

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

GABRIEL ZISSI PERES ASNIS

**DA GUERRA À PAZ? DICOTOMIAS QUE ESCONDEM MÚLTIPLOS
CAMINHOS: ANÁLISE HISTÓRICA SOBRE OS “CAYAPÓ” ALDEADOS EM
MARIA I E SÃO JOSÉ DE MOSSÂMEDES**

UBERLÂNDIA

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
GABRIEL ZISSI PERES ASNIS

**DA GUERRA À PAZ? DICOTOMIAS QUE ESCONDEM MÚLTIPLOS
CAMINHOS: ANÁLISE HISTÓRICA SOBRE OS “CAYAPÓ” ALDEADOS EM
MARIA I E SÃO JOSÉ DE MOSSÂMEDES**

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia.

Orientador: Prof. Dr. Marcel Mano

UBERLÂNDIA

2019

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

A836 2019	<p>Asnis, Gabriel Zissi Peres, 1993- Da guerra à paz? Dicotomias que escondem múltiplos caminhos [recurso eletrônico] : análise histórica sobre os "Cayapó" aldeados em Maria I e São José de Mossâmedes / Gabriel Zissi Peres Asnis. - 2019.</p> <p>Orientador: Marcel Mano. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Ciências Sociais. Modo de acesso: Internet. Disponível em: http://dx.doi.org/10.14393/ufu.di.2019.2031 Inclui bibliografia. Inclui ilustrações.</p> <p>1. Sociologia. I. Mano, Marcel , 1965-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Ciências Sociais. III. Título.</p>	CDU: 316
--------------	---	----------

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:
Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074

GABRIEL ZISSI PERES ASNIS

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcel Mano (Orientador) – Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira Filho (membro externo) – Universidade Federal do
Rio de Janeiro (UFRJ)

Prof^a. Dr^a. Mara Regina do Nascimento (membro interno) – Universidade Federal de
Uberlândia (UFU)

Sic Parvis Magna

Todos os homens sonham, mas não da mesma maneira. Os que sonham de noite, nos recessos poeirentos de suas mentes, acordam, de manhã, para verem que tudo, afinal, não passava de vaidade. Mas os que sonham acordados, esses são homens perigosos, pois realizam seus sonhos de olhos abertos, tornando-os possíveis.

(T.E. Lawrence. Os sete pilares da sabedoria, 1926).

AGRADECIMENTOS

Costuma-se dizer que todo começo tem um fim, mas entre esses opostos, uma multiplicidade de coisas acontece. Encerro seis anos de UFU com essa dissertação. Neste longo caminho, me encontrei como pesquisador, mas principalmente como indivíduo. Obtive conhecimentos que me acompanharão por toda vida, amadureci de uma forma que me orgulho. Conheci pessoas incríveis, que as vezes me fazem refletir se realmente estamos fadados ao acaso, ou se há um destino que nos guia. A vida tem sido bondosa comigo, não posso negar, mas nada seria possível do jeito que é se não fossem aqueles que me ajudaram a chegar aonde estou e que me incentivarão sempre a continuar, afinal, toda grandeza se inicia nos pequenos começos.

Falando em começos, nada mais justo do que iniciar os agradecimentos pelos responsáveis por me trazer ao mundo. Ao meu pai Laerte e à minha mãe Valéria, dedico essa dissertação. Em 2019 completam oitos anos que saí de casa para me tornar uma das coisas que sempre sonhei, um acadêmico, um pesquisador, um cientista. Obrigado por tornarem esse sonho realidade. Obrigado por me apoiarem, por me darem forças, por me ensinarem a percorrer o caminho do bem. Nas dificuldades pelas quais passamos, aprendi a valorizar as coisas mais simples, aprendi que o respeito deve ser o guia das relações humanas e que o caráter e a humildade são essenciais para lidarmos mais gentilmente uns com os outros. No mais, para não me alongar, pois as palavras são muitas, mas o espaço é curto, um enorme obrigado por tudo. Como diria o imperador do filme Mulan, “a flor que desabrocha na adversidade é a mais rara e bela de todas”. Sem vocês, nada disso seria possível.

Agradeço também ao meu irmão, Yuri. Guardem esse nome. Obrigado por sempre ser meu amigo. Durante nossa jornada, sempre estivemos próximos. Nas viagens, em virtude do trabalho dos nossos pais, brincávamos no carro imaginando como seria nosso futuro, além de nos chutarmos, claro. Sempre fomos parceiros, tínhamos a mesma turma de amigos, aprontamos juntos, jogamos muito bola no mesmo time e em times separados. Quantas vezes não te levei de cavalinho do campinho de areia até em casa porque sua “perna estava doendo”. Quantas vezes não brincamos de lutinha até se tornar uma luta séria. Quantas bolinhas não deixamos cair no vizinho, após uma excelente partida de bets, e pulamos o muro sem que nos vissem. Quantas histórias não teremos para contar para nossos filhos e sobrinhos. Me orgulho de você, me orgulho de tudo que você tem conquistado e torço mais do que ninguém para que você alcance o infinito e além.

Agradeço a toda minha família, Peres e Asnis. Agradeço principalmente às matriarcas, minhas avós, Neli e Blima, que tanto se orgulham de mim. Um muito obrigado aos meus avós, José e Jayme, que de algum lugar, estão acompanhando tudo isso.

Dedico este especial agradecimento à minha companheira, namorada, amiga e amor, Hannah. Você com certeza é a pessoa mais importante que apareceu para mim nesses anos de UFU. Você é uma das razões principais do porque eu considero que a vida tem sido bondosa comigo. Você me incentiva, você me encanta. Você me traz tranquilidade e forças. Sua dedicação com seus objetivos me inspira. Sua determinação me faz olhar para o futuro sem medo. Seu amor por mim me emociona. Sou agradecido por ter pisado no Groove, em uma noite de Rock, ter olhado para trás e visto você. Aquele dia mudou a minha vida e não há palavras que descrevam o quanto sou grato por tudo que você representa. Obrigado! Somos um time, o melhor dos melhores. You are the boss, boss!

