



História, Ciências, Saúde - Manguinhos

ISSN: 0104-5970

hscience@coc.fiocruz.br

Fundação Oswaldo Cruz

Brasil

Lessa, Andrea

Rituais de sacrifício: a sobrevivência de uma antiga dimensão do corpo humano
História, Ciências, Saúde - Manguinhos, vol. 14, núm. 3, julio-septiembre, 2007, pp. 907-919
Fundação Oswaldo Cruz
Rio de Janeiro, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=386138015012>

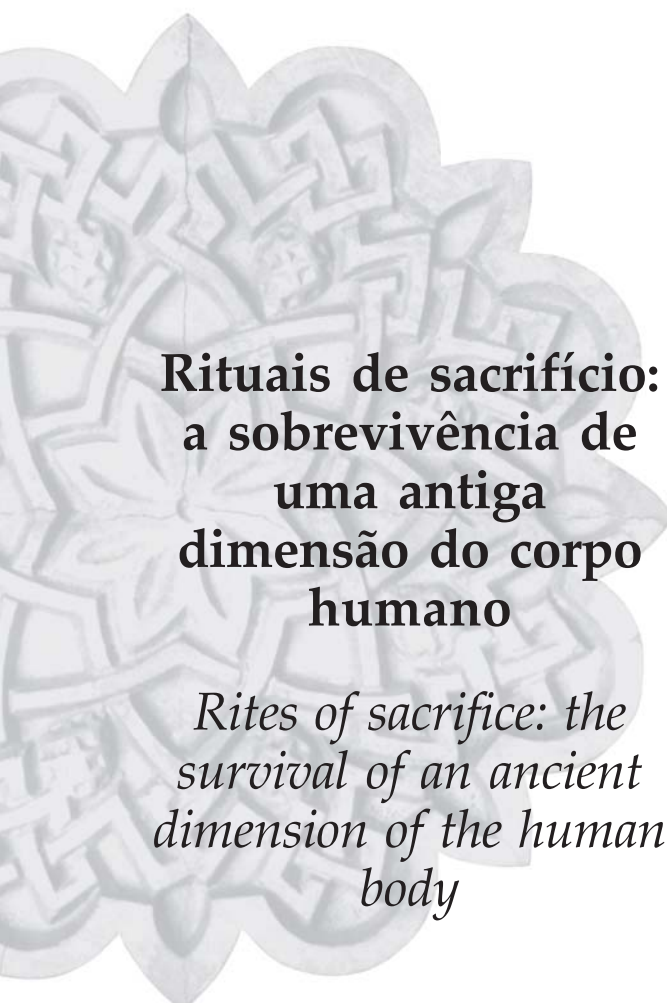
- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc



Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



Rituais de sacrifício: a sobrevivência de uma antiga dimensão do corpo humano

*Rites of sacrifice: the
survival of an ancient
dimension of the human
body*

Andrea Lessa

Departamento de Endemias Samuel Pessoa
ENSP/Fiocruz
Rua Leopoldo Bulhões, 1480 – Térreo – Manguinhos
22420-030 Rio de Janeiro – RJ – Brasil
lessa@ensp.fiocruz.br

LESSA, Andrea. Rituais de sacrifício: a sobrevivência de uma antiga dimensão do corpo humano. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.14, n.3, p.907-919, jul.-set. 2007.

A força da tradição é capaz de preservar costumes que caminham na contramão da trajetória sociocultural das populações urbanas atuais. Costumes como os rituais de sacrifício, apesar de muitas vezes condenados pela sociedade e de terem sofrido um sincretismo adaptativo, ainda guardam elementos tradicionais, confirmando sua importância como mediadores entre os mundos natural e sobrenatural. Um bom exemplo são as lutas rituais Tinku, identificadas em amostras esqueléticas pré-colombianas provenientes do deserto de Atacama, Chile, e que ainda persistem entre grupos andinos, com uma abrangência temporal de pelo menos 1.200 anos. O objetivo principal dessa luta é provocar o sangramento e a morte de seus participantes, oferecidos à divindade Pachamama para propiciar a fertilidade da terra e dos animais. Os rituais de sacrifício, como símbolos de identidade social, nos ajudam a conhecer melhor o *ethos* de sociedades passadas e atuais.

