <u>A pot, the size of which indicated the age and Sex of the deceased, was also placed on the grave.</u>(...) The sepulcher was later opened, and the bones were taken home and spread on a platform, painted, and placed in a <u>funeral urn</u>, which was buried in a shallow pit. <u>The transfer of bones was celebrated by a great festival. The bodies of sorcerers were burned.</u></i>	Métraux e Nimuendajú, 1963:550
Candoshi (Maina)*	<i>(...) after <u>exposing the corpse for a year in a coffin set on a platform</u>, buried the skull and bones in an urn under the bed of the deceased's nearest relative.</i>	Tessman, 1930:293 Métraux, 1947:16
Canella (rios Corda e Itapecurú, ao norte com lat. 5° 50'S), Apinayé (rio Tocantins e Araguaia, lat. 6° 30'S)	<i>The former <u>scraped the bones</u> clean, both reddened them with <u>urucú</u>, put them <u>into a bag</u>, and <u>buried them in a shallow pit</u>.</i>	Lowie, 1963:500
Canella, (entre os rios Corda e Itapecurú, lat.5° 50'S., vila do Ponto, a 78km da Barra do Corda.)	<i>The grave is about 6 feet (2m) deep and was formerly round, the corpse being in <u>sitting posture and facing east</u>; but today the shape is rectangular and the body is extended supine. When secondary burial was still in vogue, the interment was behind the maternal home, except that a hamrém was buried in front of it. The mats on which the corpse lies are folded over it, tied firmly, and the bundle carried to its <u>grave</u>, now 1 to 1 1/4 miles(1,5 to 2km) from the village.</i>	Lowie, 1963:500
Canelo	<i>When a relative had been burial for two years, the Canelo <u>removed his skull and bones to their houses and stored them in a box</u>.</i>	Tessman, 1930:252 Métraux, 1947:14
Carajá	<i>(...) <u>scraped the bones</u> when they disinterred them and placed them in <u>urns</u> which were left under trees in <u>special cemeteries</u>.</i>	Krause, 1911:330 Métraux, 1947:15
Carajá	<i>(...) wrapped their dead in <u>mats</u> and hung them from posts in a grave which they closed with mats.</i>	Métraux, 1947:18
Carajá	<i>(...) had two kinds of cemeteries; small ones where corpses were buried until the flesh had rotted away and large ones where <u>the funeral urns containing the bones were deposited but not buried</u>.</i>	Krause, 1911:330 Métraux, 1947:19
Carajá	<i>(...) the corpse was borne to <u>the grave hanging from a pole</u>.</i>	Métraux, 1947:12