Agradeço a todos os meus amigos pela lealdade, pelo carinho e pelas diversões proporcionadas. Principalmente o time Javaporco Arqueologia (Renan, Cleso e Portuga), o arqueólogo Robson Rodrigues e a família que construí em Uberlândia, especialmente os grandes Samu, Samuel do briganight, Rafa e Arthur. Em menção honrosa agradeço dois grandes amigos que estiveram ao meu lado desde quando iniciei o curso de História. Jão e Ranier. É indescritível o sentimento de amizade que tenho por vocês. Desde o começo construímos uma relação de reciprocidade e companheirismo. Vocês me ajudaram de um tanto que só eu sei, em todos os aspectos, desde acadêmicos até pessoais. Tenho certeza que se os líderes mundiais ouvissem nossas conversas no conhecido “escritório”, o mundo seria um lugar melhor. O dia que eu for embora de Uberlândia, tenham certeza, que o mais difícil, será o momento em que eu tiver que dizer, “até logo, brows”.

Agradeço à banca, que aceitou ler meu trabalho e que com toda a certeza vai contribuir muito com seus conhecimentos para a próxima etapa da minha vida como pesquisador.

Agradeço à CAPES por ter me concedido a bolsa de estudos. Graças a ela pude me dedicar exclusivamente ao mestrado e construir esta pesquisa.

Por fim, agradeço ao responsável por tudo que se encontra abaixo, meu orientador, Marcel Mano. Obrigado por todos esses anos. Obrigado pelas orientações. Obrigado por me mostrar os caminhos. Obrigado por me ajudar e a ser quem sou. Obrigado por ter me dado as bases para meu futuro como pesquisador (que por virem de você, são as melhores). Me despeço de suas orientações tendo a certeza que será difícil encontrar alguém à sua altura. Obrigado.

RESUMO

A dissertação tem como objetivo analisar parte de uma documentação histórica e etnográfica sobre as antigas capitanias de São Paulo e Goiás, com vistas ao estudo dos processos históricos de contato entre as populações indígenas e as frentes coloniais nos séculos XVIII e XIX. Com base no diálogo entre Antropologia e História, o principal desafio é compreender como as estruturas simbólicas ordenam a história, bem como a história ordena as estruturas simbólicas. A partir de um contexto concreto: a história dos contatos de grupos dos Jê Meridionais, documentalmente conhecidos como “Cayapó”, com seus diferentes outros, a intenção é contribuir para a reavaliação de uma história desses grupos. Marcada por momentos de guerra e “pacificação”, o que se quer mostrar é como essa história não foi linear ou de etapas sucessivas, mas descontínua, mutante e cambiante, resultado do confronto entre estruturas simbólicas e interesses pragmáticos. Durante muito tempo, as histórias desses grupos dos Jê os neutralizou enquanto participantes ativos de sua própria história. As fontes documentais e parte da historiografia consideravam apenas a visão do não-índio e, portanto, não se detinham no estudo das estruturas culturais e dos interesses dos grupos indígenas na avaliação de sua ação histórica. Por isso, a história dos contatos foi marcada pelos discursos, em sua grande maioria, preconceituosos e subjetivos. Diante disso, o objetivo maior foi analisar a documentação que menciona as populações indígenas que habitavam a região estudada na intenção de revelar a alteridade presente na documentação. Desenvolvida com base no paradigma indiciário, o material básico de pesquisa consistiu tanto uma documentação histórica dos séculos XVIII e XIX referentes à região mencionada; como uma bibliografia etnográfica e histórica sobre os Kayapó, que permitiram o exercício de uma projeção etnográfica.

Palavras-chave: Antropologia; História; História indígena; Jê Meridionais; Kayapó; Aldeamentos em Goiás; Rizoma.

ABSTRACT

The dissertation aims to analyze part of a historical and ethnographic documentation about the former captaincies of São Paulo and Goiás, with a view to the study of historical processes of contact between indigenous populations and colonial fronts in the 18th and 19th centuries. Based on the dialogue between Anthropology and History, the main challenge is to understand how the symbolic structures order the history, as well as the history orders the symbolic structures. From a concrete context: the history of the contacts of groups of the Meridional Jê, documentally known as "Kayapó", with its different others, the intention is to contribute to the re-evaluation of a history of these groups. Marked by moments of war and "pacification", what we want to show is how this story was not linear or successive but discontinuous, mutant and changing, resulting from the confrontation between symbolic structures and pragmatic interests. For a long time, the histories of these Jê groups have neutralized them as active participants in their own history. The documentary sources and part of the historiography considered only the vision of the non-indigenous and therefore did not stop in the study of the cultural structures and the interests of the indigenous groups in the evaluation of their historical action. For this reason, the history of the contacts was marked by the discourses, for the most part, prejudiced and subjective. In view of this, the main objective was to analyze the documentation that mentions the indigenous populations that inhabited the studied region in order to reveal the alterity present in the documentation. Developed on the basis of the index paradigm, the basic research material consisted of both historical documentation of the XVIII and XIX centuries referring to the mentioned region; as an ethnographic and historical bibliography on the Kayapó, that allowed the exercise of an ethnographic projection.

Key-words: Anthropology; History; Indigenous history; Meridional Jê; Kayapó; Villages in Goiás; Rhizome.