PALAVRAS-CHAVE: rituais de sacrifício; lutas Tinku; Andes; San Pedro de Atacama.

LESSA, Andrea. Rites of sacrifice: the survival of an ancient dimension of the human body. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.14, n.3, p.907-919, July-Sept. 2007.

The power of tradition is capable of preserving customs that go counter to the social and cultural trends in today's urban centers. Though customs such as rites of sacrifice are often condemned by society and have undergone an adaptive syncretism, they still preserve ancient traditional elements that underline their importance as mediators between the natural and supernatural worlds. A good example of this is the Tinku ritual fight, identified in samples of Pre-Columbian skeletons from the Atacama desert in Chile, which continues to this day amongst Andean groups, having survived for at least 1,200 years. The main objective in this fight is that the participants bleed to death as offerings to the divinity, Pachamama, to assure the fertility of the land and the animals. When rites of sacrifice are understood as symbols of social identity, they give us a better understanding of the *ethos* of past and present societies, from a very particular perspective.

KEYWORDS: rites of sacrifice; Tinku fights; Andes; San Pedro de Atacama.

A partir da década de 1930, quando o antropólogo Marcel Mauss publicou *As técnicas corporais* (Mauss, 1974), os estudiosos começaram a perceber que o corpo humano representava muito mais do que um dado biológico e que não se reduzia a uma propriedade individual, mas materializava uma expressão simbólica e particular de cada sociedade. A nova concepção preconizava que os fenômenos corporais não deveriam ser entendidos exclusivamente segundo a biologia ou a psiquiatria, mas pela correlação entre os dois domínios. As mais diversas práticas realizadas com o corpo passaram então a ser alvo de reflexões sobre o *ethos* social. Essa visão de mundo específica a cada sociedade seria a base para uma diversidade de costumes e dimensões que variam desde o prazer, o embelezamento, a veneração, até o sofrimento, as mutilações e muitas outras formas de violência física.

Embora essa concepção do corpo seja relativamente recente, estudiosos e leigos sempre se sentiram atraídos pelas formas com que ele pode ser utilizado para legitimar as relações com o mundo sobrenatural e aquelas que mantêm a ordem social em cada grupo. Cronistas que viveram nos séculos XVII, como Hans Staden (1974), e XIX, como Spix e Martius (1981), esmeravam-se em registrar detalhadamente rituais indígenas em que o corpo era visto como um instrumento de aproximação dos homens com as divindades, ou de reconhecimento de qualidades enaltecedoras como força, coragem e bravura.

Muitos desses rituais tinham como expressões máximas a dor, o sacrifício e a morte, tanto de inimigos como de aliados, e eram vistos pelos cronistas e viajantes que os presenciavam simplesmente como práticas selvagens de povos primitivos. Podemos citar exemplos como o dos Yanomami da Venezuela (Chagnon, 1992), que caracterizam de forma clara a ferocidade de grupos que utilizavam seus próprios corpos e os dos inimigos para apaziguar as forças naturais e sobrenaturais. No entanto, mais do que a ferocidade que envolve tais práticas, devemos perceber sua força e intrincada relação na organização social de grupos cuja identidade legitima-se de maneira fortemente dualista. As diferenças com 'o outro', humano ou não, são muitas vezes mediadas pelo corpo físico: fazendo-o sangrar, conservando-o como amuleto ou troféu, ou devorando-o.

Os rituais de sacrifício, portanto, podem ser entendidos como eficientes mecanismos de controle social da violência interna latente, inerente às sociedades humanas. Dessa perspectiva, os sacrifícios protegem toda a comunidade de sua própria agressividade, polarizando na vítima os germes da desavença espalhados por toda parte. Essa saciação parcial, por sua vez, põe fim à tensão acumulada no interior da sociedade, preservando seu equilíbrio e tranquilidade, e afastando a ameaça de outras formas de violência não recomendadas (ver Girard, 1998).