<i>Carajá, Bororo</i>	<i>(...) wrapped their dead <u>in mats</u>.</i>	Métraux, 1947: 10
<i>Cashinawa</i>	<i>(...) planted some banana and papaya trees and sweet potatoes on their graves. (...) bury all the things with a dead man so that his soul will not come to get them. If they do not bury the dead man with his possessions, his soul will come to get them and frighten the living. If they bury the property of a dead person, his soul goes away.</i>	Métraux, 1947:25, 34 Abreu, 1914:143
<i>Cayapó, (afluentes dos rios Paranaíba e Araguaia, afluentes dos rios Paraná e Nhanduhy-Pardo, dos rios Taquary e Piquirý-Correntes, entre os rios Paranaíba e Grande - lat. 18° S, long. 50° W; Salto Vermelho - lat. 19° 50'S, long. 50° 30' W)</i>	<i>Mourners gashed their chests with arrows or struck their heads. At the death of a prominent man they wailed and eulogized the deceased; the chief would club a kneeling Indian on the forehead, and the resulting blood was smeared on the corpse. Interment was in <u>sitting position</u>, and <u>food as well as the dead man's weapons were deposited with the corpse</u>.</i>	Lowie, 1963:520
<i>Cayuás (guaranis), (Vale do rio Paranapanema, São Paulo)</i>	<i>(...)They bury their dead in a <u>squatting position</u> in their huts to which they then set fire. Formerly they used large <u>funeral urns</u> for their dead.</i>	Ihering, H.von (1906:7)
<i>Chana, (delta do rio Paraná)</i>	<i>(...) buried <u>children</u> in a <u>large urns</u> filled with ochre and earth and covered with wide plates.</i>	Métraux, 1947: 17
<i>Charrua (Rio Grande do Sul)</i>	<i>Presença de <u>um cemitério comum</u> (...) que encimava um <u>cerrito</u>. (...) Os mortos em combate eram enterrados no próprio campo de batalha. Não temos informações sobre o enterramento de mulheres. (...) costumavam carregar os ossos dos falecidos para onde mudassem os seus toldos.</i>	Becker, 1994:70
<i>Coroado, (Serra do Mar -lat. 21° S, long. 42° W)</i>	<i>(...) placed their dead in <u>large jars</u>, if these were available, <u>after they had broken the limbs of the corpse</u>, lest the ghost return to haunt the living. A person was buried in his hut, his possessions were deposited over the grave, and the house was burned or abandoned.</i>	Métraux, 1963:528
<i>Cutashó (Cutaxó), (sul do rio Ilhéus e norte do rio Pardo)</i>	<i>(...) <u>buried the dead, together with their property, in their dwellings</u>. The relatives celebrated a funeral meal and set fire to the house. The souls were supposed to go into the earth.</i>	Métraux e Nimuendajú, 1963: 551.
<i>Guaicurú, (região do Chaco)</i>	<i>(...) <u>had cemeteries</u> where they grouped the remains of <u>their dead according to family relationships</u>.</i>	Métraux, 1947:19
<i>Guaikuru, (Paraguai, fronteira com Brasil)</i>	<i>(...) Al cabo de algún tiempo, cuanto juzgan suficiente para que, <u>podrida y consumida la carne queden los huesos, salen los parientes á recogerlos</u>. <u>Llévanlos al común carnero ó enterramiento, y después unidos los toldos, hacen el duelo</u>.</i>	Labrador, 1910: 47 Baldu, H, 1954:136
<i>Guajiro*</i>	<i>(...) exhumed their dead after a year or two and</i>	Métraux, 1947:16

	<i>gave the <u>bones a second burial in a large urn, the narrow neck of which was left above ground to permit free entry and egress to the ghost and also so that the remains of other members of the family could be added from time to time.</u></i>	
Guarani (Rio Grande do Sul)	<i>(...) prática do <u>canibalismo em decorrência de guerras, após o sacrifício dos presos e dos castigados.</u> Todos os mortos do grupo eram enterrados em cemitério próximo à aldeia. Independentemente do status social, <u>o morto era enterrado e seu corpo coberto por terra. Sobre a sepultura dos caciques (...) faziam uma casinha e uma pracinha grande muito bem varrida ao redor.</u> (...) <u>A forma de enterramento mais comum consistia em colocar o cadáver, ou os ossos descarnados, numa grande vasilha de barro, fora de uso doméstico e coberta poroutramenor. Acompanhavam os mortos pequenas tigelas com alimentos e bebidas.</u> Fontes antigas registram o enterramento na própria casa para não se privarem de sua companhia. Enterravam-no com a redese em as extremidades.(...) Registra o <u>culto dos ossos de algum xamã importante</u> (...) <u>O culto se realizava em ranchos feitos de palha para esse fim, onde os ossos enfeitados eram guardados em redes, também enfeitados, às vezes, com penas coloridas.</u> Para a autora, as formas de enterramento dos Guarani do RS podem ser melhor explicitadas pela arqueologia com os vários cemitérios já escavados no litoral catarinense ou na Redução de Jesus Maria, escavada por Mentz Ribeiro, CEPAC, Santa Cruz do Sul.</i>	Becker, 1994:71-73
Guarani (São Paulo)	<i>Prática da deposição direta do cadáver em <u>urna funerária</u>, protegendo-o completamente do contato com o solo da cova. (...) <u>In general (...) buried their deads in funeral urns, placing the bodies in a sitting posture. If, however a warrior dead for from his village, they buried him only provisionally, transporting the bones or only the cranium afterwards to his hut in which he was definitively buried.</u> It was probably for this purpose that the above mentioned funeral bowes were used while others, being much smaller, may have served for offering food.</i>	Métraux, 1947:17 Ihering, H von (1906:31)
Guarayú	<i>(...) <u>glued feathers on the corpse.</u></i>	Métraux, 1947:10
Guayakí, (rios Paraguai e Paraná -lat. 26° S, long. 55° W)	<i>(...) <u>bury their dead in a sitting position. The arms are tied against the chest, the feet are fastened together with a rope, and the back rests against stakes. A fire is kept burning on the grave for several days after a son or a younger brother has</u></i>	Métraux, A, Baldus, H, 1963: 442-443

