Os Munduruku e as “cabeças-troféu”

Sandra Ferreira dos Santos*

Adilson Dias Salles**

Sheila Maria Ferraz Mendonça de Souza***

Fátima Regina Nascimento****

SANTOS, S.F.; SALLES, A.D.; MENDONÇA DE SOUZA, S.M.F.; NASCIMENTO, F.R.
Os Munduruku e as “cabeças-troféu”. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*,
São Paulo, 17: 365-380, 2007.

Resumo: A mumificação de corpos humanos ou de suas partes é uma prática cultural em todo o mundo. Nesse contexto, a mumificação de cabeças humanas, para a confecção de troféus de guerra, teve um importante significado na cultura de vários grupos humanos. Na América do Sul, os Shuar ou Jívaro e os Munduruku, estes últimos na Amazônia brasileira, destacaram-se nessa prática. No caso dos Munduruku, as cabeças-troféu são extraordinários exemplos de mumificação por defumação e pelo uso de substâncias vegetais. Possuíam grande valor simbólico e espiritual para os guerreiros que as obtivessem e preparassem, após as batalhas, como parte de um complexo ritual de confirmação de força e de prestígio. Relacionadas culturalmente à fertilidade, à reprodução e à sobrevivência do grupo, essas cabeças, hoje em Museus, têm sido pouco estudadas. A partir da análise de um exemplar do acervo do Departamento de Antropologia do Museu Nacional, Rio de Janeiro, foi possível confirmar uma série de relatos da literatura e a autenticidade deste espécime.

Palavras-chave: Munduruku – Cabeça-troféu – Amazônia – Tomografia computadorizada helicoidal – Mumificação.

Introdução

A mumificação de corpos humanos ou de suas partes, como no caso das

cabeças preparadas pelos Munduruku e pelos Jívaro, da Amazônia, é uma prática universal realizada por diferentes povos, em variados contextos culturais, há milhares de anos. Embora as múmias mais conhecidas sejam as egípcias, cujas datações vão até cerca de 4500 anos, existem registros de que os Chinchorro do Chile já faziam mumificações há 7.000 anos (Pringle 2002).

Ainda que os rituais de decapitação e a exposição de cabeças, como troféus de guerra, possam parecer violentos e exóticos, contrastando com alguns valores atuais, a compreen-

(*) Bolsista PIBIC, Curso de História, IFCS/UFRJ. sandraferreirasantos@ig.com.br

(**) Departamento de Anatomia, CCS/UFRJ. adsalles@anato.ufrj.br

(***) Departamento de Endemias Samuel Peixoto/ Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca/ Fiocruz sferraz@ensp.fiocruz.br

(****) Departamento de Antropologia, Museu Nacional/UFRJ. fatima@mn.ufrj.br

são do seu significado permite entender outras culturas e sociedades e contextualizar tais realizações, dentro de um sistema alternativo de valores (Peirano 2003).

Estabelecer e conceber as diferenças culturais entre sociedades atuais e passadas permite uma melhor aproximação com ações estranhas à nossa cultura. Os rituais onde se inserem as práticas de mumificação têm significados profundos, associados com determinados comportamentos que devem ser entendidos como necessários ao equilíbrio político, social e religioso do grupo e a sua própria perpetuação. Práticas de mumificação e os cultos à cabeça foram, ou ainda são, ritos importantes para determinadas sociedades e, como tal, devem ser analisados.

Aufderheid (2003) considerou que a partir das pressões introduzidas pelo contato com os europeus, muitas práticas deste tipo deixaram de existir ou foram transformadas. Ações tradicionais de funeral com a preservação de corpos ou de suas partes, de uma forma geral, foram pouco documentadas e só agora começam a ser mais detalhadamente descritas. Da mesma forma, a obtenção de troféus de cabeças foi mal documentada etnograficamente, em especial no Brasil (Métraux 1949; Montardo 1995), assim como as práticas de antropofagia ritual (Villaça 1992). Raros também têm sido os estudos dos acervos onde se preservam exemplos de tais ritos (Mendonça de Souza e Martins, 2003/2004).

As práticas de mumificação não se limitam ao homem, já que, em algumas culturas, como no Egito Antigo, o preparo de animais também foi observado e registrado (Ikran & Dodson 1998). Entre os grupos Shuar ou Jívaro, da Amazônia Equatoriana, por exemplo, a captura, o preparo por encolhimento e a mumificação de cabeças de macacos, de preguiças e de outros animais eram parte do treinamento dos jovens para a captura e preparação de cabeças humanas (Up de Graff 1923; Harner 1974).

De acordo com Cockburn e Cockburn (1998), a mumificação é um processo natural ou artificial que permite a conservação de corpos mortos. A palavra “múmia” deriva de

um termo persa (*mumeia* ou *mum*) e significa “piche” ou “asfalto”, identificando um dos tipos de substâncias usadas na mumificação artificial pelos antigos egípcios.

Embora usado, inicialmente, apenas para se reportar aos achados do Egito, o termo múmia foi estendido a todo e qualquer tipo de corpo preservado, de maneira natural ou artificial (Ikran & Dodson 1998).

A preservação de corpos pode ser associada a soterramentos ou sepultamentos e aos casos de deposição de corpos em criptas, prateleiras, cavernas e outras formas de inumação aberta. Os processos envolvidos na preservação são a dessecação, a salga, a manutenção em anoxia, o congelamento, a manutenção em líquido e a defumação, dentre outros. Diferentes situações de preservação de corpos podem ocorrer naturalmente ou ser induzidas intencionalmente. No caso dos soterramentos, os processos de preservação *postmortem* são acidentais e não intencionais, permanecendo os corpos nos locais onde se deu a morte do indivíduo. O caso mais famoso é certamente o de Ötzi, o “homem do gelo”, indivíduo do Neolítico (Idade do Bronze) encontrado, muito bem preservado, nos Alpes italianos, mesmo depois de transcorridos cerca de 5.000 anos de sua morte (Sulzenbacher 2002). No caso dos sepultamentos, nem sempre a intenção de preservação está presente, mas, invariavelmente, há sinais de um processo ritualizado no tratamento aos mortos. As múmias egípcias artificiais seriam o exemplo mais notável de inumação associada à preservação intencional. Em contrapartida, as múmias egípcias naturais, ainda que menos conhecidas, são exemplos de excelente preservação natural (Ikran & Dodson 1998; Cockburn e Cockburn 1998).

Em alguns casos, a mumificação pode ter como objetivo a preservação do corpo ou de parte dele para fins não funerários, como a preparação de um troféu (Aufderheide 2003; Cockburn e Cockburn 1998). Trata-se do caso, por exemplo, da mumificação intencional das cabeças dos inimigos mortos em batalhas, quando se produziam objetos dotados de grande valor simbólico e espiritual. No trabalho serão discutidos alguns aspectos da captura

e da preparação das cabeças mumificadas pelos Munduruku, e estabelecida uma correlação entre as características descritas pela literatura e um exemplar destas cabeças existente na coleção etnográfica do Museu Nacional do Rio de Janeiro.