Entretanto, as práticas dos índios Mundurucu da Amazônia brasileira (Ihering, 1907; Murphy, 1957) e dos Jívaro da Amazônia equatoriana (Harner, 1973; Descola, 1993; Taylor, 1993), embora amplamente registradas, nem sempre foram compreendidas, no passado, em seu caráter simbólico. Os Jívaro, motivados por sentimento de vingança e busca de poder, capturavam cabeças de inimigos enquanto estes dormiam, para serem reduzidas durante um complexo ritual. A cabeça permanecia alguns dias imersa em um extrato vegetal para garantir a sua conservação. Em seguida era feita a retirada do cérebro, dos olhos e da língua, e a cabeça era preenchida com areia e seixos quentes que eram continuamente substituídos durante um lento processo. Ao final, a cabeça podia ficar reduzida até metade de seu tamanho, conservando-se, no entanto, seus traços fisionômicos. A simbologia desse ritual está na necessidade de não apenas vencer o inimigo no plano físico, mas também vencer a sua alma e expulsá-la para sempre.



Figura 1: Cabeça reduzida, índios Jívaro. Acervo Museu Nacional/UFRJ. Foto: Sheila Mendonça de Souza

Os Tupinambá, por sua vez, ficaram conhecidos por sua permanente hostilidade contra qualquer grupo que se estabelecesse em territórios vizinhos aos diversos nichos ecológicos ocupados por eles, o que constitui aspecto fundamental da própria identidade cultural Tupi (Fernandes, 1970; Agnolin, 2002). Essa hostilidade traduzia-se em constantes e ferozes confrontos bélicos, em que os inimigos jamais podiam ser poupados. Aprisionar, sacrificar e ingerir o maior número possível de inimigos durante cerimônias rituais apresentava um significado mágico que se sobrepunha aos aspectos políticos ou econômicos (Figura 2). Toda a tribo participava do banquete, que era servido segundo uma simbologia própria: as mulheres e as crianças, por exemplo, comiam um mingau feito com



Figura 2: Hans Staden (ao fundo) observando um ritual antropofágico Tupinambá.
Fonte: *Duas Viagens ao Brasil*, publicado originalmente em 1557.

as vísceras da vítima. O cérebro e a língua eram reservados apenas para as crianças. Mas o ato antropofágico não era a única forma de fazer do corpo humano um veículo de comunicação social com os espíritos dos antepassados e dos ancestrais míticos. Para cada vítima capturada, os guerreiros faziam dolorosas incisões nos próprios corpos, as quais simbolizavam sua coragem, seu poder e seu prestígio.

Podemos imaginar a forte impressão que esses costumes, inimagináveis entre sociedades urbanas nos dias atuais ou passados, causaram nos antigos cronistas. No caso específico da América do Sul, os conquistadores europeus empenharam-se em desestruturar toda a concepção mágico-religiosa das populações ameríndias, impondo-lhes o cristianismo como crença e proibindo práticas moralmente condenáveis segundo a sua lógica etnocentrista. Como todos sabemos, a cultura ocidental triunfou sobre o continente e, com exceção de pequenas ilhas preservadas, a aculturação ocorreu em maior ou menor grau nas sociedades que interagiram com o homem branco.

Mas, principalmente no que se refere aos assuntos espirituais, não devemos menosprezar a força da tradição, que pode preservar costumes que caminham na contramão da trajetória sociocultural das populações urbanas atuais. Tais costumes, embora muitas vezes condenados pela sociedade e submetidos a um sincretismo

adaptativo, ainda guardam elementos tradicionais muito antigos, que nos ajudam a embarcar numa viagem no tempo. É o que veremos a seguir, em um estudo baseado em material pré-histórico (Lessa, 2005) que aponta a sobrevivência de um sacrifício ritual durante pelo menos 1.200 anos.

O deserto de Atacama está localizado no extremo sul do altiplano andino, ao norte do atual território do Chile, onde floresceu por mais de dois milênios a cultura atacamenha. A domesticação de camelídeos, o cultivo de um número limitado de espécies vegetais em razão da extrema aridez da região e, principalmente, o intercâmbio de produtos por meio das caravanas de lhamas caracterizavam as principais atividades desenvolvidas no oásis de San Pedro de Atacama (Núñez, 1992).