LISTA DE MAPAS

Mapa etno-histórico, 24

Mapa dos “sertões”, 29

Mapa do vice-reino do Brasil – 1763, 64

Mapa da Bacia Hidrográfica do rio Paraná, 93

Mapa da localização dos aldeamentos de Maria I e São José de Mossâmedes, 101

Mapa do “Planno de Aldeya de São Joseph de Mossâmedes, 103

Mapa da distribuição da corrida de toras, 119

Mapa da localização aproximada das coordenadas descritas por Nimuendajú, 131

Mapa da rota migratória dos Panará, 134

LISTA DE IMAGENS

- Armas utilizadas pelos Kayapó meridionais, 25
- Arco e flecha utilizado pelos Kayapó meridionais, 26
- Mulher Tapuia – 1641, 33
- Mulher Tupinambá – 1641, 33
- Homem Tupinambá – 1643, 33
- Homem Tapuia – 1643, 34
- Planta do projeto do aldeamento de Maria I, 85
- Plano em que se acha construído o aldeamento de Maria I, 86
- Largo da Matriz de São José de Mossâmedes, 102
- Planta de São José de Mossâmedes, 102
- Aldeamento de São José de Mossâmedes – perspectiva geral, 104

LISTA DE TABELAS E QUADROS

Organograma sobre a administração dos aldeamentos na capitania de Goiás, 73 e 74

Relação dos índios da nação “Cayapó” que se achavam aldeados, 87

Tabela dos tempos históricos, 140

Nova tabela dos tempos históricos, 141

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1: O ENCONTRO COM A ALTERIDADE	23
1.1 OS PRIMEIROS CONTATOS	23
1.2 “SERTÃO”	27
1.3 TUPI X TAPUIA	31
1.4 GUERRA JUSTA	36
CAPÍTULO 2: O CONFRONTO ENTRE ALTERIDADES	41
2.1 O CHOQUE ENTRE DOIS UNIVERSOS DISTINTOS	41
2.1.1 UNIVERSO DOS JÊ MERIDIONAIS	44
2.1.2 DADOS EMPÍRICOS E PROBLEMAS ETNOLÓGICOS	49
2.2 A GUERRA	52
2.2.1 ANTÔNIO PIRES DE CAMPOS: O NOME DA GUERRA	58
2.2.2 PÓS ANTÔNIO PIRES DE CAMPOS E OS “FINAIS DA GUERRA”	63
CAPÍTULO 3: A ALTERIDADE ENCONTRA A PAZ? AGENCIAMENTOS INDÍGENAS NO ALDEAMENTO DE MARIA I	70
3.1 POLÍTICAS DE ALDEAMENTO A PARTIR DO DIRETÓRIO POMBALINO	70
3.2 O ALDEAMENTO DE MARIA I	77
3.2.1 AS FUGAS NO COMEÇO DO SÉCULO XIX E O FIM DE MARIA I	89
CAPÍTULO 4: O FIM DAS FRONTEIRAS? AGENCIAMENTOS INDÍGENAS NO ALDEAMENTO DE SÃO JOSÉ DE MOSSÂMEDES	96
4.1 O PERÍODO QUE ANTECEDE A CHEGADA DOS “CAYAPÓ”	96
4.2 O HABITAR EM SÃO JOSÉ DE MOSSÂMEDES	106
4.2.1 – DAMIANA DA CUNHA: A “CAYAPÓ” NO “ENTRE-LUGAR” E O FIM DE SÃO JOSÉ DE MOSSÂMEDES	121
PREÂMBULO DAS CONSIDERAÇÕES FINAIS: O FIM DE UMA NAÇÃO?	131
CONSIDERAÇÕES FINAIS	138
REFRÊNCIAS DOCUMENTAIS E BIBLIOGRÁFICAS	142

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa se desenvolve no diálogo entre a Antropologia e a História na intenção de contribuir para a construção de uma história indígena da região das antigas capitanias de São Paulo e Goiás nos séculos XVIII e XIX. O objetivo principal é analisar como se deu os primeiros contatos entre grupos indígenas dos Jê Meridionais (“Cayapó”)¹ e as frentes coloniais no século XVIII, a partir de um princípio proposto por Sahlins (1990; 2008), qual seja: a de que os contatos são marcados pela prática da estrutura, campos simbólicos de significação que organizam as experiências, e por uma estrutura da prática na qual, ao serem acionados em contextos pragmáticos, os campos simbólicos se modificam ao longo dos encontros entre as alteridades. No caso desses grupos dos Jê meridionais, esses fatos podem ser pensados com base nas mudanças das estratégias de contatos que, à primeira vista, passou do período das guerras ao período dos aldeamentos em São José de Mossâmedes (1775) e Maria I (1781) na capitania de Goiás. Fundada na síntese cambiante e mutuamente reflexiva entre signos culturais e interesses práticos, a intenção é mostrar que a história desses grupos conheceu múltiplos destinos.

Infelizmente, durante muito tempo, História e Antropologia estiveram separadas em suas pesquisas. Enquanto a História se preocupava apenas em narrar os fatos a partir de uma perspectiva oficial dos vencedores, a Antropologia deixou de lado o que a história tinha a oferecer, considerando as populações indígenas como povos sem história. Neste contexto, do ponto de vista da Etnologia a neutralização da temporalidade também foi considerada como invariante sócio-cosmológico das populações indígenas das terras baixas sul-americanas (CARNEIRO DA CUNHA & VIVEIROS DE CASTRO, 1985). Tratadas na espacialidade, a história só lhes seria imputada desde fora, pelas vias da aculturação e/ou assimilação. Por isso, em ambos os casos, povos indígenas não tinham história nem consciência histórica de si.

É certo que essa Antropologia de finais do século XIX procurava uma só História, pautando-se pela ideia de que certas culturas teriam permanecido na estaca zero da evolução, seriam fósseis vivos a testemunhar o passado da nossa própria sociedade. E, dessa forma, o modelo do Ocidente, caracterizado por uma evolução cumulativa e pela tecnologia – índice para definir o progresso obrigatório –, virava marca de uma humanidade unificada, mas cindida por desigualdades. (SCHWARCZ, 2005, p. 121)

¹ Ao longo do trabalho este termo aparecerá com a letra C entre aspas: “Cayapó”; como também com a letra K sem aspas: Kayapó. O primeiro é o seu modo de aparecimento na documentação histórica, e o segundo é a normatização da ABA (Associação Brasileira de Antropologia), sendo o modo de aparecimento na Etnografia.

No entanto, nas últimas décadas o encontro renovado entre Antropologia e História tem feito com que diferentes pesquisadores, historiadores e antropólogos reavaliem os povos indígenas como protagonistas históricos.