O povo Munduruku e a mumificação de “cabeças-troféu”

Um dos exemplos mais conhecidos de mumificação parcial do corpo humano é dos “caçadores de cabeças” que embalsamavam as cabeças de inimigos mortos, por motivos religiosos e ritualísticos (Wilkins 1996). Kleiss (1966) considerou que a cabeça, em todos os sentidos, é uma das partes mais importantes da anatomia dos vertebrados e, em especial, dos humanos. Em diversas culturas, a cabeça é considerada como a sede da alma, da força e da inteligência, guardando, tanto no homem como nos outros animais, a essência do poder do indivíduo. Ao longo da história da humanidade, a decapitação de inimigos em batalhas ou de prisioneiros, foi associada à administração da justiça ou à confecção de talismãs de guerra. Segundo o mesmo autor as atividades dos grupos “caçadores de cabeça”, desde os primórdios, estiveram intimamente relacionadas ao “culto à cabeça”, onipresente entre os povos antigos e ligadas a um contexto de crenças sobre a fertilidade e a veneração dos ancestrais. A atribuição de poderes mágicos às cabeças está na base de muitas dessas práticas e freqüentemente a “caça de cabeças” é associada ao canibalismo.

A atividade dos caçadores de cabeça pode ser reportada ao período Neolítico, a partir dos achados em uma caverna na área de Tiefenellern, Alemanha. Existem registros a respeito do culto às cabeças, em diversas partes do mundo. No Peru, por exemplo, a cultura Nasca produziu alguns exemplares de “cabeças-troféu” que se encontram atualmente em museus (Browne *et al.* 1993; Verano *et al.* 1999; Proulx 2001). A produção de troféus com cabeças decapitadas em batalhas é descrita também na Alemanha, na China, na Índia e em

várias culturas na Idade do Bronze, bem como nas Estepes Asiáticas, na Antiga Pérsia, na Eurásia, na Criméia (Kleiss 1984), nos Andes peruanos (Gusinde 1937; Paredes Borja 1963), na Birmânia (atual República de Myanmar), no arquipélago malaio e na Indonésia (Heine-Geldern 1924; Gusinde 1937; Cranstone 1961; Kleiss 1966, 1975, 1981/82).

Segundo Gusinde (1944a, 1944b) em vários grupos indígenas da Nova Guiné as batalhas eram empreendidas exclusivamente com a intenção de conquistar as cabeças dos inimigos e levá-las em triunfo para a tribo. Gusinde (1944a) relatou, ainda, que os crânios dos antepassados eram cultuados e adorados, pois se considerava que traziam proteção e que ajudavam a afastar os maus espíritos. Acreditava-se que a posse de uma cabeça permitiria partilhar a força e a coragem do morto. De acordo com o mesmo autor, no passado, havia o culto de crânios na Nova Pomerânia (Nova Bretanha), na Nova Irlanda, no arquipélago de Gazela, na América do Sul, na Oceania, na África e no sul da Ásia. Em todos os casos, os rituais de preparação do crânio seriam complexos, apresentando diferentes características e significados. Em algumas culturas há uma crença de que o crânio possuiria poderes mágicos, trazendo proteção à tribo ou à casa e, ainda, melhorando a fertilidade da terra. O crânio seria o receptáculo do espírito do seu dono, uma vez que o indivíduo, ali aprisionado, serviria como escravo para quem o possuísse. Assim, o motivo mais declarado para a posse de troféus de cabeças é o aumento do poder individual, sendo seus possuidores considerados guerreiros valentes, uma qualidade fundamental no momento de contrair matrimônio ou de assumir posições sociais de destaque.

Na América do Sul dois povos se destacaram como “ferozes caçadores de cabeças”: os Shuar ou Jívaro, do Equador, e os Munduruku, do Brasil. O povo Munduruku vivendo hoje nos estados do Pará, Amazonas e Mato Grosso, sempre foi caracterizado como um povo “guerreiro e poderoso”. Falam a língua Munduruku, do tronco Tupi e se autodenominam *Why jug u*. O nome Munduruku foi atribuído

ao grupo pelos índios Parintintin, uma tribo rival que habitava a mesma região, e significa “formiga gigante” ou “formiga vermelha”. Esta denominação deve-se à formação dos Munduruku quando partiam para a guerra alinhados como um grupo compacto de formigas (Munduruku 2004).

As primeiras referências aos Munduruku datam de 1768, quando missionários e viajantes falavam de seu “caráter agressivo” e de suas intermináveis lutas com os povos vizinhos e com os portugueses (Métraux 1949). Sua origem é pouco clara, mas alguns autores propõem que os Munduruku tenham ancestrais entre os grupos Andinos. Como os grupos do Altiplano tinham o hábito de manter vivos seus prisioneiros, essa origem parece contraditória (Coudreau 1941; Schaden 1959). Contudo, Métraux (1949) referiu algumas semelhanças entre os troféus de cabeças Munduruku e os ostentados pelos antigos Nasca, do Peru.

O povo Munduruku constituía uma sociedade voltada para valores masculinos, com papéis, funções e limites claramente definidos, direcionando as principais características desta sociedade, como a guerra, a caça e as festividades (Murphy 1986). Apesar de a guerra ser uma atividade exclusivamente masculina, as mulheres acompanhavam os homens, dando suporte aos guerreiros, preparando a comida, carregando as armas, cuidando dos feridos e ajudando nas tarefas preliminares do preparo das cabeças (Métraux 1949). Na literatura do século XVIII os Munduruku ainda aparecem como um povo forte e tenaz, considerado o mais aguerrido do Brasil (Coudreau 1941; Métraux 1949; Schaden 1959; Gabarain 1962; van Velthem 1978; Murphy 1986; Mendonça de Souza e Martins 2003/2004). No século XIX, os Munduruku foram usados pelos portugueses para “desinfestar” a região do Rio Madeira de grupos considerados hostis (Cunha 1992).

Relatos referem que os contatos desses índios com os brancos não foram amigáveis, tendo sido enviada em 1773 uma missão portuguesa para capturá-los. Esta missão era justificada pela política oficial de descimentos para escravização dos grupos amazônicos que

se recusavam à submissão voluntária nas missões religiosas (van Velthem 1978). Segundo Cunha & Farage (1987) a Carta Régia de 1798 garante, na região, a igualdade de tratamento entre índios e brancos diante da lei, mantendo, contudo a excepcionalidade aos Munduruku, que poderiam ser recrutados para os serviços dos colonos, mantendo, assim, a legalização da sua escravidão.