		<i>trampled it. A miniature hut is also built over the grave. <u>Those who have died a violent death are cremated.</u></i>	
Jivaro		<i>(...) also used <u>funeral urns only for children.</u> (...) buried the clothes and articles that had been in close contact with the deceased; his arms and ornaments, however, passed on to his sons.</i>	Métraux, 1947:17, 34 Karsten, 1935:458
Kaduveu, Nabileque, Grosso)	(rio Mato Grosso)	<i>(...) os Kaduveu <u>exumam os ossos dez dias depois do entêrro, limpam-nos, envolvem-nos em esteiras e levam-nos ao cemitério da tribo situado a algumas léguas de distância do Nabileque em lugar solitário e sombrio.</u></i>	Boggiani, G, 1930:532 Balduz, H, 1954:136
Kaingang (Rio Grande do Sul, Vacaria)		<i>(...) cada aldeia possuía <u>um cemitério</u>(...) os mortos (de morte natural) eram <u>enterrados numa vala aberta ex-professo. A esse enterramento sob o solo davam forma piramidal, resultante do amontoado de terra ou de terra e pedras . Resultava num montículo, no qual colocavam, à cabeceira, uma vasilha com água para que o morto saciasse a sede e, na extremidade oposta, um fogo lento alimentado pelos parentes do morto. Assim estaria livre do incômodo das moscas</u>(...) Os Kaingang antigos eram sepultados <u>envoltos numa esteira, a 12 palmos de profundidade</u>(...) <u>Ao que morria distante da aldeia, os companheiros sepultavam no local, mas guardavam a cabeça num vaso. Ao retornar à casa celebravam uma cerimônia fúnebre e enterravam a cabeça no cemitério da comunidade</u>(...) <u>Jamais deixavam insepultos os mortos. Os cadáveres dos mortos em combates eram depositados (...)em lugar não muito distante do toldo. No centro de uma pequena fossa, escorada por paus, depositavam o corpo, cobrindo-o com terra a uma altura visível; assim apareciam tantos montículos quantos fossem as sepulturas. A terra acumulada não era a mesma da escavação da cova</u>(...) A os Kaingang "atuais" , não especificando o tipo de morte, (...)eram <u>enterrados com os joelhos dobrados em túmulos de regular tamanho circundados por valetas com paredes verticias</u>(...) <u>O cadáver, com os pertences fúnebres, era colocado na cova profunda, coberto com folhas de palmeira e acrescentando terra. Em situações de guerra registraram-se enterramentos coletivos (...) inimigos</u>(...) <u>são sepultados juntos em 'buracos'feitos longe de suas moradis (e desarmados).</u> Registra-se a exumação e o enterramento secundário (forma de preservação do indivíduo), os ossos dos chefes são desenterrados e inumados em outro local. (...) em razão da</i>	Becker, 1994: 63-68