Sua situação geográfica estratégica assegurou aos atacamenhos, por longo tempo, hegemonia nesse sistema de trocas que percorria extensas rotas de tráfego. Por esse motivo, tornaram-se especialmente importantes nos processos de expansão territorial desenvolvidos por outros grupos como Tiwanaku e Inca, os quais, em diferentes períodos, acabaram por estender sua influência ideológica, política e econômica até o oásis de Atacama (Núñez, Dillehay, 1995).

Desde a década de 1950, muitos cemitérios pré-históricos foram escavados no oásis de San Pedro de Atacama. Nesse período, no entanto, os arqueólogos empregavam uma metodologia de escavação bastante distinta da atual, muitas vezes recuperando apenas os crânios dos esqueletos encontrados. Um desses cemitérios, o de Coyo Oriente, forneceu uma amostra de 239 indivíduos de todas as idades e ambos os sexos. Como parte de um projeto que estuda a violência entre os grupos pré-históricos que habitavam o oásis de San Pedro de Atacama (Lessa, 1999; 2005; Lessa, Souza, 2004), foram analisados todos os crânios adultos desse sítio, atualmente disponíveis no acervo do Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museu Pe. Le Paige, num total de 226 indivíduos.

O sítio Coyo Oriente foi localizado cronologicamente entre 639 e 910 d.C. (Berenguer, Deza, Román, 1986; Oakland, 1992). A datação confirmou a inserção temporal do sítio na denominada Fase Coyo, com base na análise dos acompanhamentos funerários. Durante esse período cultural, intensificaram-se as relações entre San Pedro de Atacama e a Federação Tiwanaku, localizada às margens do lago Titikaka no altiplano boliviano. A influência ideológica de Tiwanaku, percebida pelas complexas oferendas funerárias, deixou algumas conseqüências sobre a região, como um notável aumento da estratificação social; o fortalecimento do poder dos xamãs e o incremento do uso de alucinógenos; a intensificação das atividades de mineração e metalurgia, além de um aumento de violência física intra e intergrupar associada à tensão social.

Foram analisados os traumas agudos associados à violência, representados pelas fraturas em depressão no crânio e por esmagamento na face, sendo as fraturas nasais incluídas em uma categoria isolada em razão de seu significado biocultural distinto. Outros sinais de violência, como a presença de pontas de flechas ou fraturas em outros conjuntos de ossos com associação biomecânica a lutas corpo-a-corpo não foram considerados, já que a amostra está representada apenas por crânios.

Os resultados mostraram um total de 12,2% de homens e 9,9% de mulheres com lesões associadas à violência. Ao contrário do observado em estudo anterior na amostra proveniente do cemitério contemporâneo Solcor-3 (Lessa, 1999; Lessa, Souza, 2004), as lesões que apresentaram prevalências mais altas são as de ossos nasais, principalmente entre os homens (10,4%) (Figura 3). Observa-se, para este último segmento, uma concentração dessas lesões não letais na região nasal, em oposição a uma prevalência mais baixa de lesões no crânio (1,6%), e a ausência de lesões na face.

A concentração de fraturas na região nasal entre os homens sugere que os golpes foram desferidos segundo regras específicas de ataque, uma vez que, durante combates corpo-a-corpo ou a distância, os golpes são desferidos de forma aleatória. A probabilidade de um golpe atingir o crânio e a face é, portanto, muito maior do que a de atingir especificamente a região nasal, que apresenta uma área muito menor. A concentração de fraturas não letais, associada à ausência de outras lesões no crânio ou na face, sugeriu que os golpes



Figura 3: Indivíduo masculino apresentando fratura cicatrizada nos ossos nasais.
Foto: Andrea Lessa

foram desferidos durante lutas rituais. A hipótese ganhou força uma vez inserida no contexto cultural dessa fase, qual seja, quando os oásis atacamenhos encontravam-se sob forte influência ideológica de Tiwanaku. Essa influência pode ser claramente observada em vários cemitérios, em vista do complexo aparato cerimonial-religioso relacionado à inalação de alucinógenos. No caso específico de Coyo Oriente, ossos pirogravados, tubos, colheres e principalmente *tabletas* apresentam a típica iconografia tiwanakota, principalmente os temas centrais e secundários da Puerta del Sol.