Movidos por motivos econômicos, os Munduruku passaram a fazer contato com a sociedade envolvente e estabeleceram relações comerciais, que foram se desenvolvendo ao longo do tempo. Começaram a trabalhar na produção de farinha e na extração de produtos naturais, principalmente borracha, mesmo com grandes conflitos com os seringueiros. Atuaram ainda no garimpo e foram, aos poucos, sendo assimilados tendo a sua cultura original sido parcialmente perdida, e o grupo quase levado à extinção (Gabarain 1962; Hemming 2003). As últimas referências à “caça de cabeças” datam do final do século XIX, quando o comércio deste tipo de troféu foi fortemente reprimido por dispositivos legais e fiscalização das autoridades (Mendonça de Souza & Martins 2003/2004).

Quando Barbosa Rodrigues (1875) fez sua incursão pelo Tapajós, os Munduruku somavam aproximadamente 18.000 indivíduos (*apud*: van Velthem 1978). O grupo veio sendo reduzido e quase desapareceu entre 1940 e 1960, principalmente devido a doenças e conflitos decorrentes da extração da borracha. Atualmente seus membros estão muito mais dispersos no território brasileiro, agrupados em aldeias ou vivendo em áreas urbanas. Segundo a Funai (Fonte: Povos Indígenas no Brasil - 1991/1995, Instituto Sócio-ambiental e FUNAI - Centro de Informação Indígena - 1996. *Apud*: Azevedo 1997), em 1995, havia 7146 indivíduos da tribo Munduruku na Amazônia. Encontram-se integrados à sociedade envolvente e recuperaram-se demograficamente, a despeito das macabras e preconceituosas expectativas de Coudreau (1941) que os considerava à beira da extinção, devido a sua própria “desumanidade e decadência moral e social”.

A guerra era parte da rotina entre os Munduruku que, em suas incursões guerreiras, raptavam as mulheres e as crianças de outras etnias. Tanto as mulheres, que eram transformadas em esposas, quanto as crianças, transformadas em filhos, eram plenamente incorporadas ao grupo, como se fossem Munduruku, após receberem tatuagens próprias. Em contrapartida, os homens eram caçados, mortos e decapitados e suas cabeças capturadas para confecção de troféus (Hartt 1885; Leopoldi 1979). As cabeças-troféu, segundo Barbosa Rodrigues (1882b) eram chamadas de *pariua-á* (=cabeça-troféu), pelos Munduruku.

Murphy e Murphy (1974) relataram que os indivíduos mortos para preparação das cabeças, em geral, não eram Munduruku. Na literatura está referido que os Munduruku atacavam, preferencialmente, os Mura, os Parintintin, os Maué e os Arara (Mendonça de Souza e Martins, 2003/2004), tribos da região que habitavam uma faixa entre os rios Madeira e Tapajós.

A maioria das cabeças, hoje parte de coleções de Museus, parece ser proveniente dos Parintintin, cuja língua não era bem compreendida pelos Munduruku. Segundo Menget (1993) não há registro de preparo de cabeças de Europeus, ainda que Pereira (1995) tenha referido a existência de uma cabeça feminina com características caucasianas, na Coleção de Vila Nova de Gaia, Porto, em Portugal, uma condição de exceção que mereceria uma melhor análise futura.

Segundo Von Ihering (1907) e Coudreau (1941) os Munduruku só decapitavam outro Munduruku quando ele, tendo-se tornado inimigo, deixava de ser considerado parte da tribo. Cabeças de guerreiros Munduruku, mortos em batalhas, também podiam ser retiradas e levadas para a tribo, após mumificação. Na aldeia eram veneradas e recebiam homenagens, sendo logo em seguida sepultadas. De acordo com Von Ihering (1907), as cabeças de inimigos, após um determinado período, perdiam o poder espiritual, sendo, então descartadas. Em contrapartida, a cabeça de um guerreiro morto em combate era sempre sepultada e jamais fazia parte de uma negocia-

ção ou de comércio. Barbosa Rodrigues (1882a) assinalou que o período no qual a cabeça preservava o seu poder mágico era de cinco anos.

No preparo dessas “cabeças-troféu” mumificadas não havia o processo do encolhimento, ou a retirada dos ossos, como faziam os Jívaro. As cabeças preparadas pelos Munduruku eram secas e defumadas, sendo sua preparação descrita por Gusinde (1944b), que oferece um relato detalhado: *...“deixa-se ficar a cabeça cortada com os cabelos e a pele; depois de retiradas não só as partes moles, mas também o encéfalo, através do forame magno, a cabeça era imersa, repetidas vezes, numa mistura de óleo vegetal e urucú (Bixa orellana) e era deixada secar, em seguida, durante alguns dias, no fumeiro ou ao sol. Aos dois lados da cabeça se entreteciam, nos cabelos, cordões de algodão adornados com uma espessa guarnição de penas vermelhas e negras. As órbitas vazias eram recheadas com uma massa gomosa, incrustando-se nesta, em cada lado, o dente retorcido de um roedor. Da boca pendiam cordões trançados, dos quais os mais longos serviam como alça e todos os demais como adorno. (...) Os próprios Mundurukus (...) introduzem um pedaço de bambu do tamanho dum braço num buraco feito na abóbada craniana e deste modo o crânio passa a constituir a caixa de ressonância dum instrumento de guerra.”*

Esta forma de preparo foi também assinada por outros autores, como Hartt (1885), Von Ihering (1907), Gabarain (1962), Leopoldi (1979), Menget (1993), Pereira (1995) e Wilkings (1996), que mencionaram o mesmo ritual. Esses autores referiram, ainda, a retirada de todos os dentes após o preparo da cabeça. Segundo Barbosa Rodrigues (1882a) os dentes retirados eram utilizados para a fabricação de um cinto utilizado pelo guerreiro em outro momento ritual que os Munduruku chamavam *pariuate-ran* (*pariuate*=inimigo, *ran*=cinta).