Desde a Escola dos Annales de Marc Bloch e Lucien Febvre e dos diálogos com a antropologia estrutural de Lévi-Strauss, a História reencontra a alteridade e a Antropologia reencontra a temporalidade. A História incorpora os métodos das Ciências Sociais e a Antropologia reconhece a importância da história para as populações silvícolas pois, como descrito por Franz Boas: “Para entender a história é preciso conhecer, não apenas como as coisas são, mas como elas vieram a ser assim” (BOAS, 2005, p. 45). Para isso, compreende-se que o estudo do protagonismo histórico indígena só pode ser entendido dentro dos marcos estruturais, culturais e pragmáticos nos quais se deram suas ações. Assim sendo – e este é o foco desta pesquisa – a documentação histórica passa a ser lida pelo viés antropológico da alteridade.

Para a construção desta outra história indígena devemos recolocar estes povos como sujeitos históricos e não mais como sujeitos passivos em face de uma história construída pelo outro, no caso, o “conquistador”. Tradicionalmente, os trabalhos que se ocuparam da participação dos indígenas na história da região em foco apontaram duas imagens: a dos cruéis e bárbaros e a dos coitados e indefesos, ambas, “alegorias da colonização”. E embora já exista uma pequena bibliografia que reverta estas imagens (ALVES, 2017; JUNQUEIRA, 2017; MANO, 2011, 2012, 2015, 2018; MORI, 2015; RODRIGUES, 2013),² ainda são muito grandes as lacunas sobre a história desses povos neste amplo território que foi as capitânicas de São Paulo e Goiás.

Diante do diálogo proposto, o material de pesquisa está sendo a documentação histórica dos séculos XVIII e XIX (que inclui documentos oficiais, cartas, relatos de viajantes entre outros), que mencionam sobejamente os “Cayapó”, uma exonímia genérica aplicada a uma variedade de povos relacionados aos Jê Meridionais, grupos da família linguística Jê do Tronco Macro-Jê, e que pretendemos mapear. Para isso, a releitura antropológica dos documentos será colocada em uma análise minuciosa, tal como proposta por Carlo Ginzburg (1898; 2006) em

² Com vistas a ampliar os estudos a respeito dos Jê meridionais e da história indígena da região do norte de São Paulo, Triângulo Mineiro, sul de Goiás e leste do Mato Grosso do Sul, foi criado em 2016 o GEPAEHI (Grupo de Estudos e Pesquisas em Arqueologia, Etnologia e História Indígena), da Universidade Federal de Uberlândia, certificado pelo CNPq e com objetivos de estabelecer um diálogo interdisciplinar na construção de referenciais epistemológicos e abordagens metodológicas para o estudo das Histórias e Culturas dos Povos Indígenas no Brasil e, em especial, dos Jê meridionais.

seu paradigma indiciário, na qual o objeto de estudo – a alteridade – deve ser reconstruído a base de sinais, marcas, indícios às vezes ocultos nos documentos. “Já lembramos, a propósito da remota origem provavelmente venatória do paradigma indiciário, a fábula ou conto oriental dos três irmãos que, interpretando uma série de indícios, conseguem descrever o aspecto de um animal que nunca viram” (GINZBURG, 1989, p. 168).

Os principais documentos históricos analisados foram a “Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro” e os “Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo”, que contêm cartas, regimentos, memórias, bandos entre outros. Ambos foram escolhidos após uma pesquisa detalhada de seus conteúdos, afinal, eles contêm vastas informações sobre o “sertão do gentio Cayapó”, do período em que a região fazia parte da Capitania de São Paulo (até o ano de 1748) e a partir do momento em que se cria a Capitania de Goiás (a partir de 1748). Além desses, também foram analisados os “Relatos sertanistas” de Afonso Taunay, em que se encontram notícias a respeito dos “Cayapó”, sendo as principais fornecidas por Antônio Pires de Campos e o Alferes Peixoto da Silva Braga e os relatos de viagem de Auguste Saint-Hilaire e John Emanuel Pohl, que descrevem com detalhes os aldeamentos de Maria I e São José de Mossâmedes. Os principais critérios foram o de observar, nos mínimos detalhes, em que momento essa documentação mencionava os “Cayapó”, retirando das passagens descritas, informações necessárias que nos pudessem angariar interpretações baseadas em dados concretos para o desenvolvimento desta pesquisa.

Ao reler este vasto material, com olhares críticos e interpretando os indícios, pretendemos, tomando como base, principalmente, o antropólogo Marshall Sahlins, discorrer – através da já mencionada alteridade presente nos documentos – como os eventos históricos são ordenados pela cultura, assim como a recíproca também é verdadeira.

[...] as diferentes ordens culturais têm seus modelos próprios de ação, consciência e determinação histórica – suas próprias práticas históricas. Outras épocas, outros costumes, e de acordo com a alteridade dos costumes, a antropologia distintiva, necessária à compreensão da trajetória humana. (SAHLINS, 1990, p. 62)

Dessa forma pretende-se (fazendo uma rápida comparação com o estudo deste antropólogo com as sociedades indígenas das ilhas do Havá [SAHLINS, 1990; 2008]), de maneira descritiva, perceber o protagonismo histórico desses grupos indígenas durante as relações de contatos e de choque cultural. Procurar-se-á entender as relações culturais e as estratégias do contato como um misto de signo e interesse, já que a história é organizada por estruturas de significação e por estruturas da prática. “O grande desafio para uma antropologia

histórica é não apenas saber como os eventos são ordenados pela cultura, mas como, nesse processo, a cultura é reordenada. Como a reprodução de uma estrutura se torna a sua transformação?” (SAHLINS, 2008, p. 28). Essas relações e estratégias, ao modificarem as estruturas através da prática contingencial de interesses subjetivos e objetivos, acabam fornecendo uma multiplicidade de caminhos históricos (redes não estruturadas de relações, seja através da guerra e/ou da aliança). Essas redes desenham histórias que parecem formar rizomas, tal como proposto por Deleuze & Guatarri (2011), ou mandalas, como proposto por Marcel Mano (2018), abandonando a ideia de uma história linear, que levaria da guerra à paz (a partir da década de 1770 quando se iniciam as políticas de aldeamento em Goiás), como será discutido ao longo do trabalho

A leitura e análise documental a partir das mencionadas técnicas deverão contribuir para a construção de novas interpretações a respeito da história dos contatos entre frentes coloniais e povos indígenas, vistos até então sob a ótica e a lógica do não-índio, e não em seus próprios termos.