Relatos de cronistas e estudos etnográficos com grupos Aymaras que ainda, vivem às margens do lago Titikaka e em outras regiões da Bolívia, bem como com grupos Quechua que vivem em outras regiões andinas e no passado também receberam influência direta de Tiwanaku, registram a prática de lutas rituais, chamadas nos dois idiomas de *Tinku*, as quais persistem até os dias atuais (Isla, 1997; Celestino, 1997; Duviols, 1997).

Em geral essas batalhas rituais eram travadas entre aldeias vizinhas, a fim de assegurar o ciclo reprodutivo, com uma colheita abundante e a procriação dos animais. Os homens, após ingestão de bebidas alcoólicas, oferecem seus corpos a seus respectivos adversários, quando são submetidos a um enfrentamento por meio de golpes que produzem feridas e sangramento. Trata-se, ao mesmo tempo, de um sacrifício de sangue para a terra que está sendo fecundada e da afirmação de identidade das comunidades baseada em uma competição dual (Celestino, 1997; Isla, 1997).

Um estudo paleopatológico de amostras esqueléticas do sítio ritual Mochica Huaca de La Luna, na costa do Peru, revelou fraturas cranianas, em ossos longos, em costelas e nas margens da abertura nasal, com vários graus de cicatrização, que foram interpretadas como resultado de golpes desferidos durante lutas rituais. Todos os 65 indivíduos eram do sexo masculino (Verano, 2000). Essas fraturas com distribuição variada revelam, no entanto, que nesse caso não havia um padrão específico de luta.

Os dados observados em Huaca de la Luna confirmaram os resultados de estudos iconográficos em cerâmica Mochica, cujos desenhos foram interpretados como cenas de lutas rituais *Tinku*, destacando-se o fato de serem travadas sempre entre dois oponentes, os quais eram Mochicas e nunca de etnias diferentes, bem como a abundante representação do sangue jorrado (Hocquenghem, 1987). Topic e Topic (1997) citam um estudo das representações em outro sítio Mochica, Huaca el Brujo, onde os homens têm as bases dos pênis cortadas para jorrar o sangue. Os autores assinalam que nesse caso não há evidência do ritual entre as mulheres.

Cabe acrescentar que há uma variação na prática do *Tinku*. Os duelos podem residir no chicoteamento mútuo com o propósito de fazer sangrar o oponente, ou em turnos de golpes com instru-

mentos ou socos. Os combatentes podem lutar emparelhados, formando filas, ou ainda na forma de lutas livres (Topic, Topic, 1997). Fotos e documentários atuais mostram a utilização de um gorro protetor que se estende pela lateral do rosto, bem como permitem ver como é desferida uma série de socos, com ambas as mãos, atingindo principalmente a região do nariz.

Apesar dessas variações, note-se a importância simbólica e estruturadora do *ethos* de populações andinas na persistência do conceito fundamental de uma prática ritual durante séculos, uma vez que, tanto no passado como no presente, seu objetivo é oferecer sangue e pelo menos uma vida à terra e à divindade Pachamama para garantir boas colheitas durante o ano. Por isso, quando em 1982 houve uma forte seca no norte de Potosí, os camponeses alegraram que isso acontecia, sem dúvida, porque durante o *Tinku* do ano anterior pouco sangue havia sido derramado e ninguém havia morrido.

Ainda hoje o ritual é conhecido por sua violência, sendo repudiado por parte da população boliviana. Apesar dessa resistência, segundo o noticiário local, em 2004 o clímax do *Tinku* aconteceu no dia 4 de maio, após dois dias de preparação. Na praça da cidade de Macha, conhecida como a capital do *Tinku*, sessenta comunidades camponesas se reuniram vestidas com os trajes típicos para a ocasião e mais uma vez ofereceram seu sangue e seus corpos à Pachamama. Isso resultou em 37 feridos, uma morte e a alegria dos camponeses por haverem cumprido com sua obrigação na milenar tarefa de apaziguar os deuses. Tudo registrado pelas câmeras fotográficas da imprensa e de turistas.

