

# O VISÍVEL E O INVISÍVEL NAS GUERRAS - XAMANISMO: UMA ANÁLISE DO PENSAMENTO MÁGICO-RELIGIOSO FRENTE ÀS EXPEDIÇÕES GUERREIRAS DOS KAYAPÓ MERIDIONAIS<sup>1</sup>

GABRIELA GONÇALVES JUNQUEIRA<sup>2</sup>

MARCEL MANO<sup>3</sup>

## Resumo

O presente artigo apresenta os resultados finais obtidos com pesquisa desenvolvida no período de março de 2011 a fevereiro de 2013, cujo objetivo foi analisar algumas expressões do pensamento mágico religioso, sobretudo as relações entre caça e guerra, no universo histórico do contato dos Kayapó meridionais durante os séculos XVIII e XIX. Mediadas pelas intermináveis guerras, as relações desses índios com o mundo exterior não índio propõe uma predação do exterior para a produção do interior, em cujo processo o xamanismo atua como instância de controle dos poderes invisíveis para o sucesso da captura de bens simbólicos e materiais do exterior. O material básico de pesquisa foi tanto uma documentação histórica dos séculos XVIII e XIX referentes à região dos atuais sul de Goiás, Triângulo Mineiro e norte de São Paulo; como uma bibliografia etnográfica sobre Kayapó que permitiu o exercício de uma projeção etnográfica. Com base nisso, é proposto que aos poderes visíveis dos guerreiros se somavam os poderes invisíveis do xamã e de suas ações nas situações de conflito interétnico.

**Palavras-chave:** Kayapó Meridionais; Xamanismo; Contato; Guerra; Produção de pessoas.

---

<sup>1</sup> O artigo apresenta parte dos resultados alcançados com o desenvolvimento de plano de trabalho vinculado a projeto de pesquisa financiado pelo CNPq (processo 477230/2012-1)

<sup>2</sup> Graduada em Ciências Sociais pelo Instituto de Ciências Sociais, bolsista PIBIC – UFU. Universidade Federal de Uberlândia. Av. João Naves de Ávila, 2121 – Bloco 1 H - Santa Monica – Uberlândia/MG –CEP: 38.408-100. E-mail: gabbi\_gj@hotmail.com

<sup>3</sup> Doutor em Antropologia, é professor adjunto do Instituto de Ciências Sociais e do Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia, orientador do plano de trabalho e coordenador do projeto de pesquisa. UFU - Av. João Naves de Ávila, 2121 – Bloco 1 H, sala 26 - Santa Monica – Uberlândia/MG –CEP: 38.408-100. E-mail: marcelmano@incis.ufu.br

## **Abstract**

This paper presents the final results that were obtained from a research developed between the period of March 2011 the February 2013, it aims to analyze some expressions of religious magical thinking, especially the relationship between hunting and war, in the historic universe of the “kayapo meridionais” during the Eighteenth and Nineteenth centuries. Influenced by endless wars, the relationships between these indigenes with the outside non-indigene’s world proposed an exterior predation to the production of the interior, in which the process acts as shamanism control instance of invisible powers to the successful capture of symbolic exterior goods and materials. The basic material researched was both a historical documentation of the Eighteenth and Nineteenth centuries what is current the regions of south of Goiás, Minas Triangle and North of São Paulo, as an ethnographic literature on Kayapó that allowed the exercise of an ethnographic projection. Based on that, it is proposed that the visible powers of the warriors added to the invisible powers of shaman and his actions in situations of inter-ethnic conflict.

**Keywords:** Southern Kayapó; Shamanism; Contact; War; Production of people.

## 1. INTRODUÇÃO

Este artigo tem o objetivo de apresentar uma discussão sobre as relações entre xamanismo, caça e guerra, a partir dos diferentes episódios bélicos que envolveram por mais de cem anos a história do contato dos Kayapó meridionais com as frentes de expansão coloniais que, nos séculos XVIII e XIX, se fixavam na região que compreende hoje o sul de Goiás, Triângulo Mineiro e norte de São Paulo.

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

Desde os trabalhos de Lévi-Strauss (1964), já está devidamente aceito que o pensamento “em estado selvagem” opera uma lógica associacionista segundo a qual, diante de um problema particular, ele se esforça por mostrar que o problema é formalmente análogo a outros. Desinteressado e intelectual, esse pensamento opera, assim, vários códigos simultaneamente. Com base nisso, caça e guerra estão numa relação de analogia, não só porque ambas são relações de predação do mundo exterior da alteridade, a primeira da natureza, a segunda dos inimigos; como porque as associações inimigo – fera : guerra – caça, estão, inclusive, em várias passagens da mitologia kayapó.

Assim sendo, o trabalho almeja, a partir de uma bibliografia e de documentação referentes ao xamanismo e às guerras kayapó, contribuir para o entendimento de suas ações como atualização e resignificação de uma lógica de pensamento que associa os processos de caça (relações com o mundo da natureza) com os da guerra (relações com o mundo dos inimigos).