A história é uma construção e não seria temeroso afirmar que, então, oferecer diferentes interpretações é o papel do historiador e do cientista social. Sua função é desconstruir velhos dilemas, mostrando que eram interpretações edificadas no contexto social mais amplo no qual o intérprete estava situado e por isso, às vezes, envoltas de interesses de determinados grupos. Uma nova história, e entre ela a que se tem preocupado em construir uma nova história indígena, tem se defrontado, primeiro, com esforços de superar a invisibilidade, o dogmatismo, os enganos e as distorções das velhas interpretações.

Seja pela visão da barbárie ou do romantismo, os índios nunca foram vistos em seus próprios termos, quando muito, o simétrico oposto daquele que os interpretava. Mas a denúncia dessas construções alegóricas da alteridade, que por si só justificaria esta pesquisa, não está completa se não houver um esforço para reinterpretar a história local a partir dos grupos indígenas, esforço que também justifica a realização desta dissertação.

Diante disso, vem crescendo o número de trabalhos que abordam o indígena como sujeito histórico. Os movimentos sociais, que possibilitaram o resgate de uma identidade cultural para os grupos considerados como minorias, foram de grande importância para esta reavaliação da história. Negros, LGBTs, mulheres, ciganos, povos indígenas entre outros, foram conquistando, por meio de lutas e do diálogo com o meio acadêmico e político, espaços maiores nas relações dentro da sociedade. Por mais que as barreiras ainda existam, há um

comprometimento maior em abraçar estas discussões e colocá-las em debate. E a relação entre Antropologia e História se mostrou de extrema importância para que essas lutas se tornassem maiores.

A busca das “minorias” pela identidade histórico-cultural possibilitou a História ser reavaliada, e o estudo daqueles que por tanto tempo foram negligenciados como agentes ativos, tomasse fôlego e ganhasse espaço nas pesquisas em face aos “estudos das elites, dos grandes feitos, das grandes civilizações etc”. De acordo com Sahlins,

Historiadores ocidentais discutem há muito tempo duas ideias do que seria a historiografia correta, ideias essas que se opõem frontalmente. Em vez da história das elites, narrada com especial atenção à alta política, propõem-se um estudo cujo objeto seria a vida das comunidades. “Durante os últimos 1.400 anos, parece que os únicos gauleses foram reis, ministros e generais”, reclamava Voltaire, jurando que escreveria em substituição uma “história dos homens” (no entanto, essa seria, dizia ele, “uma coletânea de crimes, imbecilidades e tragédias”). A “nova história” mais recente de inspiração populista é também, por vezes, cliente das ciências sociais e se volta para questões como a das estruturas inconscientes, mentalidades coletivas e tendências econômicas gerais. (1990, p. 60)

Toda esta reformulação da historiografia, a de escrever a história das comunidades, das simples pessoas, dos trabalhadores, dos negros, das mulheres e, neste caso, dos indígenas, tem como objetivo – e este seria, também, uma justificativa desta pesquisa – devolver, às populações do presente, suas identidades, que durante tanto tempo procuram recuperar. Que essas lutas sociais ganhem das pesquisas um apoio incondicional. Que os trabalhos acadêmicos demonstrem que, historicamente, estes sujeitos foram ativos e possuíam consciência de seus atos, o que possibilitou que redes de relações entre diferentes fossem sendo formadas. Afinal, é uma história comum e símbolos compartilhados (CASTELLS, 2008) que permitem os processos de construção de uma identidade histórica, por meio da qual um povo se reconhece como tal. E aquele que tem sua história ignorada, tem sua identidade sendo levada para o mesmo caminho. E o povo que perdeu sua história pelas mãos do outro, deve lutar e reconquistá-la, sendo este o ponto chave desta dissertação.

Para isso, este trabalho está sendo desenvolvida dentro de uma abordagem qualitativa, seguindo os procedimentos de uma pesquisa teórico-bibliográfica e documental. A pesquisa teórico-bibliográfica se configura como exercício fundamental para qualquer tipo de pesquisa básica, permitindo articulações de conceitos e sistematização da produção de uma determinada área de conhecimento e por isso será aqui utilizada. Além disso, esse tipo de pesquisa, via de regra, gera novas questões num processo de incorporação e superação daquilo que já se encontra produzido (NETO, 1994). Assim sendo, é fato corrente que os materiais, fundamentalmente

bibliográficos, são instrumentos indispensáveis para a construção do saber, pois permitem um intercâmbio entre ideias produzidas anteriormente, possibilitando reflexões e facilitando articulações de conceitos da produção teórica desenvolvida. Lakatos e Marconi descrevem a pesquisa bibliográfica como sendo

um levantamento de toda a bibliografia já publicada em forma de livros, revistas, publicações avulsas e imprensa escrita. Sua finalidade é colocar o pesquisador em contato direto com tudo aquilo que foi escrito sobre determinado assunto [...]. A bibliografia pertinente “oferece meios para definir, resolver, não somente problemas conhecidos, como também explorar novas áreas, onde os problemas ainda não se cristalizaram suficientemente. (1992, p. 43-44)

Esta dissertação também está sendo desenvolvida a partir de uma pesquisa documental na qual a Antropologia se aproxima do material de estudo da História. Tal como deve ser entendido, a construção de uma etnohistória (CAMARCK, 1972) ou história indígena (CARNEIRO DA CUNHA, 1992) toma emprestado materiais e técnicas que vêm tanto da Antropologia como da História, combinando linhas de investigação não excludentes entre si. Uma delas, a que está sendo empregada neste trabalho, consiste no tratamento dos documentos escritos e fontes documentais primárias, com o intuito de garimpar informações sobre os acontecimentos e eventos que se sucederam na história do contato e pinçar sinais e indícios que revelem a alteridade invisível nos discursos oficiais. Um pesquisador que se ateu a esta união das áreas mencionadas e deu novos olhares para a história indígena foi John Monteiro, com o qual estaremos em diálogo. “Surgiu, de fato, uma nova vertente de estudos que buscava unir as preocupações teóricas referentes à relação história/antropologia com as demandas cada vez mais militantes de um emergente movimento indígena, [...]” (MONTEIRO, 2001, p. 5).