Uma representação do ritual acontece na famosa festa de carnaval da cidade de Oruro, presenciada por milhares de turistas todos os anos e que, possivelmente, tem como objetivo maior a conservação e divulgação da tradição, e não o derramamento de sangue propriamente dito.

Ainda que hoje boa parte da população boliviana condene o ritual *Tinku* por ser uma prática violenta, é preciso entendê-lo também como um documento de identidade social, uma vez que isola cada grupo do outro, ao mesmo tempo que os une na responsabilidade comum pelo bem-estar coletivo. O efeito psicológico que esse, bem como outros rituais, exercem sobre seus praticantes, obriga-nos a uma reflexão sobre o conceito de violência física utilizado pelos estudiosos, formulado dentro do arcabouço teórico-metodológico das ciências sociais e humanas. Se, como afirmado no início deste artigo, o corpo humano materializa uma expressão simbólica particular de cada sociedade, a interpretação para as suas formas de utilização também deve ser particularizada e relativizada segundo o *ethos* que o inventou.

A permanência desse ritual no decorrer do tempo, desde períodos pré-colombianos até os dias atuais, como também no espaço, merece uma reflexão sobre a sua importância no papel de mediador entre o mundo natural e o mundo sobrenatural. Como afirma Mauss (1974), a técnica corporal, maneira pela qual os homens e as sociedades sabem servir-se de seus corpos, não difere do ato mágico, religioso ou simbólico. Essa é, sem dúvida, uma das dimensões mais marcantes, intrigantes e, acima de tudo, mais eficazes que o corpo humano pode representar.

Breve contextualização da cultura atacamenha

O modelo proposto por Núñez (1992), descrito aqui resumidamente, explica o povoamento da região atacamenha, o qual teria se iniciado há cerca de 13 mil anos. Durante esse período começaram a ingressar na vertente ocidental da Puna atacamenha os primeiros caçadores arcaicos, atraídos pela disponibilidade de recursos animais, vegetais e hídricos, iniciando assim um sistema de coleta e de caça de camelídeos selvagens (vicunhas e guanacos), roedores e aves.

Nessas condições teve início um longo processo adaptativo, desenvolvido por mais de dez mil anos, o qual permitiu, por meio de mecanismos biológicos e socioculturais, que os grupos pré-colombianos pudessem instalar-se e constituir uma ocupação permanente e bem-sucedida.

Por volta de 3000 a 2000 a.C., durante o período Temprano, a estratégia de vida desses grupos começou a mudar mais significativamente devido ao crescente aumento de períodos de seca e à diminuição dos recursos naturais. Intensificaram-se os processos de sedentarização, cultivo e domesticação de camelídeos, dando origem aos rebanhos de lhamas e alpacas. Já se exercia a atividade que caracterizaria posteriormente a cultura atacamenha propriamente dita, a saber, os deslocamentos por regiões mais distantes para o abastecimento de produtos ausentes, em troca dos excedentes da economia agropastoril e artesanal.

A ocupação desse território sob a forma de assentamentos agropastoris de alta densidade demográfica, distribuídos sempre em pequenos oásis em torno de fontes de água e rios, aconteceu durante o Período Intermédio Temprano, ou seja, por volta do início da era cristã. A análise do contexto das tumbas do cemitério Toconao Oriente, pertencentes a esse período, permite verificar uma hierarquização que, embora pouco marcada, indicava que já se haviam definido chefias domésticas. Essa classe em emergência usufruía de elementos de *status* como cachimbos e de símbolos de poder como machados. A difusão de objetos forâneos nas tumbas comuns sugere que esses líderes de unidades domésticas estavam manejando as inter-relações com outros grupos e dentro do próprio oásis.