Mundos perigosos, porque povoados de inimigos e de feras, mas mundos repletos de bens que são apropriados pelos Kayapó para a produção de sua própria máquina social, porque inimigos e animais possibilitam a construção de corpos e de pessoas, a produção de riquezas e parentes. Por essa cadeia de associações, no xamanismo Kayapó, como expressão de um pensamento mágico-religioso em suas relações com o mundo exterior, a analogia é clara: na caça e na guerra os poderes dos outros são controlados por xamãs sonhadores e guerreiros e, por isso, xamanismo, guerra e caça são, portanto, operações de domesticação do mundo exterior para a produção do mundo interior.

Tomada como objeto, as associações entre guerra e xamanismo poderiam ser tratadas em suas relações funcionais com a reprodução do mundo interior, tal como fez Florestan Fernandes (1970) para a sociedade Tupinambá seiscentista; ou como estrutura de reciprocidade com o mundo exterior, como propôs C. Lévi-Strauss (1976). Aqui, ao invés de tratar desse tema como interno ou externo, substituir-se-á o “ou” pelo “e”; pois, efetivamente, guerra e xamanismo estão a um só tempo para o mundo exterior da alteridade e para o mundo interior da identidade. Neste caso, as guerras e o xamanismo são produções ontológicas, são relações de predação do mundo exterior da alteridade por meio da morte e saque de bens e de poderes dos inimigos, que são apropriados para a produção do mundo dos parentes e amigos.

Assim como a guerra, em todos os debates sobre questões centrais da antropologia ao longo de várias décadas, muito se falou sobre a prática xamânica; porém, nunca houve uma definição estática e geral do termo, por se tratar de um fenômeno amplo que abarca manifestações históricas, políticas, culturais, e sociais. As atuações do xamã estão, por isso, presentes em todos os momentos decisivos da vida social e coletiva, sendo chamados em casos de doenças, de decisões importantes, de rituais de iniciação, de atividades agrícolas, de expedições de caça e de guerra etc. Em comum nestes diferentes casos, está a associação do xamã com os espíritos humanos e animais, com as forças invisíveis da natureza, da sociedade e do sobrenatural; e talvez brote daí a ligação do xamanismo com a magia e a religião.

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

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

O sucesso dessa mediação entre diferentes mundos depende, em certa medida, das transformações do xamã. Constantes nas cosmologias das terras baixas sulamericanas, o papel da transformação, como mostrou Eduardo Viveiros de Castro (1993) é o de permitir que a cultura possa ser transformada em natureza e em sobrenatureza.

No xamanismo, a metáfora da transformação é central. Os xamãs são simultaneamente humanos e animais. A transformação de seus corpos constitui a essência da sua atividade e de atuação de seu espírito auxiliar, constantemente presente como um duplo animal, que vive junto aos seus iguais e que é invisível aos seus diferentes e, portanto, invisível também aos seus inimigos.

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

Deste modo, este fenômeno envolve crenças místicas, tranSES, comportamentos caracterizados por êxtase, curas, práticas “mágicas”, e a domesticação do outro. Dessa forma, o xamanismo não pode ser reduzido a conceitos estáticos, pois se faz e refaz numa relação dinâmica com a alteridade, com o mundo exterior não-kayapó, desde sempre existente na categoria de diferentes outros que povoam o mito e a história e que de forma nenhuma podem ser considerados lembranças do passado.

## 2. MATERIAL E MÉTODOS

Como toca em temas caros à antropologia e à história, a pesquisa foi desenvolvida a partir da combinação de aportes tomados de empréstimo de ambas as disciplinas, com o intuito de mapear os processos culturais presentes nas estratégias históricas de contato dos Kayapó meridionais nos séculos XVIII e XIX. A história do contato, que é ao mesmo tempo a história do choque entre lógicas culturais distintas, parece oferecer, desde os estudos de Sahlins (1990, 2008) sobre a história do contato havaiano com a expedição do capitão Cook no século XVIII, um campo privilegiado para a análise da historicidade das estruturas culturais. Por isso, aproxima antropologia e história, não só porque busca uma história da alteridade, mas porque toma de empréstimo preocupações e materiais de estudo referentes a essas duas áreas do saber.

Para o caso dos Kayapó meridionais dos séculos XVIII e XIX foi imprescindível o tratamento das fontes documentais, material tradicional do estudo histórico; pois o material básico da pesquisa foi uma documentação histórica dos séculos XVIII e XIX referente à região dos atuais sul de Goiás, Triângulo Mineiro e norte de São Paulo, área tradicional de ocupação dos Kayapó meridionais. E justamente por ter como foco esses índios, o tratamento das fontes documentais foi orientado por um olhar etnográfico e cultural sobre essa população indígena e, por isso, também tomou como material de pesquisa uma bibliografia etnográfica e etnológica que vem da antropologia.