	<i>desordem dos ossos, essa transladação seria uma forma de sepultamento secundário, talvez sob a forma de 'pacote funerário'.</i>		
Kaingang, (aldeia de Palmas)	Ocorrem <u>túmulos cônicos</u> de 2 e 3 metros de altura. (...) <u>o cemitério é circundado por uma grade de estacas de madeira</u> e tem mais ou menos 5 m de comprimento por 5 de largura (...) se enterravam aqui os mortos um em cima do outro (...) a <u>sepultura tem só 4 a 6 palmos de profundidade(...)</u>	Baldus, 1979:20	H,
Kaingang, (Rio Grande do Sul, entre os Campos do Meio e os Campos da Vacaria)	(...) os Kaingang praticam, no tocante aos chefes, a <u>sepultura secundária, exumando os ossos depois de apodrecida a carne e enterrando-os, novamente, em outro lugar.</u>	Hensel, 1869:127 Baldus, 1954:303	R, H,
Kamayurá	(...) <u>surrounded the burial spot with a low fence.</u>	Métraux, 1947:25	
Kamayura, Apiacá, Bororo, Parintintin	(...) <u>the personal effects of the dead commonly are broken or buried.</u>	Métraux, 1947:34	
Krahó (Maranhão, Brasil, "atualmente" à margem direita do Tocantins, no cerrado do norte de Goiás)	<i>Os Krahó praticavam o enterro secundário: depois da primeira inumação desenterrava-se os despojos fúnebres. Os ossos, limpos e lavados, eram pintados de urucu, embrulhados em uma esteira nova e inumados em um buraco fundo. (...) Costume mantido até pelo menos 1926, parece que nem todos tinham acesso às segundas exéquias. As crianças eram excluídas e a realização do enterro secundário depende de certo status mínimo, relacionado à hierarquia pública Krahó (...) Eram beneficiados com esta prática provavelmente os homens iniciados e as mulheres associadas aos ritos de iniciação ou a grupos masculinos. Parece que o enterro se dava dentro ou atrás da casa materna e, o lugar da Segunda inumação, era o pátio da aldeia.</i>	Gaspar, 1994-95: 227-228 Carneiro da Cunha, 1978:36, 95-96	
Macuní (Moaquanhi, Macuani, Makuní), (Minas Gerais, Porto Seguro, Bahia)	(...) <u>buried children in the huts, adults in the bush. They made a fire on the grave, on which they also deposited food. Sometimes they erected a post on the grave or built a miniature hut.</u>	Métraux Nimuendajú, 1963:544	e
Mashacalí(Mashakali, Mashacari, Maxacali, Machaculí), (Minas Gerais - lat. 16° S, long. 40° W)	(...) <u>interred corpses in a squatting position. There is no evidence of secondary burial. Dead people sometimes were believed to turn into jaguars.</u>	Métraux Nimuendajú, 1963:544.	e
Mauhé, (região do rio Madeira)	(...) <u>dried the bodies of their chiefs by surrounding them with fires in some cases fed with resin and tobacco leaves.</u>	Métraux, 1947:21	
Mbayá	(...) <u>buried their dead in mortuary huts where each family owned a piece of ground marked off by posts.</u> (...) <u>the ornaments and weapons placed on the grave were renewed at specific times.</u>	Métraux, 1947:19, 25	
Mehinaku, (região do	(...) <u>covered the sepultures with pebbles and stones.</u>	Métraux, 1947:25	