Segundo Menget (1993) o complexo ritual das “cabeças-troféu” era iniciado com o preparo da cabeça propriamente dita durando, aproximadamente, três estações chuvosas (podendo significar de três a cinco anos) e dividido em três etapas. Esse ritual era fortemente relacionado à função “reprodutora” em

todas as suas representações. Concluída a primeira etapa, que consistia no preparo da cabeça, passava-se à segunda, marcada por uma festa, na qual era feita a entrega da cinta de algodão ornada com os dentes ao guerreiro possuidor da cabeça. Essa cinta, fabricada no ano seguinte ao da caça, distinguia os possuidores de cabeça ou aqueles que, embora vencedores, tivessem sido feridos em combate ou mortos. No último caso eram presenteadas às suas viúvas. A terceira etapa ritual transcorria ao final da terceira estação chuvosa, quando havia outra festa para a qual eram convidados também os grupos Munduruku vizinhos. Para essa festa os guerreiros adultos tinham que manter abstinência sexual. Encenava-se a caçada à cabeça dos inimigos. Os participantes, apenas os homens, eram separados em faixas etárias (jovens, adultos, chamados “mães do arco”, e idosos). A partir de um sinal dado pelos mais velhos, os jovens precipitavam-se para a mata, perseguidos pelas “mães do arco”. Cada “mãe do arco” capturava um adolescente do outro grupo, que era enfeitado e trazido de volta à aldeia. Assim, cada homem adulto obtinha um “antifilho” ilustrando o duplo papel da caça às cabeças, que incluía o rapto de crianças adotadas como filhos. Ao término deste ritual, Menget relatou que a cabeça perdia o seu poder simbólico e podia ser descartada. O guerreiro, por sua vez, era despojado de seus privilégios, mas não do seu prestígio social. O ciclo então recomeçava.

A exposição das cabeças nas proximidades das moradias, tal como faziam os Munduruku, foi assinalada também por León (1962), no Peru. As cabeças dos inimigos eram retiradas após as batalhas, defumadas e transformadas em troféus, sendo então colocadas em estacas na entrada das moradias.

As cabeças mumificadas que, juntamente com outros objetos considerados exóticos, foram intensamente comercializadas no século XIX e hoje fazem parte do acervo de inúmeros Museus Antropológicos em todo o mundo. Seu estudo mais minucioso vem sendo favorecido pela disponibilidade de técnicas modernas e não invasivas de exame.

Uma cabeça Munduruku da coleção etnográfica do Museu Nacional

A peça número 855 da coleção Munduruku do Museu Nacional do Rio de Janeiro faz parte do acervo etnográfico do Departamento de Antropologia, tendo ingressado na coleção na primeira metade do século XIX, pois já constava do levantamento geral de 1844. A origem mais provável é que tenha vindo nos caixões enviados em 1830 com peças etnográficas do Alto Amazonas e do Pará.

Sua descrição cuidadosa feita com base no exame externo e em imagens obtidas por meio de tomografia computadorizada helicoidal permitiu diagnosticar o seu estado atual e caracterizá-la, enquanto objeto etnográfico, segundo as descrições existentes para esse tipo de preparo. Nesse sentido, foram procedidos ambos os exames, e discutidos os resultados obtidos à luz da literatura apresentada.

O exame externo da cabeça foi feito com auxílio de lupa manual e nele buscou-se observar todos os detalhes da superfície do objeto, bem como das partes internas expostas pelas fraturas da peça. O mau estado de conservação da cabeça, exposta e manipulada repetidas vezes, ao longo de décadas, prejudicou a análise, na medida em que algumas partes foram perdidas ou deformadas.

O estudo por imagens empregou um tomógrafo computadorizado helicoidal, com as seguintes especificações: 120kV, 113mAs, tempo de rotação 1s, cortes de 2mm, *pitch angle*=2°. Os cortes foram realizados segundo as orientações axial e frontal, sofrendo pequenas adaptações em relação à sustentação do espécime na mesa do tomógrafo. Foram obtidas 426 seções em cada exame. Em seguida, as imagens foram enviadas para uma *workstation* para reconstrução em 3D, sendo convertidas do formato DICOM para GIF, com resolução 512 x 512 pixels. Tanto as imagens das seções (*slices*) quanto das reconstruções em 3D foram gravadas em CD para análise.

A observação externa da cabeça e das imagens das partes moles e ósseas, bem como de materiais estranhos ao corpo usados na preparação do objeto, foi confrontada com as

descrições obtidas para a preparação das cabeças pelos Munduruku. Uma discussão final sobre a prática de mumificação, seu significado e a coerência entre a literatura e o espécime, foi feita ao final do trabalho.

Nas Figuras 1 e 2, vemos o espécime analisado da cabeça-troféu e ao lado uma pintura tipo aquarela de autoria de Hercules Florence (1828), ilustrador francês da expedição de Langsdorff (citado por: Cunha 1992). Comparando as duas imagens, vemos uma semelhança, exceto pelo fato de que na cabeça-troféu não há a tatuagem facial característica dos Munduruku.

Os resultados do exame externo mostraram que o indivíduo apresentava a pele escura, com sinais de má conservação, mas não possui tatuagens ou outras marcas étnicas. Os cabelos foram mantidos longos atrás da cabeça, mas cortados de tal forma a expor a parte anterior sem pêlos e uma rodela de couro cabeludo foi fixada. Essa área anterior foi mantida com fios curtos de cabelo e exibe o padrão descrito para as tonsuras típicas dos Munduruku. As pálpebras encontram-se fechadas, mantendo-se apenas uma pequena rima onde está exposto

um dente de roedor, de cada lado. As órbitas foram preenchidas com breu. O nariz está muito reduzido pela desidratação das estruturas não ósseas. As narinas foram obstruídas pela introdução de breu que se destacou com o tempo. Os lábios e as orelhas mostram-se adelgaçados pela retração natural. Nas orelhas, blocos de breu cobrem os orifícios de ambos os lados e, ainda, encontramos pendentos de penas imbricadas de tucano de bico preto (*Ramphastos vitellinus*), intercalados em fios de penas pretas do peito inferior e fios de penas amarelas do peito superior, com um acabamento de fios de algodão trançado. Contudo, não há qualquer tipo de perfuração nas orelhas.

O objeto está adornado por plumagem nos lóbulos das orelhas e fios pendurados nos lábios, um dos quais é semelhante a uma alça. Os cordões que saem da boca estão fixados às bordas alveolares da maxila e da mandíbula, que foram mantidas justapostas. Não encontramos qualquer indício de resina ou de breu no interior da boca. Os fios que saem da boca estão em contato direto com as bordas alveolares fraturadas da maxila e da mandíbula. Examinando o interior do crânio, através do forame

Fig. 1. À esquerda vemos a aquarela de Hercules Florence (1828), representando dois indivíduos Munduruku, com o corte de cabelo característico e no adulto a tatuagem transversal na face. Adaptado de Cunha (1992). À direita, a cabeça-troféu Munduruku, com os ornamentos descritos, nas orelhas, nos olhos e na boca. Fonte: Museu Nacional, UFRJ.

magno, observa-se uma delgada camada de breu recobrimdo a sua superfície interna. Existe, ainda, uma tira de pano preto enrolado.

Ao exame tomográfico e empregando a reconstrução em 3D, vemos que o crânio apresenta características masculinas, evidenciadas por um frontal oblíquo e um processo mastóide bem desenvolvido.