Como o material básico de pesquisa consiste em uma variada documentação histórica publicada e inédita – crônicas de viajantes, documentos da administração oficial leiga e eclesiástica, cartas etc. – e, portanto, como se trata de material de estudo da História tratado pela perspectiva da alteridade, será utilizado na leitura desse material, como já apontado, o paradigma indiciário.

O tapete é o paradigma que chamamos a cada vez, conforme os contextos divinatório, venatório e semiótico. Trata-se, como é claro, de adjetivos não-sinônimos, que no entanto remetem a um modelo epistemológico comum, articulado em disciplinas diferentes, muitas vezes articuladas entre si pelo empréstimo de métodos e termos-chave [...]. (GINZBURG, 1989, p. 170)

A partir dele espera-se encontrar na leitura desse vasto material, pistas, sinais, indícios que permitam passar do desconhecido ao conhecido, problematizando, discutindo e procurando

interpretar os documentos de uma maneira que os povos indígenas possam ser reconhecidos como sujeitos de suas histórias e não mais como inferiores, selvagens, primitivos e outros adjetivos associados a um flagrante etnocentrismo. Afinal, foram essas imagens que chegaram até nós, leitores de uma documentação que retratava um sujeito através da visão do outro, no caso, o não-índio. Jamais entraremos em contato com estas populações do passado e justamente estes documentos são nossas únicas fontes, assim como expõe Lévi-Strauss,

ao contrário, mesmo que ele se torne historiador ou arqueólogo, jamais entrará em contato direto com uma civilização desaparecida, mas somente através de documentos escritos ou de monumentos figurados que esta sociedade – ou outros – tiverem deixado a seu respeito. (1993, p. 331)

O foco deste trabalho, que tem como preocupação a reinterpretação de uma história com relação às populações indígenas, possui, como sujeito, os Jê Meridionais, e mais especificadamente, os grupos “Cayapó”. Desde o início do contato podemos observar as alegorias da colonização sendo impostas a esses grupos. Pelo fato de pertencerem ao tronco linguístico Macro-Jê e falarem a língua Jê, foram considerados Tapuias, em oposição aos Tupi, ora associados a uma distinção linguística, ora a uma distinção inimigo/hostil amigo/manso que obviamente dependia do contexto, dos agentes sociais envolvidos e da política indigenista. Assim, a relação Tupi e Tapuia se deu através da diferença de tratamento, na qual Tupi, para o não-índio, era um povo amigo, calmo e manso (principalmente por terem sido escravizados já no começo do processo de colonização) e os Tapuias como sendo selvagens, bravos, praticantes da antropofagia entre outros, por terem resistido à conquista estrangeira, criando assim, aparatos para a dominação, baseados ainda no imaginário sobre o “sertão”, onde esses “Cayapó” habitavam e a guerra justa, inserida na cosmovisão portuguesa.

A partir daí as discussões se destringem em quatro capítulos mais as considerações finais. O primeiro, intitulado “O encontro com a alteridade”, faz um levantamento histórico documental sobre o primeiro contato entre as frentes coloniais que adentravam o interior do Brasil, já no século XVII, com Bartolomeu Bueno da Silva, o Anhanguera, e os Jê Meridionais, que em 1723 foram chamados de “Cayapó” pelo sertanista Antônio Pires de Campos (além de ser o responsável pela criação do termo “Cayapó”, foi protagonista na guerra que se estendeu por mais de trinta anos entre esses grupos e os colonizadores), que estava em viagem às minas de Cuiabá. Entendendo o contexto do contato inicial que criaram as alegorias da colonização (representações dos “sertões”, dos índios dos “sertões” – Tupi x Tapuia, o contexto evangelizador das guerras justas, a catequese e a civilização), partimos em direção ao segundo

capítulo.

Neste capítulo fizemos uma análise do choque entre dois universos distintos. Como no capítulo anterior foi apresentado os motivos que originaram as alegorias da colonização para os não-índios, nesse realizamos uma análise etnográfica a respeito dos estudos voltados aos Jê Meridionais para, logo em seguida, ser feita uma crítica a esses modelos através dos dados empíricos, como por exemplo, a afirmativa de que os Jê seriam grupos fechados na espacialidade, algo que a documentação histórica prova que não o eram totalmente. Ora eram mais abertos, ora mais fechados, dependendo das circunstâncias. É aqui que apresentamos a teoria do rizoma (DELEUZE & GUATARRI, 2011), que amplia a forma de se enxergar a história e os agenciamentos dessas populações indígenas. Por fim, chegamos ao período da guerra entre as frentes coloniais e os “Cayapó”, evidenciando os múltiplos caminhos desta, encerrando com uma breve discussão a respeito de Antônio Pires de Campos, principal nome no combate contra esses grupos Jê.

No terceiro capítulo abordamos as novas formas de combater os indígenas, no caso, a construção de aldeamentos (a partir das transformações na política indigenista implantada a partir do Diretório pombalino) e as negociações, por parte dos próprios índios, sobre seus termos na aceitação de serem aldeados. Dessa maneira, discutimos as políticas para a construção do aldeamento de Maria I (1781), primeiro aldeamento exclusivo para estes “Cayapós”, que durante anos travaram um combate fervoroso com as frentes coloniais. Entende-se, desta forma, que houve uma ressignificação da guerra para ambos os lados. O objetivo é realizar uma descrição a respeito de Maria I procurando desconstruir uma história linear a qual sugere que após a guerra, houve paz, para a construção de uma história rizomática (DELEUZE & GUATARRI, 2011), buscando nos mínimos detalhes da documentação histórica, uma interpretação antropológica a respeito da visão dos indígenas sobre o aldeamento, mostrando sua enorme complexidade.