Durante esse período ocorreu a estruturação de um padrão político, social e cultural de integração de toda a região, o qual acompanhou os atacamenhos em todo o transcurso do seu desenvolvimento durante o período pré-colombiano. Tal padrão concretizou-se na inserção de San Pedro em um eficiente sistema de complementaridade econômica com regiões distantes, por meio do qual se obtinha ou trocava todo tipo de bens, tais como peixe seco, pigmentos, vegetais de valor alimentício, madeiras, fibras, equipamentos e substâncias psicotrópicas, além de matérias-primas para a confecção de adornos. Alguns desses bens, como a cerâmica forânea e os produtos perecíveis, tornavam-se por essa via acessíveis a todos os membros da sociedade. Os bens relacionados às práticas psicotrópicas, como os cachimbos e, mais tarde, as *tabletas*, circulavam no entanto apenas em certas esferas, reforçando o processo de hierarquização.

Ainda durante o Período Intermédio Temprano, o acesso ampliado aos recursos econômicos permitiu um crescimento populacional expressivo, com *ayllus* ocupados por aldeias construídas com materiais leves como bambus e blocos de argila. O intenso povoamento do oásis reflete-se principalmente nos cemitérios de alta densidade, sem-

pre próximos a essas aldeias rurais, não fortificadas. A complexidade e variedade dos rituais funerários acompanham o que se supõe serem as variações de *status* dos mortos e também, ao longo do tempo, as mudanças decorrentes das transições culturais pelas quais passaram os atacamenhos.

A partir desse período a agricultura tornou-se mais diversificada e estável, passando a incluir milho, abóbora, cabaças, *quínoa* (uma espécie de cereal) e provavelmente batatas, além de plantas naturais dos oásis como *algarrobos* e *chañares*. Também se pode observar um incremento dos trabalhos artesanais, como fundição de metais e tecelagem, além da produção de uma cerâmica sofisticada, que se tornou um traço cultural unificador e compartilhado por todos os grupos atacamenhos.

Estima-se que o auge da cultura atacamenha tenha ocorrido durante o Período Intermédio Médio, entre 400 e 1000 d.C. Esse é o período mais bem estudado da pré-história atacamenha, mais especificamente a fase Coyo, quando o centro altiplânico Tiwanaku exerceu forte influência ideológica sobre o deserto (700-1000 d.C.). Uma notável complexificação cultural pode ser observada no artesanato em osso, madeira e metal e na confecção de tecidos e trançados, que se tornaram muito mais elaborados. Um tipo de cerâmica conhecida como *negro pulido*, especialmente aquela com rostos antro-pomorfos, tornou-se muito popular. Os artefatos associados ao uso de alucinógenos, entre os quais as *tabletas* e tubos para inalação, começaram a aparecer com mais frequência nos contextos funerários. A decadência da cultura tiwanaku, marco para o início do Período Intermédio Tardio, parece ter sido sucedida por um período de reorganização social, com a substituição do poder antes centralizado por poderes locais na forma de senhorios. A construção de fortificações, ou *pukaras*, em toda a região dos Andes centro-sul indica que esse foi um momento de turbulência, com intensos conflitos interétnicos.

Quase à época do contato com os espanhóis, durante o Período Tardio, os incas começaram a penetrar nos oásis atacamenhos, o que, entretanto, não chegou a se consolidar já que o próprio império incaico foi subjugado pela hegemonia européia. A narrativa etno-histórica refere que os oásis atacamenhos foram submetidos por força do contato a partir de 1536. Narrativas da época sobre a chegada dos europeus mencionam números da ordem de quatro mil índios no oásis de San Pedro de Atacama, os quais, como em toda a América, foram vitimados pelo choque biológico e cultural e vencidos por poucos espanhóis.

Para saber mais sobre a cultura atacamenha e a Federação Tiahuanaku:

Bennett, Wendell C. The Atacameño. In: Julian, H.; Steward, C. (Ed.). *Handbook of South American indian*. v.2. Washington DC: Smithsonian Institution, 1946. p.599-619.

Llagostera, A. Nodos de complementaridad reticular. In: Albó, X (Org.). *La integración surandina cinco siglos después*. Estudios y Debates Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Antofagasta: Universidad Católica del Norte, 1996. p.1-16. 1996

Schiappacasse, V.; Castro, V.; Niemeyer, H. Los desarrollos regionales en el norte grande (1000 a 1400 d.C.). In: Hidalgo, J.; Schiappacasse, V.; Niemeyer, H.; Aldunate, C.; Solimano, I. (Ed.). *Culturas de Chile: prehistoria desde sus orígenes hasta los albores de la conquista*. Santiago: Ed. Andrés Bello, 1986. p.181-220.