Tal como visto no exame direto do objeto, nas secções axial e frontal e na reconstrução tridimensional, a cabeça da mandíbula estava desarticulada do osso temporal. Esta observação é essencial porque o enrijecimento produzido pela mumificação da pele contribui para a manutenção dos ossos em posição. Assim, devido ao mau estado da peça, a fragmentação da pele permitiu a separação da mandíbula do resto do crânio.

No interior do crânio, nota-se a ausência do encéfalo e da dura-máter. A cavidade craniana encontra-se totalmente vazia, exceto pela presença de uma estrutura enovelada em forma de cordão, ocupando a fossa posterior e ligeiramente à esquerda (Figura 2). Tal como descrito na literatura, o encéfalo deve ter sido removido através do forame magno, uma vez que não há aberturas ou fraturas nos ossos. O

contorno do forame magno por sua vez está intacto.

Nas órbitas, não encontramos as imagens típicas dos globos oculares, mas na parte anterior da cavidade orbital há um material amorfo, com uma densidade situada entre as partes duras e as partes moles, que se mostra achatado em uma direção anteroposterior, sugerindo que alguma estrutura colocada mais posteriormente, poderia ter dificultado a inteira penetração desse objeto no interior da órbita. Neste material, está incrustado um objeto curvo, cuja forma é compatível com a de um dente incisivo de roedor, tal como descrito na literatura e confirmado na análise externa da cabeça (Figura 3).

Na boca não há indícios de dentes superiores ou inferiores, levando a considerar que esse indivíduo teve os dentes extraídos, imediatamente após a morte. As únicas perdas dentárias em vida foram restritas aos últimos molares, em ambas as arcadas, confirmadas pela presença de remodelação local (reabsorção). Este achado sugere que o indivíduo não era muito jovem. Nas secções tomográficas e na reconstrução em 3D, observamos uma ausência de osso cortical na face vestibular da

Fig. 2. Cortes tomográficos horizontal (H) e frontal (F) do crânio, nos quais podemos observar a ausência do encéfalo, mas a presença de um cordão enovelado (seta) situado no soalho da fossa posterior. R=lado direito. Fonte: Hospital Barra D'Or, RJ.

Fig. 3. À esquerda, um corte tomográfico horizontal do crânio, revelando a presença de uma estrutura densa (massa) ocupando a porção mais anterior da órbita (seta espessa), onde foi incluído um dente de roedor (seta fina). Observa-se, ainda, uma imagem sem contornos definidos, posteriormente à massa, compatível com restos de globos oculares. À direita, um tomográfico frontal do crânio, revelando a presença da massa e dos dentes de roedor (seta fina) incluído na massa no interior da órbita (seta espessa). R=lado direito. Fonte: Hospital Barra D'Or, RJ.

maxila e da mandíbula, indicando que essas tábuas ósseas foram quebradas na retirada dos dentes, por meio de uma tração externa. Não encontramos a língua no interior da cavidade oral (Figura 4).

Discussão

Existe a seguinte referência a essa cabeça-troféu, por ocasião da Exposição Antropológica de 1882, no Museu Nacional do Rio de Janeiro:

“INDÍOS MUNDURUKU - Pariuá (troféu guerreiro)

É uma cabeça mumificada por processo especial. Logo depois da luta, o guerreiro Mundurucú vencedor degolla o inimigo morto. Apropria-se da cabeça que prepara arrancando-lhe os dentes, os olhos, extraindo-lhes o encephalo e raspando-lhe o cabelo. Depois de estar assim tratada é posta a cabeça sobre o fumeiro para enxugar. Untam-na com óleo de Andiroba (carapa Guianensis) e

enchem-na de estopa e bolinhas de algodão, tapam-lhe a boca com resina; no lugar dos olhos collocam bolas de resina às quaes prendem dentes de cotia. Ornamentam, depois, a cabeça com pingentes de pennas e fios de algodão. Um grosso cordão passado pela bocca serve para que o possuidor do funebre trophéu possa carregá-lo quando o prende á cintura. É também costume trazê-lo espetado á ponta de um bastão. Com os dentes do inimigo morto ornamenta o TUCHAUA (CHEFE) uma cinta pariuatéram que representa para os Munduruku uma condecoração.”

Tanto o exame externo da cabeça quanto a análise tomográfica permitiram evidenciar a autenticidade da peça, que possui todas as características relatadas de uma cabeça preparada pelos índios Munduruku, por meio do ritual especificado. Essas características, identificadas no objeto do Museu Nacional, foram as seguintes: cabeça humana de um indivíduo adulto do sexo masculino, com estrutura óssea e partes moles, de fenotipia indígena, com a pele apergaminhada e de cor

Fig. 4. À esquerda vemos uma secção da maxila (A) e da mandíbula (B), nas quais ficam evidentes as falhas de cobertura do osso cortical na superfície externa de ambos os ossos (setas), indicando fratura, devido ao arrancamento dos dentes. À direita, duas imagens de reconstrução em 3D, mostrando o deslocamento da mandíbula (seta espessa) e as falhas do osso cortical devido às fraturas das extrações dentárias. Fonte: Hospital Barra D’Or, RJ.

escura, mantendo ainda cabelos com tonsura característica, exibindo adornos plumários autênticos e de estilo consistente com o conhecido para os adornos usados pelos Munduruku. A antiguidade e a documentação referente a este objeto confirmam sua procedência e origem.

No espécime analisado, não foram observados indícios de que se tratasse de um indivíduo pertencente à etnia Munduruku, pois o indivíduo não portava tatuagem na face nem as três perfurações na orelha que caracterizavam o grupo. Em contrapartida, ficou bem caracterizada a energia consumida na tentativa de caracterização da cabeça como sendo Munduruku, revelando a preocupação em fazer com que ele se assemelhasse a um membro da tribo. A colocação de adornos nas orelhas e na boca e o corte do cabelo, tal como descritos na literatura, fizeram parte desta caracterização. Não houve, neste exemplar, um

verdadeiro fechamento dos orifícios da face, como as orelhas, o nariz e a boca, mas apenas a colocação de adornos locais.

A prática de fechar os orifícios da face, tipicamente relacionada aos Jívaro, não foi observada neste exemplar Munduruku. Kleiss e Simonsberger (1964) relataram que o fechamento dos orifícios da face estava relacionado ao aprisionamento da alma do morto, no interior da sua cabeça. Contudo, não há registros na literatura de que o aprisionamento e a posse da alma fossem partes do ritual Munduruku.