Posteriormente, com o fim de Maria I (1813), esses grupos são levados para o aldeamento de São José de Mossâmedes (1813), tema do quarto capítulo. É neste aldeamento que temos a presença da “Cayapó” Damiana da Cunha, que será considerada protetora dos índios e missionária para a colônia, ou seja, uma personagem que está no “entre lugar”, assim como tratado por Homi Bahbba (1998). Em ambos os aldeamentos evidenciamos as políticas indígenas frente as políticas indigenistas, descrevendo que as fugas, ataques, assassinatos, furtos entre outros, continuaram mesmo com o processo de “pacificação”, revelando os agenciamentos dos indígenas frente à nova configuração histórica em que construía. O

fechamento do capítulo se dará com a morte de Damiana e o fim do aldeamento de São José de Mossâmedes.

No preâmbulo das considerações finais tratamos o tema dos destinos históricos. O objetivo principal foi evidenciar que os grupos “Cayapó” não foram extintos, como durante muito tempo se pensou. A principal prova desse argumento é a existência, nos dias de hoje, dos Panará, grupo que habita a região de Peixoto de Azevedo, no estado do Mato Grosso. Mas para além da ideia de que “Cayapó” e Panará são o mesmo grupo, é feita uma crítica apontando que não existe uma continuidade exata, houve mudanças e transformações, logo, os indígenas pós-coloniais não eram absolutamente semelhantes aos indígenas coloniais e muito menos aos pré-coloniais. Dessa forma, levando-se em conta que os processos históricos não seguem uma linearidade, entramos novamente na perspectiva do rizoma, pois se com rupturas e continuidades certas características dos “Cayapó” se encontram nos Panará, porque não considerar que as miscigenações, que estavam ocorrendo principalmente nos aldeamentos entre índios e não-índios, também não são uma forma de continuidade, além de somente ruptura? Logo, conclui-se que não há extinções de um povo por completo, determinados atributos permanecem, mesmo que difíceis de se “enxergar”.

CAPÍTULO 1: O ENCONTRO COM A ALTERIDADE

1.1 OS PRIMEIROS CONTATOS

Os primeiros contatos estabelecidos entre os povos indígenas que habitavam a região dos atuais norte de São Paulo, Triângulo Mineiro, sul de Goiás e leste do Mato Grosso do Sul e as frentes coloniais se deram seguramente a partir de 1722 quando o bandeirante Bartolomeu Bueno da Silva, o conhecido Anhanguera,³ saiu em busca das minas de ouro na região da Serra Dourada, no atual estado de Goiás, explorando o “caminho dos Goiasés”, que ligava a capitania de São Paulo ao arraial de Santa Ana,⁴ possibilitando a exploração das minas e a ocupação do interior da América portuguesa pelos não-índios.

A expedição saiu de São Paulo no dia 3 de julho de 1722. O principal objetivo da campanha era o de descobrir ouro e diamante, muito em virtude dos rumores de locais míticos abarrotados de pedras preciosas. Terras sagradas e repletas de riquezas já estavam no imaginário europeu muito antes da colonização, como é o caso da ilha mitológica de Hy-Brasil no século VI, ou, no período inicial da colonização das Américas, a lenda de uma cidade de ouro. Segundo Machado de Oliveira, historiador do século XIX, a bandeira do Anhanguera estava em busca de “deparar com o fabuloso Eldorado, que também se afigurou aos seus procedentes, motivando-lhes excursões que exclusivamente tinham esse intuito” (1973, p. 497). Outros importantes objetivos foram abrir uma estrada por terra até Goiás, visto que os únicos caminhos eram fluviais e de difícil empreitada, e o de expandir o território da capitania de São Paulo.

Após dias adentrando o “sertão” e com os mantimentos chegando ao fim, o alferes José Peixoto da Silva Braga, que estava presente nesta primeira bandeira relatou que quando a miséria, a falta de comida e a mortandade de gente começaram a se alastrar, a tropa do Anhanguera começou a procurar pelas aldeias indígenas, “fazendo várias novenas a Santo Antonio para que nos deparássemos com algum gentio, que conquistado, nos valêssemos dos mantimentos que lhe achássemos, para o remédio da fome, que padecíamos” (BRAGA, 1976, p. 125). Ao encontrarem a alteridade, foram recebidos com arcos e flechas.

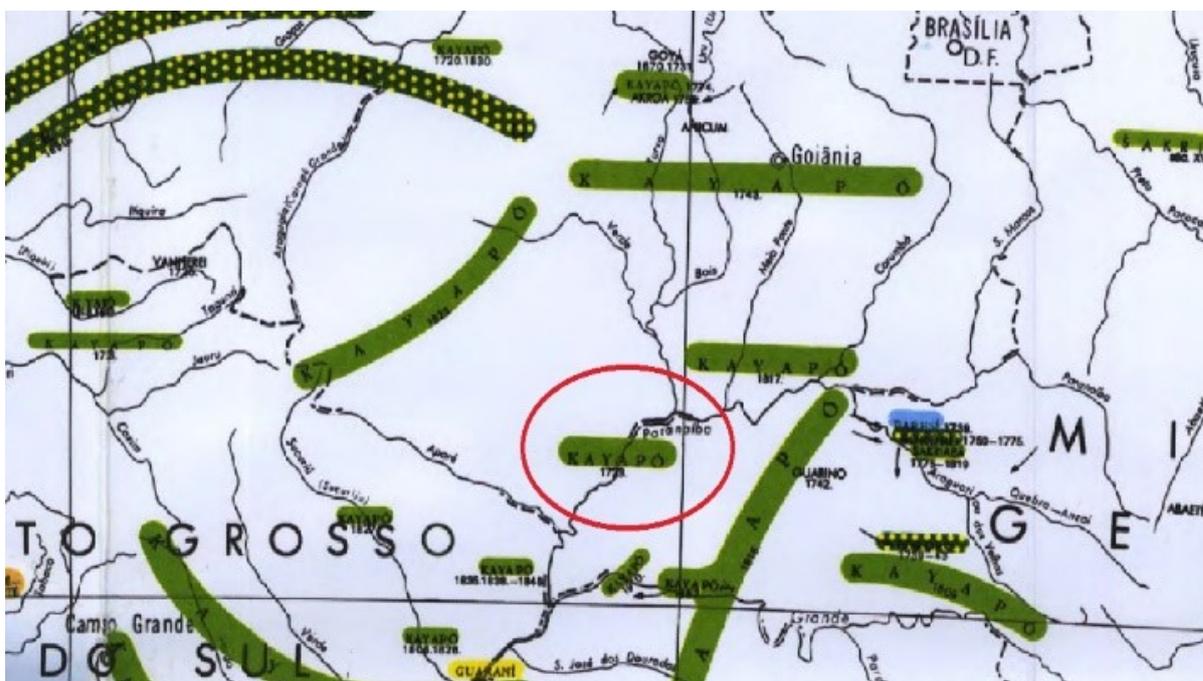
Segundo a notícia de José Peixoto nessa mesma ocasião do contato, o cabo Francisco