Xingú)		
Minuano (Rio Grande do Sul)	(...) <u>um cemitério protegido por redes(...) Sobre as 30 covas achavam-se os seus pertences, peles do vestuário, tacapes, azagaias de pau tostado, redes de pesca e caça(...) para o século XIX, consta o enterramento dos mortos nas imediações de um cemitério, perto da aldeia. Ali faziam uma cova de pouca profundidade, onde colocavam o cadáver, cobrindo-o de preferência com pedras. Caso não dispusessem destas, usavam ramos de árvores e terra. Sobre o montículo colocavam as boleadeiras, num lado a lança e no outro, amarrado a uma estaca, deixavam o seu cavalo para uma possível viagem que tivesse que realizar.(...) Os mortos em combate eram enterrados no próprio campo de batalha. Não temos informações sobre o enterramento de mulheres(...) Num mesmo cerrito (...) encontramos, na parte liberada da cerâmica, um sepultamento adulto, completo, parecendo do sexo masculino, em posição fetal(...) Nas paredes do mesmo, em várias posições direcionadas no sentido da cabeça, estavam quatro 'pacotes funerários' nos quais se distinguem partes de crânios entre outros ossos. Encontramos também apenas partes de esqueleto; ossos dos membros inferiores junto a instrumento típico, bola e boleadeira e parte de um pequeno machado. Os objetos pessoais do morto (...) desde os primeiros séculos, o acompanhariam na sua sepultura..</u>	Becker, 1994:69-71
Moré, (rio Guaporé)	(...) <u>burned and ground up the bones of their dead relatives and consumed them with chicha or cakes made of grated Brazil nuts.</u>	Rydén, 1942:117 Métraux, 1947:24
Mujaraguana (Tapuya), (Maranhão)	(...) <u>also ate the roasted corpses of their dead. The widow smeared herself with the fluid oozing from the body. Only when the ointment had fallen off by itself were the bones ground and diluted in chicha. The drinking of the ashes ended the mourning rites.</u>	Métraux, 1947:25 Heriaste, 1874:16-17
Mundurucu	Presença dos mercy killings (...) <u>skeleton of men of high social status were exhumed and burned after the flesh had decayed. The ashes were buried in jars.</u>	Métraux, 1947:9, 26
Mura, (Alto Amazonas)	Esse grupo dispõe <u>oferendas de víveres nos túmulos.</u>	Tastevin, C, 1923
Nambikuara	(...) <u>left the corpse to decompose in an elongated ditch and later washed the bones in the river, put then into a basket and buried them somewhere in the village which henceforth was abandoned.</u>	Métraux, 1947:15-16
Pakaa Nova (oeste de Roraima, Brasil)	(...) <u>manipulavam o cadáver cru e o consomem assado(...) o ritual envolve a destruição de uma</u>	Gaspar, 1994-95:227

	<i>série de objetos e, alguns relatos, mencionam o abandono total da aldeia.</i>	Vilaça, 1990:4-22
<i>Pawishana, Atorai</i>	(...) deposited the <u>urucu painted bones</u> in an urn which they covered with a skull.	Martius, 1864:636 Métraux, 1947:16
<i>Roamaina (Omurana)*</i>	(...) <u>collected the ashes of their dead in urns decorated with anthropomorphic representations.</u>	Métraux, 1947:16
<i>Sherente</i>	Presença da prática de <u>sepultamento secundário</u>	Nimuendajú, 1942:100 Métraux, 1947:15
<i>Tarairiu(Tapuya), (Rio Grande do Norte -lat. 6° S, long. 36° W)</i>	<i>A corpse was dissected by the priests and roasted by the old women, who bewailed their loss, and then consumed the flesh, gnawing the bones. The body of an eminent man was devoured by those of his own status. The bones were preserved for a subsequent festival, at which time <u>they were pulverized, the powder mixed with water, and then swallowed. The hair was consumed in a similar manner.</u></i>	Lowie, 1963:566
<i>Tarairu (Tapuia), (região Nordeste)</i>	(...) <u>the corpse was dissected by the priests and roasted by old women who bewailed their loss and then consumed the flesh, gnawing the bones. The body of an eminent man was eaten by his wives and other people of his own status; the bones were preserved for a subsequent festival when they were pulverized, mixed with water and swallowed. The hair was consumed in a similar manner.</u>	Métraux, 1947:25
<i>Tariana, Tucano, (rio Uaupés)</i>	(...) <u>disinterred the corpse about a month after the funeral and put it in a great pan or oven over the fire until it was carbonized. The charred remains were pounded and thrown into manioc beer.</u>	Métraux, 1947:23
<i>Timbira (lat. 3° a 9° S, long. 42° a 49° W) , Sherente (lat. 11° S, long. 48° W)</i>	Presença de <u>sepultamentos secundários.</u>	Lowie, 1963:500
<i>Timbu, (delta do rio Paraná)</i>	(...) <u>adorned their graves with Rhea plumes and planted na ombu tree(...) on the spot to which relatives returned to wail for the dead person.</u>	Métraux, 1947:25
<i>Tucuna</i>	(...) <u>the deceased and all his ornaments were forced into a large chicha jar which was interred in a cemetery.</u> (...) <u>also renewed the food and beverages left on the sepultures.</u>	Métraux, 1947:17, 26
<i>Tukano</i>	(...) <u>six months after the burial the Tukano celebrated a final funerary rite which was known as oyne – weeping – and was initiated all the kinsmen to make the bark cloth masks and other paraphernalia used in the ceremony.</u>	Métraux, 1947:38-39
<i>Tupinambá</i>	(...) <u>usually practiced direct urn burial, sometimes suspended the corpse in a hammock in a pit carefully lived with posts and covered with</u>	Métraux, 1947: 18, 39; Métraux, 1928:120