Kolata, A. *The tiwanaku: portrait of an andean civilization*. Cambridge: Blackwell Publishers, 1993.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agnolin, Adone
2002 Antropofagia ritual e a identidade cultural entre os Tupinambá. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.45, n.1, p.131-185.
- Berenguer, Jose; Deza, Angel; Román, Álvaro; Llagostera, Agustín
1986 La secuencia de Myriam Tarragó para San Pedro de Atacama: Un test por termoluminiscencia. *Revista Chilena de Antropologia*, Santiago de Chile, v.5, p.17-54.
- Celestino, Olinda
1997 Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. *Gazeta de Antropologia*, Granada, v.13, p.1-19.
- Chagnon, Napoleon
1992 *Yanomamo*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Descola, Philippe
1993 Les affinités sélectives: alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro. *L'Homme*, Paris, n.126/127/128, p.171-190.
- Duviols, Pierre
1997 Del discurso escrito colonial al discurso prehispánico: hacia el sistema sociocosmológico Inca de oposición y complementariedad. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Lima, v.26, n.3, p.279-305.
- Fernandes, Florestan
1970 *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Pioneira.
- Girard, René
1998 *A violência e o sagrado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Harner, Michael
1973 *The Jivaro: people of the sacred waterfalls*. London: Robert Hale.
- Hocquenghem, Anne Marie
1987 *Iconografia Mochica*. Lima: Universidad Católica del Peru.
- Ihering, H. Von
1907 As cabeças mumificadas pelos índios Mundurucus. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v.7, p.179-201.
- Isla, Alejandro
1997 Transformación de las identidades bajo el terror en América Latina. *Diálogo Ibero-americano*, v.9, p.19-22.
- Lessa, Andréa
2005 *Paleoepidemiologia dos traumas agudos em grupos atacamenhos: a violência sob uma perspectiva diacrônica*. Tese (Doutorado) – Escola Nacional de Saúde Pública/Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro.
- Lessa, Andréa
1999 *Estudo de lesões traumáticas agudas como indicadores de tensão social na população do Cemitério Solcor-3, San Pedro de Atacama, Chile*. Dissertação (Mestrado) – Escola Nacional de Saúde Pública/Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro.
- Lessa, Andrea; Souza, Sheila Mendonça de
2004 Violence in the Atacama desert during the Tiwanaku period: social tension? *International Journal of Osteoarchaeology*, York (UK), v.14, n.5, p.374-388.
- Mauss, Marcel
1974 *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Edusp.
- Murphy, Robert
1957 Intergroup hostility and social cohesion. *American Anthropologist*, Irvine, v.59, n.6, p.1018-35.
- Núñez, Lautaro
1992 *Cultura y conflicto en los Oásis de San Pedro de Atacama*. Santiago: Ed. Universitária.
- Núñez, Lautaro; Dillehay, Tom
1995 *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes Meridionales: patrones de tráfico e interacción económica*. Antofagasta: Ed. Universidad Católica del Norte.

- Oakland, Amy
1992
Textiles and ethnicity: tiwanaku in San Pedro de Atacama, North Chile. *Latin American Antiquity*, Washington, v.3, n.4, p.316-340.
- Spix, Johann Baptist von;
Martius, Carl Friedrich
Philipp von
1981
Viagem pelo Brasil – 1817-1820.
Belo Horizonte: Itatiaia.
- Staden, Hans
1974
Duas viagens ao Brasil.
Belo Horizonte: Itatiaia. 1.ed., 1557
- Taylor, Anne Christine
1993
Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jivaro. *Man*, v.28, n.4, p.653-678.
- Topic, John; Topic,
Tereza
1997
La guerra Mochica.
Revista Arqueológica SIAN, Trujillo, v.4, p.10-22.
- Verano, John
2000
Paleontological analysis of sacrificial victims at the Pyramid of the Moon, Moche River Valley, Northern Peru. *Chungará*, Arica, v.32, p.61-70.

Recebido para publicação em setembro de 2006.

Aprovado para publicação em março de 2007.