Desde cedo, a documentação do período referente a região em foco, aponta-a como área de ocupação e perambulação histórica dos Kayapó meridionais, reconhecidos nesses documentos por suas intermináveis guerras. A elas se imputaram na história diferentes alegorias da colonização e, contra isso, a leitura desses documentos - material de pesquisa da história – foi realizado a partir da perspectiva da alteridade – objeto da antropologia-, a partir dos quais se quis entender a guerra a partir do sistema de ação e pensamento dos próprios Kayapó (MANO, 2010 ; 2011)

Nesse sentido, o tratamento dos documentos escritos e de fontes documentais das mais diversas procedências, orientada pelo olhar antropológico e etnológico, dirigiu-se no sentido de garimpar informações sobre os Kayapó e os eventos do contato entre esses índios e os não índios na região em foco.

Porém, como já alertado (MEGGERS, 1977), os documentos são apenas fragmentos e não podem ser tratados como incontestáveis realidades etnográficas, porque são produzidos

por uma determinada visão de mundo. Mas se eles não são totalmente confiáveis, fornecem ao menos pistas, marcas (GINZBURG, 1989) que permitem “passar do desconhecido ao conhecido com base em indícios”. Isolados, tais indícios foram postos em comparação com uma bibliografia etnográfica sobre esses índios. Por isso, conjugada à garimpagem de informações na documentação histórica básica, houve a leitura de uma bibliografia etnográfica que permitiu tanto o exercício de uma projeção etnográfica para lançar luz sobre as estruturas da guerra na história do contato kayapó, quanto permitiu, ainda, isolar paralelos entre as estruturas da guerra e o sistema de caça como categorias intercambiáveis para o pensamento e a ação. Embora exista dentro da etnologia indígena brasileira uma controversa sobre a utilidade do método de projeção etnográfica (o uso das populações atuais para o conhecimento do passado), sendo alguns veementemente contra o seu uso (ROOSEVELT, 1992), a sua utilidade vem sendo testada com sucesso. Em mais de uma ocasião o uso do conhecimento etnográfico para o estudo da história provou a validade da projeção etnográfica para o conhecimento de aspectos importantes da história e da etnologia indígena das terras baixas sul americanas (CARNEIRO DA CUNHA & VIVEIROS DE CASTRO, 1985; FAUSTO 1992, 2001; VIVEIROS DE CASTRO, 1986) e por isso foi aqui utilizada. Com base nisso, a pesquisa foi então desenvolvida dentro de uma abordagem qualitativa, seguindo os procedimentos de uma pesquisa teórico-bibliográfica e documental.

O material utilizado, fontes documentais e bibliografia etnográfica, tal como tratados em combinação ao longo do desenvolvimento da pesquisa, permitiram interpretar a guerra na história do contato como categoria ontológica e social, e estudar a guerra e a caça, no pensamento mágico-religioso Kayapó, em suas relações predatórias e produtivas com o mundo exterior não Kayapó (natureza e inimigos); o que contribuiu não só para o entendimento de suas ações como atualização e resignificação de uma lógica de pensamento, mas também para elucidar parte da história que as “alegorias da colonização” por muito tempo tentaram ocultar.

### 3. RESULTADOS e DISCUSSÃO

#### 3.1 GUERRAS KAYAPÓ

A etnologia indígena das terras baixas sul-americanas sempre foi um campo fértil para discussões acirradas em diversos campos do saber antropológico e, a partir dos anos 1980, novas abordagens vieram mostrar os índios como sujeitos históricos conscientes. Situado nesse debate, os eventos bélicos que colocaram em choque os Kayapó meridionais e as frentes de expansão coloniais deixaram de ser vistos pelas “alegorias da colonização” e passaram a ser tratados, a partir de uma teoria nativa do contato, como ação deliberada, como estratégia intencional e conscientemente orientada por propósitos culturais (MANO, 2010, 2011).

A guerra estaria aí associada não à vingança ou a um ato bárbaro, como se fez crer nos discursos oficiais, e nem à espacialidade de seu tratamento teórico como função (FERNANDES, 1970) ou reciprocidade (LÉVI-STRAUSS, 1976). Revisitada, a guerra ameríndia está para a temporalidade e para um projeto de vida no presente e no futuro, em vida ou no *post mortem*. Está, como reforçou Carlos Fausto (2001), para a formação de pessoas, de identidades e de corpos. Seja pela necessidade de uma redução do discurso da reciprocidade e pela integração da guerra ao tema da produção ontológica, ela passa agora a ser tratada como um fenômeno da esfera produtiva, do consumo de bens e poderes do exterior para a produção do mundo interior.