	<p>branches.</p> <p><i>The feast which ended the mourning period (...) occurred during the sixth month after the burial. <u>A big drinking bout was celebrated at which the mourners appeared daubed with genipa.</u></i></p>	
Tupinamba, Carajá	<p><i>As a rule the corpse is painted as if to take part in a feast and is dressed in <u>the person's best clothes and all the ornaments worn during life(...)</u></i></p> <p><i><u>Sometimes clothes and ornaments which have fallen into disuse among the living still are used to deck out the dead.</u></i></p>	Métraux, 1947:10
Tupinamba, Caingang, Mundurucu	<p>Guarani, Cayapo,</p> <p><i>(...)the dead <u>are buried in a squatting or foetal position</u> (i.e. with the <u>armas flexed against the chest and the legs raised against the abdomen; ties hold the corps in the correct position(...)</u></i></p>	Métraux, 1947:10
Tupinambá	<p><i>Em geral, os tupinambás manifestavam uma pressa extrema de enterrar o defunto. Logo que supunham o individuo morto, corriam a preparar os funerais. Acontecia-lhes até de amortilhar pessoas que ainda não tinham soltado o último suspiro (Soares de Souza, p. 341). Quando morre o marido, ou a esposa, ou outro qualquer parente - pais, mães, tios ou irmãos - , os selvagens <u>curvam-no, dentro da própria rede onde falece, dando-lhe a forma de um bloco ou saco, à semelhança da criança no ventre materno; depois, assim envolvido, ligado e cingido com cordas de algodão, metem-no em um grande vaso de barro, cobrindo-o com gamela onde o defunto costumava lavar-se, receando, segundo dizem, que o morto ressuscite, se não está bem amarrado, temor aliás, muito grande, pois creêm que isso já aconteceu a seus avós, motivo pelo qual convieram em tomar tal precaução. Feito isso, deitam o cadáver em determinada <u>cova, redonda como um poço, pouco mais ou menos da altura de um homem, pondo-lhe fogo e farinha(...)</u></u></i></p> <p><i>se a alma tiver fome, não lhe deve faltar comida. Em seguida, cobrem tudo com a terra tirada do fosso. Em se tratando de um <u>chefe de família, enterram-no em casa, no próprio local onde costumava dormir; se é uma criança, o morto é sepultado fora e atrás da oca. Alguns o são nas plantações e outros nos sítios de sua preferência.</u></i></p> <p><i>(Thevet, fol 925 v.) Sobre o morto, (...) o <u>untam com mel todo, e por cima do mel o empenam com penas de pássarosde cores, e põem-lhe uma carapuça de penas na cabeça, e todos os demais enfeites que eles costumam trazer nas suas festas; e têm-lhe feito na mesma casa e lanço onde ele vivia, uma cova muito funda e grande, com sua</u></i></p>	Métraux, A ., 1979: 107-112