Grande parte da literatura confirma que as cabeças obtidas nas incursões de guerra eram masculinas, o que é coerente com a cabeça analisada em nosso estudo. No entanto, há relatos de Von Ihering (1907), Menget (1993) e Pereira (1995) do preparo ocasional de cabeças femininas. Não se pode deixar de considerar, no entanto, que o baixo grau de

dimorfismo sexual nos crânios, o uso de cabelos longos e de tonsuras e a deformidade causada pela mumificação possam responder por algumas eventuais identificações errôneas. De acordo com Von Ihering (1907), por exemplo, as cabeças femininas seriam posteriormente “transformadas” em cabeças masculinas por meio do uso de adornos, o que certamente dificultaria ainda mais a identificação correta.

Acreditamos que a retirada do encéfalo, através do forame magno, foi facilitada pela decapitação, tratando-se de uma questão prática. Esta via de acesso também foi referida entre os egípcios em alguns casos (Wilkins 1996). Na literatura é descrito, ainda, que as cabeças eram transformadas em instrumento sonoro pela fixação de um tubo ou uma lança na abertura do forame magno e que esse procedimento serviria, também, no transporte do troféu em incursões guerreiras (Gusinde 1944b). O exame externo e tomográfico da peça não revelou outras aberturas com ruptura do osso, indicando que esta peça não foi modificada, e que, como troféu, mesmo que transportado espetado em lança ou haste, não chegou a sofrer dano ósseo nas proximidades do forame magno.

No interior do crânio foi observado apenas um longo cordão ocupando a fossa posterior nas proximidades do forame magno. É possível que alguma substância mais consistente, embebida em palhas ou cordões, fosse incluída no crânio para preencher os espaços e facilitar a introdução e a permanência de estacas, através do forame magno. Segundo Leopoldi (1979), a cavidade craniana era preenchida com algodão, na técnica de preparo Munduruku, após a remoção do encéfalo. Uma vez que essa peça encontra-se mal preservada e tendo, principalmente perdido o revestimento inferior, é possível que algum material, originariamente introduzido no crânio, possa ter se desprendido ou sido esvaziado posteriormente, restando apenas os adornos e cordões externos descritos, bem como a permanência de um cordão intracraniano. Na literatura não há referência a qualquer significado simbólico na retirada do encéfalo e

aparentemente a única função dessa prática seria uma melhor conservação da cabeça. A remoção do encéfalo, na ocasião do preparo de múmias, foi referida em outras culturas, como relatado por Bird (1943), descrevendo casos de mumificação nos Andes. No caso das cabeças Munduruku, mesmo que o encéfalo não fosse removido intencionalmente, tenderia a escorrer naturalmente, por liquefação, considerando a cabeça decapitada e mantida por dias sob efeitos do calor e da defumação. Sua composição, rica em água e gorduras, e a sua constituição macia, facilitariam enormemente esse processo. A ausência de resíduos de dura-máter no interior da cabeça, descrita nas imagens tomográficas, indica que, após a retirada ou a liquefação do encéfalo, teria havido a limpeza intencional da cavidade craniana.

A retirada dos olhos pode não ter ocorrido nesse espécime, uma vez que a deformação da massa gomosa incluída parece ser o resultado da resistência oferecida pela presença de restos de globos oculares e de músculos. Assim, o objetivo do preparo poderia não ter sido a remoção dos olhos, mas, apenas, o “impedimento” de que eles ficassem expostos na superfície, “bloqueando a visão”. A massa gomosa pode ter sido uma forma prática de incrustar um “falso olho”, representado por um dente de roedor. Assim, a referência de Menget (1993), a respeito da retirada de “vísceras” no ato de “devoração carnal”, não deve estar relacionada aos olhos, uma vez que os dados indicam que eles foram apenas ocultados no fundo das órbitas. A devoração carnal referida por Menget estaria associada à remoção da língua e, talvez, do encéfalo. O dente de roedor, “substituindo” os olhos verdadeiros poderia fundamentar a descrição de Leopoldi (1979) segundo a qual haveria a preocupação de manter a aparência da face como em vida. O autor referiu ainda, no preparo da cabeça-troféu Munduruku, que as órbitas eram preenchidas com cera de abelha e que um dente de paca era incrustado em cada órbita no simulacro de olhos. A preocupação na confecção de cabeças mumificadas para que elas parecessem vivas foi referida por Cobo

(1964), a partir de um relato do século XVII, no qual também as múmias andinas eram preparadas de tal forma que os indivíduos parecessem vivos, tendo a “*pele bem brilhosa e as pálpebras abertas, como se os olhos pudessem ver*”.

A remoção de todos os dentes foi confirmada no estudo tomográfico. Os dentes removidos, segundo Barbosa Rodrigues (1882a), eram usados na confecção de um cinto que, posteriormente, era utilizado pelo guerreiro “possuidor”, nas guerras e nas caçadas para garantir a obtenção de novas cabeças e a fartura na caça. Dessa forma, a cabeça continuaria a exercer a sua função “reprodutora”, trazendo benefícios para tribo.

A referência de Gusinde (1944b) de que o cordão mais longo que pendia da boca poderia ser usado como alça na condução do troféu, nas guerras, não nos parece ser adequado nesse espécime, pela frouxa fixação dos cordões entre os lábios, devido à ausência de dentes. Não há uma forma mais consistente de fixar os cordões no interior da boca o que, em princípio, invalida a hipótese de que servissem com alças de transporte. Acreditamos que os troféus eram conduzidos por meio de estacas introduzidas e fixadas no interior do crânio através do forame magno. As alças bucais serviriam exclusivamente como adornos.

A condução da cabeça-troféu nas incursões de guerra foi relatada na literatura. Barbosa Rodrigues (1882b) e Coudreau (1941) referiram que a cabeça era espetada em um cajado pontiagudo e assim conduzida pelo seu possuidor. Segundo os relatos, o troféu era levado a toda parte pelo guerreiro que o possuía, tanto nas guerras, quanto nas festas e caçadas. Nessas condições o possuidor do troféu ficava impedido de caçar, mas ao conduzir o troféu, acreditava-se que favoreceria a caçada. Quando estava na tribo, carregava consigo a cabeça e, à noite, o cajado com a cabeça espetada era fixado no chão, ao lado da rede do guerreiro que não se desfazia de forma alguma deste troféu durante um determinado tempo (Hartt 1885; Gabarain 1962).

Naturalmente a exposição das cabeças-troféu, atestava a coragem e a força do guerreiro. Ficavam expostas em locais especiais, a fim

de proteger a tribo e servir de aviso a qualquer invasor. Para Menget (1993) a cabeça do inimigo tinha uma posição focal no sistema ritual, com vários significados, como os relativos à sexualidade, à rivalidade, à procriação.