No caso das guerras interétnicas travadas pelos Kayapó meridionais nos séculos XVIII e XIX, a presença de viajantes e habitantes não-índios nos caminhos de Goiás e Cuiabá, deve ser entendida como uma nova faceta do mundo exterior com o qual esses índios tiveram de se defrontar. Neste caso, é possível sugerir que, assim como as outras categorias não-Kayapó ou não-Jê (“Mekakrit” ou “povo sem importância” – TURNER, 1992, p. 329), os não índios que se interpunham nos caminhos das minas foram definidos pelos Kayapó como *hi'pe* ou *kahen*, inimigo, o qual pertencia a uma categoria que era definida como hostil e, portanto, deveria ser morta” (GIRALDIN, 1997, p. 50). Estes *hi'pe* são para os Kayapó criaturas revoltantes e guerreiras, mas fontes de certos poderes e bens. A eles está associada a conquista de bens simbólicos como a bravura e bens materiais que apropriados pelos Kayapó nas suas expedições guerreiras, tais como plantas, armas de fogo e objetos exóticos, que circulam internamente entre parentes e aliados. Além disso, mais de uma vez os autores modernos (GIRALDIN, 1997; TURNER, 1992) mencionaram o papel importante



desempenhado pelas expedições de guerra na organização dos principais rituais. O ritual de nomeação, de perfuração de lábios e orelhas e de escarificação que denotam a produção social da pessoa kayapó dependem em certa medida dessas expedições. São, em sua maioria, rituais de dor que o homem suporta porque os inimigos os tornaram bravos. Em outras palavras, o ideal do Kayapó guerreiro e bravo (GIRALDIN, 1997, p. 49) só se realiza na relação com os inimigos (MANO, 2010).

Com base nisso, vale lembrar que foi a partir do entendimento da guerra como predação do exterior para a produção do interior que foram entendidas não só a guerra, mas suas analogias, entre elas com o xamanismo Kayapó.

As guerras kayapó no Triângulo Mineiro foram por muito tempo vistas de acordo com um discurso oficial que distorcia os verdadeiros motivos pelos quais as elas se realizavam. Através do enaltecimento de uma visão de civilismo, as intermináveis guerras dos séculos XVIII e XIX e o fundo mítico kayapó a ela associadas nunca foram compreendidas a partir da sua própria lógica, mas, antes, por meio de uma documentação oficial que forjava a imagem kayapó. Nela se fez crer tratar-se de povos bárbaros e selvagens, fato que serviu notavelmente às alegorias da colonização e às sucessivas guerras de extermínio (MANO, 2010).

Durante dois séculos, esses indígenas demonstraram uma forte resistência aos ideais da colonização e, por isso, entraram em violento choque com este ideário e seus representantes. Assim, como salientou Rodrigues (2011), percebe-se um embate de duas estruturas: uma estrutura econômica, sustentada pelo ideal da colonização, que tinha como preocupação somente o escoamento do ouro da região, e uma estrutura cultural sustentada pelos Kayapó da região, que era mais atrelada à noção da guerra, em que os Kayapó se viam como superiores e deviam combater as outras raças inferiores.

Ao que tudo indica, essa estrutura de relações com a alteridade se assenta numa visão de mundo tradicional que pode ser representada como concêntrica. Numa visão concêntrica de mundo, um círculo central definiria os Kayapó como gente - fortes, belos e bravos -, e um outro círculo maior ao redor do primeiro seria ocupado pelo mundo exterior não Kayapó (animais, índios de outras etnias e não-índios). Assim, ao operar um processo de contraste e comparação, eles, gente genuinamente humana, se opõem a todos os outros seres naturais e humanos não Kayapó.

As guerras Kayapó, documentadas mais no XVIII do que no XIX, devido ao fracasso da tentativa de aldeamento, serviu como pretexto para justificar as campanhas de extermínio

contra o dito “gentio Cayapó”, (RODRIGUES, 2011) que foram eliminados através destas campanhas de extermínio com terríveis atos de atrocidades.

Quando os documentos históricos dos séculos XVIII e XIX narram os ataques dos Kayapó na região é possível sempre detectar uma mesma estrutura de ação, e bem como foi possível constatar, as expedições guerreiras empreendidas por eles têm uma gama de motivos que não se esgotam simplesmente no ato da batalha, como já demonstrou Mano (2010; 2011), devido ao fundo mítico presente na guerra, pois é por meio delas que estes indígenas atualizam as ações de seus heróis civilizadores e reivindicam a sua cultura, atuando tanto no pensamento Kayapó, como em suas ações.

Como já dito, esse estereótipo Kayapó, de homem guerreiro e bravo está associado a vários rituais de iniciação masculina, como escarnificação do peito, rituais de nomeação, e botoques labiais, pois somente os guerreiros podem passar por estes rituais. E para que estes sejam reconhecidos como tais, deverão necessariamente ter ido a uma guerra e matado um inimigo, para então se transformarem em homens verdadeiramente fortes e insensíveis (*amak kre ket*).