	<p><i>estacada por de redor, para que tenha a terra que não caia sobre o defunto , e armam-lhe sua rede debaixo de maneira que não toque o morto no chão; em a qual rede o metem assim enfeitado, e põem-lhe junto da rede seu arco e flechas, e a sua espada, e o maracá com que costumava tanger, e fazem-lhe fogo ao longo da rede para se esquentar, e põem-lhe de comer em algum alguidar, e água em um cabaço, como galinha; (...) lhe põem também sua cangoeira de fumo na mão, lançam-lhe muita soma de madeira igual no andar da rede de maneira que não toque no corpo, e sobre essa madeira muita soma de terra, com rama debaixo primeiro, para que não caia terra sobre o defunto; sobre a qual sepultura vive a mulher como dantes.(Soares de Souza:340)</i></p>	
<p><i>Tupiniquin, (Piratininga, São Paulo)</i></p>	<p><i>(...) funeral urns(...)</i></p>	<p>Ihering, H von (1906:18)</p>
<p><i>Tupi, (São Paulo)</i></p>	<p>Prática da deposição direta do cadáver em urna funerária, protegendo-o completamente do contato com o solo da cova. (...) <i>In general (...) buried their deads in funeral urns, placing the bodies in a sitting posture. If, however a warrior dead for from his village, they buried him only provisionally, transporting the bones or only the cranium afterwards to his hut in which he was definitively buried. It was probably for this purpose that the above mentioned funeral bowes were used while others, being much smaller, may have served for offering food.</i></p>	<p>Métraux, 1947:17 Ihering, H von (1906:31)</p>

<p>Umutina (alto rio Paraguai, afluentes Sepotuba e rio dos Bugres, Mato Grosso)</p>	<p><i>A pessoa gravemente enferma é algumas vezes tratada como defunto. O corpo e o rosto do morto eram tingidos com urucu. Sobre o caso de uma criança de dois anos que falecera com coqueluche: <u>Deitaram-no de costas sobre nova esteira de buriti e lhe colocaram um diadema novo de penas de arara vermelha na testa, e pendentes novos de penas multicolors nos lóbulos auriculares. Dobraram as mãos sobre o peito, colocando nelas um arco e três flechas minúsculas.</u> (...) O avô marcou um <u>retângulo</u> com a clava e começou a escavar uma <u>sepultura</u> no centro da cabana. Com as próprias mãos retirava a terra até atingir uma <u>profundidade de aproximadamente sessenta centímetros</u>. Ao clarear o dia colocaram o defunto <u>estendido sobre a esteira de palha dentro da sepultura, cobrindo-o com outras esteiras.</u> (...) Quando o sol iluminou pela segunda vez a cabana mortuária, atingindo a pequena sepultura ainda aberta, abriram mais uma vez as esteiras e colocaram uma <u>arara recém-morta, que pertencia ao falecido</u>. Fecharam as esteiras e encheram de terra a cavidade, cobrindo depois o local com as esteiras sobre as quais os pais da criança iriam dormir daí em diante. (...) Imediatamente após o falecimento destroem tudo o que pertencia ao morto, adornos, arcos e flechas, fruteiras e outras árvorese plantas, com exceção das roças. (...) Os Umutina querem ter seus <u>mortos perto de si</u>. Não realizam exorcismos para afastar a alma dos defuntos, como muitas outras tribos. Enterram o morto em sua casa e dormem sobre a sepultura.(...) Se são obrigados por qualquer motivo a abandonar casas com sepulturas, não as incendiam, mas as transformam em <u>cemitério</u>. Reduzem seu tamanho, cobrem-nas com palha nova e as circundam com fossa e valeta, para evitar que as águas das chuvas e enchurradas possam penetrar, molestando os mortos.(...) os mortos têm vida e devem ser protegidos contra as intempéries. Durante alguns anos <u>cuidam dos cemitérios</u>, enquanto suas moradas não se afastem muito, acompanhando sempre os novos roçados preparados anualmente em lugares novos na mata.</i></p>	<p>Schultz, H, s.d.:42-44</p>
<p>Yanomami (sudeste da Amazonia)</p>	<p>Presença de endocanibalismo e ausência de inumações.(...) <u>o corpo é levado a decompor na floresta e posteriormente os ossos são queimados, moidos, guardados em uma cabaça, eliminando todos os traços de fogueira, e após certo tempo, o ritual se completa com a ingestão das cinzas</u></p>	<p>Gaspar, 1994-95:228 Albert, 1985</p>

	<i>funerárias com uma espécie de mingau de banana(...) nenhum vestígio resta após concluído o funeral.</i>	
--	--	--

Fonte: Adaptado de Sérgio Serafim Monteiro da Silva(2006).

Autorizo a reprodução deste trabalho.

Dourados, 10 de julho de 2009

MATIAS BELIDO DOS SANTOS