As cabeças-troféu possuíam dois significados distintos, considerando a sua guarda e a condução nas batalhas. No primeiro caso, a guarda da cabeça-troféu pelo guerreiro conferia-lhe uma determinada distinção e no segundo caso, funcionava com um verdadeiro talismã. A aquisição de uma cabeça inimiga era a maior glória possível para um guerreiro Munduruku, conferindo-lhe numerosos privilégios. Era honrado pela tribo e por ela alimentado, não precisando, assim, caçar ou trabalhar durante o período da realização de todo o ritual. Ao final desse período, a cabeça perdia o seu valor simbólico e era descartada. O guerreiro voltava então à sua vida normal, sem restrições alimentares ou sexuais, mas também despojado dos privilégios conquistados (Menget 1993; Mendonça de Souza e Martins 2003/2004). A importância social dos guerreiros era medida pela quantidade de cabeças caçadas. A posse de dez cabeças permitiria pleitear a posição de *tuxaua* (chefe) (Coudreau 1941; Menget 1993). Para Métraux (1949), a obtenção de *status* na tribo, por meio da aquisição de cabeças, seria o real motivo de algumas investidas de guerra dos Munduruku, relação esta também observada entre os Jívaro.

Segundo Menget (1993), as cabeças dos inimigos preparadas pelos Munduruku atendiam a algumas funções simbólicas: “*Em vários níveis do corpo social a cabeça troféu focaliza a dinâmica da reprodução geral. Ela funciona assim como o pivô do sistema ritual Munduruku, acumulando significados: reunião dos emblemas diversos da sociabilidade Munduruku, ponto de passagem obrigatório das relações entre matador e genitor (ou seja, entre o guerreiro e o grupo), suporte da complementaridade dos sexos (em mãos exclusivamente masculinas), condensação do corpo social nas suas idades ou fases da vida. Do ponto de vista dos significados, é a exuberância ou superdeterminação que caracteriza o troféu*”.

A comparação dessa cabeça com uma outra descrita por Mendonça de Souza e

Martins (2003/2004) da coleção amazônica, em Coimbra, mostra que, a despeito das descrições existentes, variações no preparo das cabeças podem ser observadas. A presença dos terceiros molares ainda inclusos e que não puderam ser retirados sugere que o indivíduo de Coimbra seria mais jovem, a persistência dos olhos mostra variações na técnica, já que nem sempre seriam retirados na “devoração”.

mação da cabeça, visando mimetizar a etnia Munduruku, e a tentativa de dar uma aparência viva com a inclusão de um falso olho, “interditando” o próprio olhar do morto, pelo deslocamento dos olhos verdadeiros para a profundidade das órbitas, ratificam a maior parte dos relatos da literatura a respeito da técnica empregada no preparo da cabeça e fundamentam, assim, toda a simbologia do troféu de guerra.

Conclusões

A observação direta do espécime e a análise das imagens tomográficas permitiram-nos concluir que se trata de uma cabeça troféu Munduruku autêntica, de um indivíduo provavelmente do sexo masculino, na qual várias etapas do ritual descrito foram confirmadas. A transfor-

Agradecimentos

Os autores agradecem à equipe da Tomografia Computadorizada do Hospital Barra d’Or pela realização dos exames tomográficos. Este trabalho foi realizado com o apoio financeiro da Fundação José Bonifácio/UFRJ (Proc. FUJB no 9019-1).

SANTOS, S.F.; SALLES, A.D.; MENDONÇA DE SOUZA, S.M.F.; NASCIMENTO, F.R. The Munduruku and the trophy heads. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 17: 365-380, 2007.

Abstract: The mummification of human bodies or their parts is a cultural practice all over the world. In this context, the mummification of human heads, to prepare war trophies, had an important meaning in the culture of some human groups. In South America, Shuar or Jivaro, and Munduruku, these last ones in the Brazilian Amazonia, stood out in this practice. In the case of Munduruku, the head-trophies are extraordinary examples of the mummification by smoking and the use of vegetal substances. They possessed great symbolic and spiritual significance for the warriors that obtained and prepared them after the battles, as part of a complex ritual of confirmation of force and prestige. Culturally related to the fertility, the reproduction and survival of the group, these head-trophies, presently in Museums, have been little studied. From the analysis of a specimen of the National Museum Department of Anthropology collection at Rio de Janeiro, it was possible to confirm a series of reports of the literature data and the authenticity of this specimen.

Keywords: Munduruku – Head-trophies – Amazonia – hCT scanning – Mummification.

Referências bibliográficas

- AUFDERHEIDE, A.C.
2003 *The Scientific Study of Mummies*.
Cambridge: Cambridge University Press.
- AZEVEDO, M.M.
1997 Fontes de Dados Sobre as Populações Indígenas Brasileiras da Amazônia. *Cadernos de Estudos Sociais*, 13 (1): 163-177.
- BARBOSA RODRIGUES, J.
1875 Rio Tapajós - Typographia Nacional, Rio de Janeiro. *Apud*: Von Velthem, L.H.
(1978) Mundurucu - O Povo que Dominou o Pará antes do Branco. *Revista Atualidade Indígena*, Brasília, 2(9): 40-47.
1882a Tribu dos Mundurucus - A festa da “Pariuate-Ran”. *Revista Exposição Antropológica Brasileira*: 45-46.
1882b Tribu dos Mundurucus - Trages. *Revista da Exposição Antropológica Brasileira*: 27-28.
- BIRD, J.
1943 Excavations in northern Chile. *Anthropological Papers*, 38 (4): 173-318.
- BROWNE, D.M.; SILVERMAN, H.; GARCIA, R.
1993 A Cache of 48 Nasca Trophy Heads from Cerro Carapo, Peru. *Latin American Antiquity*, 4 (3): 274-294.
- COBO, B.
1964 Historia de Nuevo Mundo [1653]. *Apud*: Vreeklund, J.M. *Mummies of Peru* In: Cockburn, A.; Cockburn, E. (Eds.) *Mummies, Disease, and Ancient Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- COCKBURN, A.; COCKBURN, E. (Eds.)
1998 *Mummies, Disease, and Ancient Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COUDREAU, H.A.
1941 Viagem ao Tapajós, 28 de julho de 1895 - 7 de janeiro de 1896. Companhia Editora Nacional: 101-127.
- CRANSTONE, B.A.
1961 Melanesia: a Short Ethnography. London: British Museum. *Apud*: Cockburn, A.; Cockburn, E. (Eds.) *Mummies, Disease, and Ancient Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- CUNHA, M.C.
1992 Introdução a uma História Indígena. In: Cunha, M.C. (Org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP.
- CUNHA, M.C., FARAGE, N.
1987 Caráter da Tutela dos Índios: Origens e Metamorfoses. In: Cunha, M.C. *Os Direitos dos Índios*. São Paulo, Brasiliense: 103-117.
- GABARAIN, M.T.
1962 Los Mundurucu. *Revista de Indias*, 89-90: 321-340.
- GUSINDE, M.
1937 Schädelkult, Kopftrophäe und Skalp. *Cibaa Zeitschrift*. *Apud*: Cockburn, A.; Cockburn, E. (Eds.) *Mummies, Disease, and Ancient Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
1944a Origem e propagação do culto de crânios. *Separata da Actas Ciba*, Rio de Janeiro, 11(12): 270-283.
1944b Troféus de Cabeças na América. *Separata Actas Ciba*, Rio de Janeiro, 11 (12): 284-291.
- HARNER, M.J.
1974 The Jivaro: people of the sacred waterfalls. *American Anthropologist*, 76 (3): 592-593.
- HARTT, C.F.
1885 Contribuições para a Etnologia do Vale do Amazonas. *Arquivos do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 6: 1-174.
- HEINE-GELDERN, R.
1924 Kopfjagd und Menschenopfer in Asma und Burma. Vienna: Anthropologischen Gesellschaft. *Apud*: Cockburn, A.; Cockburn, E. (Eds.) *Mummies, Disease, and Ancient Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- HEMMING, J.
2003 *Die If You Must: Brazilian Indians in the Twentieth Century*. London: Macmillan.
- IKRAN, S.; DODSON, A.
1998 *The Mummy in Ancient Egypt: Equipping the Dead for Eternity*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- KLEISS, E.
1966 Tsantas: ein Mythos wird Maskottchen. *Wiener Tierärztliche Monatsschrift*, 53: 482. *Apud*: Cockburn, A.; Cockburn, E. (Eds.) *Mummies, Disease, and Ancient Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
1975 La mommification natural y artificial. *Arquivos de Anatomia e Antropologia*, 1: 37-56.
1981/82 Los albores de los conocimientos anatómicos entre los pueblos primitivos