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

Portanto, a guerra era uma forma de conservação do contato com o mundo exterior e, ao contrário do que pensaram alguns autores (FAUSTO, 2001; VIDAL, 1977), eles não eram grupos fechados, eles necessitavam do contato com o exterior para garantir a manutenção de sua própria cultura, eles se apropriam do exterior para produzir o interior e, portanto, são entendidos como sociedades centrífugas.

Vale ressaltar que há duas faces nesse processo de predação do mundo exterior, primeiramente há uma economia simbólica da alteridade. Nesse campo, em sintonia com uma representação concêntrica de identidade, eles vêem todos os outros, os não-kayapó, como seres iguais, num mesmo patamar de inferioridade. Segundo, há uma política de controle, de controle dos bens do outro, bens simbólicos, no qual a bravura é o principal deles, e o que os faz verdadeiros mebengokre, e que os permite também participar de todos os rituais de iniciação masculina; e os bens materiais, objetos exóticos apropriados nas expedições de guerra, são circulados entre parentes e amigos formais, como forma de criar e manter alianças fixas, produzindo assim um parentesco entre estes.

Os adornos plumários, e os nomes bonitos, que são verdadeiras riquezas kayapó foram adquiridos dessa mesma forma de apropriação do mundo exterior, só que num tempo mítico.

O mito do grande avião, que é um exemplo claro dessa produção ontológica, consiste na luta de dois irmãos míticos (*Kukryt-Kakô* e *Kukryt-Uire*) contra o grande gavião (*Ákti*). Neste relato, o grande gavião é apresentado como uma ave predadora de pessoas que aterroriza a todos. Aqui, os índios são presas, mansos (*uabô*, que indica o estado de gente mansa e pacífica), contudo a luta dos irmãos contra a ave predadora se inverte e depois da ave ser culpada pela morte dos avós, os irmãos criam coragem, atacam e matam a ave e de suas penas fazem os chamados adornos plumários, sua maior riqueza tradicional; “mataram com a borduna, tiraram a penugem e puseram na cabeça como enfeite e ficaram cantando.” (GORDON, 2006, p. 444). Assim, os irmãos também adquirem riquezas simbólicas, pois passam de gente mansa a *ákrê*, que indica o estado de bravura, de guerreiros. (MANO, 2011:8)

Os nomes bonitos por sua vez tiveram origem no mito do xamã que se transforma em jacaré, e no meio destes aprende os nomes e as danças dos peixes, e logo após, volta a ser Kayapó e ensina a todos as danças e nomes que aprendeu, e até hoje essas danças e estes nomes bonitos são usados e transmitidos. (LUCKESH, 1976).

Vale destacar que estas riquezas kayapós (*nêkrêjx*), como os adornos e os nomes bonitos são transmitidos verticalmente, como uma herança própria de cada clã, o que faz com que haja uma integração social vertical, enquanto que há também transmissões horizontais, só que estas só acontecem com bens que são de todos, do coletivo, como a pintura corporal, por exemplo, que é transmitida a todos, como de direito.

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

A história Kayapó e suas intermináveis guerras ao longo do contato podem ser vistas como resultado de sua visão sócio-cosmológica, contudo com o passar do tempo os Kayapó optaram por mudar a estratégia de contato, e substituíram a guerra pela pacificidade, havendo então um prolongamento da guerra, pois a guerra já não era suficiente para a constante produção de pessoas. Essa suposta paz, como o mostrou Mano (2011), permitiu ao grupo uma

continuação da sua relação com o mundo exterior e assim uma contínua manutenção e garantia de sobrevivência de sua cultura.

### **3.2 XAMÃS E XAMANISMO NA ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA INDÍGENA**

O xamanismo jamais conseguiu um consenso entre os pesquisadores no que diz respeito a conceitos. O termo sempre foi ligado às noções de religião e magia, e vários autores colocam essas terminologias como fundamentais na descrição do xamanismo (MÉTRAUX, 1941).

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

Logo após essa visão evolucionista do problema, a visão dos franceses vinha a contradizer a questão colocada, apontando a incompreensão que as teorias sobre religião e magia causaram ao termo xamanismo.

Durkheim (1989) buscou as origens da religião afirmando que esse pensamento ligado à religião surge da estrutura social no qual os ritos mantêm a ordem da sociedade, esse destaque dado ao rito foi de suma importância em sua teoria, colocando a magia em um âmbito privado, como sendo um ato secreto, propício para satisfazer interesses próprios, quando a religião está preocupada em criar uma espécie de ordem moral para a coletividade.

É importante ressaltar que Mauss (1974) destaca ainda a magia como um fato social, que domina os níveis mais primitivos da cultura, sendo extremamente complexa entre os primitivos.

Porém, os trabalhos de Mauss (1974) e Durkheim (1989) deixaram a desejar no que concerne a construção de categorias mutuamente exclusivas acerca da religião e magia, e por deixar este segundo num plano comum às sociedades ditas primitivas, reduzindo o xamanismo a simples atos mágicos privados, e ignorando a importância do xamã na manutenção da tradição.

Os teóricos ingleses por sua vez não questionaram a divisão entre religião e magia, dentre eles, Radcliffe-Brown (1973), Evans-Pritchard (2005), e Malinowski (1948) que não acreditavam na magia como sendo somente uma técnica para alterar eventos, e sim com a funcionalidade de aliviar a ansiedade, colocando o homem selvagem com as mesmas complexidades do homem moderno.

Para Malinowsky (1948), todas as sociedades primitivas possuíam vestígios de religião e magia, daí a crítica que o autor tece a teoria das religiões animistas de Tylor (1871) que na verdade se baseia em fatos restritos tornando o homem primitivo muito racional. A crítica foi apoiada nas obras de Frazer (1890), que demonstra que o animismo não é uma crença única e dominante da cultura primitiva é apenas o homem primitivo tentando através de magias controlar o mundo natural que o envolve, e vendo as limitações deste recurso, é que se adere à religião. Deste modo podemos comprovar que esse funcionalismo inglês pode demonstrar que o conceito de magia inclui considerações que geralmente eram restritas à religião.

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

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

Outras visões recentes tratam o xamanismo como um sistema cosmológico, no qual o xamã é o mediador principal, alguns autores, como Langdon (1996) afirmam que ao tratar o xamanismo como sistema cosmológico se ignora as várias confusões que o termo gerou, principalmente da questão aqui já apresentada entre magia e religião, por isso a preferência de se tratar o sistema xamânico como cosmológico, porque se acaba com essas preocupações, deixando o termo num patamar mais abrangente do que um sistema religioso propriamente dito, e implica nos vários aspectos de uma sociedade em que o xamanismo atua – política, medicina, organização social, e cultural.

Portanto, o xamanismo será aqui tratado como um sistema cosmológico, no sentido de ser visto como uma visão de mundo, que está em harmonia devido a entidades sobrenaturais. Desta forma, o xamanismo unifica o passado mítico com a visão de mundo, e os projeta nas

atividades rotineiras de sua comunidade agindo na maioria das vezes em benefício do seu povo.

O xamã interage e lida com energias que estão latentes nos eventos cotidianos através da experiência extática, sonhos, e transe para mediar domínios humanos e extra-humanos; tem como principal função entrar em contato com o mundo dos espíritos que pode ser o dos animais, dos espíritos e dos inimigos, e é nesse contato que ele adquire todo o conhecimento da natureza, e dos outros; ele captura nomes e cantos dos contrários, é responsável pelos sonhos mágicos, pela vigília - momento em que ele entra em transe, que se pode dizer que ele está “sonhando acordado” – e é nestes momentos que ele entra em contato com o sobrenatural, para na maioria das vezes poder ajudar aos seus.

O sonho é a principal via de comunicação entre planos de realidade e domínio cosmológicos distintos, sendo o xamã o sonhador por excelência. O sonho se divide em dois momentos, o do próprio sonho, onde há uma interação com o inimigo que é domesticado no próprio sonho, esclareço que esta domesticação se dá por meio do controle dos poderes dos outros, no qual sendo o inimigo cativo – domesticado - não se reconhece como inimigo, devido ao processo de familiarização. Vale destacar, que o processo de familiarização muitas vezes resulta na transformação do animal cativo em xerimbabo – animal protetor que acompanha o xamã.

O segundo momento deste sonho onírico é o da vigília onírica, onde acontece o “trazimento do inimigo”, no qual o xamã, já acordado, traz o sonho para a realidade concreta, sendo assim o mediador entre a sociedade e a natureza, e entre seu mundo e o mundo sobrenatural (cuté mecaron mary - fala com os espíritos), podendo transitar no mundo dos homens, bem como no mundo da natureza, além de manipular diferentes domínios na medida em que têm uma visão cósmica do universo. (PINAGÉ, 2003)

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

Sendo assim, é importante destacar as condições sobre as quais a apropriação deste inimigo se transforma na própria cultura kayapó, e novamente se vê a necessidade do pensamento mágico religioso nestes conflitos.

É o xamã quem realiza e comanda os rituais de desubjetivação de bens simbólicos e materiais dos não-índios para uma produção interna destes mesmos bens em meio a cultura

Kayapó. Ele acontece depois da predação, onde todos os bens, simbólicos ou materiais, passam por um ritual onde a subjetividade do outro é retirada dos bens, e estes passam a ter uma subjetivação kayapó, ocorrendo assim uma produção interna, uma produção ontológica, uma produção da pessoa.

Um exemplo desse ritual pode ser visto no momento em que um guerreiro kayapó mata um inimigo ou animal, logo em seguida ele é orientado pelo xamã a passar por um processo de escarnificação, pois sendo o sangue uma substância muito perigosa, eles acreditavam que o sangue do inimigo deve ser desubjetivado do corpo do guerreiro em questão. Vale ressaltar que o contato com o sangue do animal, do inimigo, e do outro no geral, é o que mais se teme, por isso a escarnificação para eliminar o perigo de seu corpo. Neste sentido, o xamã atua para amenizar todo o mal-estar causado na caça e na guerra.