- y antiguos. *Arquivos de Anatomia e Antropologia*, 6/7: 61-112.
- 1984 Kogjägeri und Haarzauber (Mummien 2. Teil). *Anatomischer Anzeiger* (Jena), 156: 389-401. *Apud*: Cockburn, A.; Cockburn, E. (Eds.) *Mummies, Disease, and Ancient Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- KLEISS, E.; SIMONSBERGER, P.
 1964 La Parafinización como Método Morfológico. Mérida: Universidad de los Andes. *Apud*: Cockburn, A.; Cockburn, E. (Eds.) *Mummies, Disease, and Ancient Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- LEÓN, C.
 1962 *La crónica del Perú*. Madrid: Espasa Calpe S.A. *Apud*: Cockburn, A.; Cockburn, E. (Eds.) *Mummies, Disease, and Ancient Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- LEOPOLDI, J.S.
 1979 *Brazilian Amerindian Contact: The Munduruku Case*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Geografia e Antropologia da Universidade Oxford.
- MENDONÇA DE SOUZA, S.; MARTINS, M.
 2003/2004 A cabeça troféu Munduruku do Museu Antropológico da Universidade de Coimbra: Análise do Objecto e os seus Desafios. *Antropologia Portuguesa*, 20/21: 155-181.
- MENÉNDEZ, MA.
 1992 A Área Madeira-Tapajós: Situação de Contato e Relações entre Colonizador e Indígenas. In: Cunha, M.C. (Org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP: 284.
- MENGET, P.
 1993 Notas sobre as Cabeças Munduruku. In: Viveiro de Castro E.; Cunha, M.C. (Orgs.) *Amazônia – Etnologia e História Indígena*. NHII/USP/FAPESP: 311-321.
- MÉTRAUX, A.
 1949 Warfare, Cannibalism and Human-Trofies In: Stewart, J.H. (Ed.) *Handbook of South American Indian*. v.5: *The comparative ethnology of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institution – Bureau of American Ethnology. Bulletin 143: 383-409.
- MONTARDO, D.L.O.
 1995 Algumas Reflexões Sobre o Uso das Informações Etnográficas como Ferramenta para o Estudo dos Vestígios Funerários na Arqueologia Brasileira. Consens, M.; Mazz, J.M.L.; Curbelo, M.D.C. (Eds.) *Arqueologia en el Uruguay: 120 años después* (Anais do VIII Congresso Nacional de Arqueologia Uruguaya). Maldonado, Museo Regional Francisco Mazzoni: 437-438.
- MUNDURUKU, D.
 2004 *Contos Indígenas Brasileiros*. São Paulo: Global Editora.
- MURPHY, R.F.
 1986 Social and Political Organization. *Separata Journal of Anthropological Research, Albuquerque*, 42 (3): 407-416.
- MURPHY, Y.; MURPHY, R.F.
 1974 *Women of the Forest*. New York, Columbia University Press: 21-86.
- PAREDES BORJA, V.
 1963 Historia de la Medicina en el Ecuador. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana. *Apud*: Cockburn, A.; Cockburn, E. (Eds.) *Mummies, Disease, and Ancient Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- PEIRANO, M.
 2003 *Rituais Ontem e Hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- PEREIRA, A.S.S.
 1995 *Mundurukus, Carajás e Outros Índios do Brasil na Coleção Marciano Azuaga, Vila Nova de Gaia*. Portugal: 67-89.
- PRINGLE, H.
 2002 *O Mundo das Múmias*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- PROULX, D.A.
 2001 Ritual Uses of Trophy Heads in Ancient Nasca Society. In: Benson, E.; Cook, A. (Eds.) *Ritual Sacrifice in Ancient Peru*. Austin, University of Texas Press: 119-136.
- SCHADEN, E.
 1959 *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil – ensaio etnossociológico*. MEC – Serviço de documentação: 135-169.
- Sulzenbacher, G.
 2002 *The Glacier Mummy: Discovering the Neolithic Age with the Iceman*. David Oakville, Canada: Brown Book Company.
- UP DE GRAFF, F.W.
 1923 *Head Hunters of the Amazon: Seven Years of Exploration and Adventure*. New York: Duffield.

VAN VELTHEM, L.H.

- 1978 Munduruku – O povo que dominou o Pará antes do Branco. *Revista Atualidade Indígena*, Brasília, 2(9): 40-47.

VERANO, J.W.; UCEDA, S.; CHAPDELAINE, C.; TELLO, R.; PAREDES, M.I.; PIMENTEL, V.

- 1999 Modified Human Skulls from the Urban Sector of the Pyramids of Moche, Northern Peru. *Latin American Antiquity*, 10 (1): 59-70.

VILLAÇA, A.

- 1992 *Comendo como gente*. Rio de Janeiro: Edições UFRJ/Ampocs.

VON IHERING, H.

- 1907 As cabeças mumificadas pelos Mundurukus. São Paulo: *Revista do Museu Paulista*, 7: 179-201.

WILKINS, R.

- 1996 *Death: A History of Man's Obsessions and Fears*. New York: Barnes & Nobles.

Recebido para publicação em 18 de junho de 2007.