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

Para que haja a captura de qualidades no mundo exterior, e como consequência desta relação a constituição de pessoas no interior do grupo, não é suficiente que haja o reconhecimento da subjetividade do outro, na verdade tem-se que qualificá-la, pois conversar com o inimigo, e qualificá-lo são operações importantes de guerra.

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

A morte do inimigo produz corpos, nomes e identidades, e de certo modo pode-se afirmar que a morte fertiliza a vida, e os verdadeiros xamãs dessas sociedades são os domesticadores dos inimigos em sonho, sendo o sonho o inverso simétrico da guerra. (FAUSTO, 2001).

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

Vale destacar aqui um episódio que foi amplamente divulgado pela mídia, no qual esses indígenas foram simultaneamente protagonistas e repórteres, usando guerreiros armados e xamãs sonhadores para enfrentar o inimigo. Em 1986, no garimpo de Maria Bonita, os Kayapó se posicionaram contra uma situação de invasão de suas terras usando de bordunas, xamanismo e vídeo (TURNER, 1993). Nessa situação, seus xamãs estavam prontos a disparar doenças contra as cidades brasileiras (Brasília, Rio de Janeiro e São Paulo) caso as reivindicações de saída dos garimpeiros de suas terras não fossem acatadas. Deste modo, eles não só tiveram sua cultura reivindicada como, mais uma vez, se mostraram sujeitos históricos conscientes, atualizando seu modelo ideal de guerreiros e por meio dos xamãs restaurando as relações entre pensamento mágico-religioso e as situações de conflito, podendo-se assim legitimar a relação entre o xamanismo Kayapó com as suas guerras e relações com o mundo exterior.

### **3.3 CAÇA, GUERRA E XAMANISMO**

A analogia entre caça e guerra, é resultado de uma relação com a natureza e de uma relação com o inimigo, em que ambas resultam numa apropriação de bens materiais e simbólicos, pois consoante a sua mentalidade antropocêntrica, os índios idealizam o animal como sendo semelhante ao homem. (LUKESCH, 1976)

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

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

A caça, assim como a guerra, provoca um grande mal-estar na sociedade como um todo, pois o processo de caça é muito complexo, e envolve muitas suspeitas, e ataques que são perigosos, e exigem um amplo conhecimento acerca da natureza.

A floresta é considerada como um espaço anti-social, e por isso perigos são associados a ela, e pelo medo de serem apropriados pela natureza, que é indiretamente fonte de



enfermidades, algo que fugiria de seu controle humano, eles se apropriam dela, instaurando uma troca constante entre o homem, e o mundo exterior da natureza.

É o xamã que detém todo esse conhecimento da natureza, pois é ele que conhece os segredos deste mundo sobrenatural, e se comunica com os animais e espíritos da natureza, para assim guiar as caçadas realizadas.

Os seus longos discursos referiam-se aos mitos, às relações com o sobrenatural, às experiências xamanísticas, aos agúrios ligados à caça, e eram entremeados com recitais de canto. (VIDAL, 1977:149)

Vale ressaltar que o animal de caça, ainda que parceiro, é inimigo em relação à caçada, e quanto mais forte o oponente, melhor a vitória; o que talvez explique as ritualísticas caças do jaguar, um dos animais mais fortes e bravos da natureza.

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

Assim, percebe-se que na guerra, predase o inimigo, e na caça, o animal, ambos componentes de um mundo exterior necessário para a manutenção da cultura, sendo os Kayapós centrífugos e exceção à regra, como discutem Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro (1985), e também mais tarde Carlos Fausto (2001), pois eles necessitavam do contato com o exterior para garantir a sobrevivência de sua própria cultura.

Nesse sentido, vale ressaltar que caça e guerra parecem estar em estreita analogia, na qual a associação inimigo – fera – caça – guerra, é reforçada e comprovada na mitologia Kayapó. Pode-se perceber essa comprovação em uma das narrativas míticas recolhidas por Lukesch (1976), após uma expedição de guerra, na qual os Kayapó matam seus inimigos e

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

Em suma, através da apreensão da lógica associacionista, aquela que corresponde ao fato do pensamento em estado selvagem diante de um problema se esforçar para encontrar

paralelos com problemas análogos, como já dito, permitiu analisar a caça e a guerra em estrita analogia, e ainda analisar o papel do pensamento mágico religioso – xamanismo - em todo esse processo complexo, em que caça, guerra, e xamanismo são verdadeiras operações de domesticação do outro.

É uma produção de pessoas que colocam a economia selvagem no plano da ontologia (FAUSTO, 2001; GORDON, 2006), colocando caça e guerra numa mesma lógica de pensamento, percebidas não só num contexto histórico como num plano mitológico, na qual, no mito o pensamento esforça-se por mostrar analogias formais entre diferentes domínios.

#### 4. CONCLUSÃO

Isto posto, o xamã possui papel social positivo, formando parte de um padrão lógico de representações dentro de uma determinada cultura, e sua liderança nos rituais coletivos públicos é essencial à visão cosmológica do mundo.

Importante destacar não só as relações visíveis, como também as invisíveis com o mundo dos espíritos - o mundo normalmente invisível -, e isto só reforça a ambivalência que envolve o xamã, pois simultaneamente ele pode ser dominado pelos espíritos ou pode dominá-los, ou seja, são dois corpos que muitas vezes se confundem.

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

Por isso se trata de mundos perigosos (porque povoados de inimigos), porém mundos repletos de bens que são apropriados pelos Kayapó para a produção de sua própria máquina social, porque inimigos possibilitam a construção de corpos e de pessoas, a produção de riquezas e parentes, pois na guerra os poderes dos outros são controlados por xamãs sonhadores e guerreiros e, por isso, xamanismo e guerra são, portanto, operações de domesticação do mundo exterior para a produção do mundo interior.

É uma produção de pessoas que colocam a economia selvagem no plano da ontologia (FAUSTO, 2001; GORDON, 2006), no qual como já discutido, o xamanismo, está em relação dialética e dinâmica com todos os elementos que se influenciam continuamente, só vem a reforçar sua importância sociocosmológica como visão do universo e compreensão de seu funcionamento e colocando xamanismo e guerra numa mesma lógica de pensamento, percebidas não só num contexto histórico como também num plano mitológico.

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

Vale ressaltar ainda que na guerra e na caça estão em jogo os mesmos processos de predação, e a importância do xamanismo e do pensamento mágico-religioso nas situações de conflito pode ser averiguada pela série de associações já apresentadas no decorrer do artigo.

Desta maneira, foi possível entender que estes processos de apropriação de bens simbólicos e materiais do mundo exterior são os responsáveis por tornar os Kayapó gente como são hoje, e nesse sentido, assim como no tempo mítico, as danças, nomes e objetos dos outros seres que povoam o universo Kayapó foram, literalmente, apropriados, incorporados e domesticados para a produção de sua própria máquina social, no tempo histórico, objetos exóticos, plantas e bravura foram apropriados dos não-indios.

Com todas essas sustentações foi possível entender que a natureza e os inimigos são relacionáveis para o pensamento e, em consequência, para a ação histórica dos Kayapó, o que permitiu uma melhor compreensão da lógica de pensamento e de ação dos Kayapó nas guerras empreendidas ao longo dos séculos XVIII e XIX, e da atuação do pensamento simbólico na atualização histórica das ações durante o contato dos Kayapó, bem como auxiliou a desmistificar em parte a historiografia local, apresentando a guerra como modalidade particular de contato e relação dos Kayapó com o mundo exterior.

## 5. AGRADECIMENTOS

Não poderia deixar de aproveitar este item para agradecer a todas as pessoas que colaboraram direta e indiretamente para a conclusão desta pesquisa – que perdurou por dois anos. Agradeço à FAPEMIG - Fundação de Amparo à Pesquisa do estado de Minas Gerais – e CNPQ - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico -, por confiar e despertar vocações científicas e ainda auxiliar com o financiamento, que permite uma dedicação exclusiva, e conseqüentemente uma pesquisa de melhor qualidade. Gostaria ainda de tecer agradecimentos ao meu orientador Prof. Dr. Marcel Mano pela motivação e incentivo à opção de seguir a carreira de pesquisadora, por ser uma bússola no desenvolvimento desta pesquisa tão importante para minha carreira acadêmica, e também por ser um exemplo de conduta ética e profissional.

## 6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRUNELLI, Gilio. "Do xamanismo aos xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente", in J. Langdon (ed.), **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**, Florianópolis, UFSC, 1996, p. 233-266.

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

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

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

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

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1992, p.381-396.

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

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

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

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

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

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

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

\_\_\_\_\_ **El pensamiento salvaje**. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

\_\_\_\_\_ **Totemismo hoje**. Petrópolis: Vozes, 1975.

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

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

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

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

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

MÉTRAUX, Alfred. Religion and Shamanism. IN: STEWARD, J. (org) **Handbook of South American Indians**, Vol. 5. Washington: Smithsonian Institution, 1941, p. 559-599.

MEGGERS, Betty. **Amazônia – a ilusão de um paraíso**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

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

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

RODRIGUES, Álvaro Almeida. **Por uma etnohistória do Triângulo Mineiro: contato e Guerra, o Kayapó e não-índio no século XIX**, 2011. 65 p. Monografia de Bacharelado em Ciências Sociais – Instituto de Ciências Sociais – Universidade Federal de Uberlândia, UFU.

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

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

SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história no reino das Ilhas Sandwich**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

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

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

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

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

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