³ “Segundo referem os descendentes de Bartholomeu Bueno, o appellido de *Anhangoera* (diabo velho) fora-lhe dado pelos índios por seus estratagemas e manhas, sendo entre estes o de em sua presença fazer arder a aguardente com applicação da luz”. (OLIVEIRA, 1973 p. 496)

⁴ Futura Vila Boa, capital da capitania de Goiás.

Carvalho de Lordelo foi atacado por um gentio Krixá com uma flechada no peito e dois golpes de porrete na cabeça. Mais à frente um novo ataque ocorreu, desta vez matando um negro e um cavalo. O sentimento era de “medo do gentio, que era inumerável” (BRAGA, 1976, p. 133).

É nessa conjuntura histórica que vai surgir pela primeira vez o etnônimo “Cayapó”, através da breve notícia que dá o sertanista Antônio Pires de Campos em 1723 navegando pelo rio Paranaíba: “por ele acima habita o gentio chamado Caiapó. Este gentio é de aldeias, e povoa muita terra por ser muita gente, cada aldeia com seu cacique” (CAMPOS, 1976, p. 181). Com relação ao “povoa muita terra”, apontado por Pires de Campos, Machado de Oliveira (1973, p. 496) descreve que o território dominado pelos “Cayapó”, desde seu descobrimento, está encaixilhado pelas serras Dourada, Santa Marta e Sellada, estendendo-se até a margem setentrional do Paranaíba.



Mapa 1. Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju/IBGE (2002). A área assinalada mostra a localidade da primeira menção aos “Cayapós”, em 1723, por Antônio Pires de Campos, na atual divisa de Minas Gerais com Goiás.

Por mais que o primeiro registro histórico que menciona os “Cayapó” seja datado do início do século XVIII, John Monteiro (1994, p. 43) aponta que os primeiros contatos teriam ocorrido ainda no século XVI, quando o padre Gouveia descreveu, em 1585, um populoso grupo indígena de “maromini (guarulhos)” que havia sido reduzido e levado a um aldeamento junto dos “guaianá”, “carijó” e “ibirabaquiyara” (provavelmente um grupo Kayapó

Meridional).

Segundo o historiador (1994, p. 60), no começo do século XVII, em uma expedição pelo vale do Paranapanema comandada pelo mameluco Belchior Dias Carneiro, houve um ataque realizado pelos Kayapó Meridionais, trucidando diversos colonos. O mameluco, ao retornar para seu povoado, levava consigo centenas de índios capturados do que ele chamou “sertão dos Bilreiros”. O nome “Bilreiros”⁵ está associado ao uso da borduna, arma utilizada por diversas populações indígenas, entre eles, grupos falantes da língua Jê, do tronco linguístico Macro-Jê, bem como os Tupinambá, do tronco linguístico Tupi-Guarani⁶ “e por estes denominada ‘ibirapena’, utilizada durante o ritual antropofágico, no momento da morte do cativo” (MORI, 2015, p. 26).

Inseridos no contexto dos grupos Jê Meridionais, foi estabelecida uma continuação histórica (ATAÍDES, 1998; CHAIM, 1983; MONTEIRO, 1994) entre “Bilreiros”, mencionados principalmente no século XVII e os “Cayapó” que aparecem na documentação do XVIII em diante. Tal relação está justificada pelo uso da borduna, descrita por Antônio Pires de Campos naquele primeiro contato:

as armas de que usam são arcos muito grandes e flechas muito compridas e grossas, e também usam muito de garrotes, que são de páu de quatro ou cinco palmos com uma grande cabeça bem feita, e tirada, com os quais fazem um tiro em grande distância, e tão certo que nunca erram a cabeça; e é a arma de que mais se fiam, e se prezam muito dela (CAMPOS, 1976, p. 182)



Imagem 1. Clava, trompete de guerra, atadura de joelho para dança e cesto de transporte, Kayapó Meridionais, região da nascente do rio Araguaia. Pertencente a coleção de Emanuel Pohl (AUGUSTAT, 2012).

⁵ O nome “Bilreiro” vem de bilro, ferramenta utilizada para a fabricação de rendas, muito semelhante a borduna, motivo que levou essas populações a assim serem chamadas.

⁶ Sobre a história das línguas nativas brasileiras ver: (URBAN, 1992).



Imagem 2. Ventosa primitiva. Kayapó meridionais, região da nascente do rio Araguaia, Brasil. Em torno de 1820. Pertencente à coleção de Emanuel Pohl (AUGUSTAT, 2012).

Um outro relato que faz referência ao uso dessa arma, está na notícia que o capitão João Antônio Cabral Camello dá ao Reverendo Padre Diogo Soares na viagem que fez às minas do Cuiabá no ano de 1727 (J.IHGB, TOMO 4).⁷ Navegando pelo rio Tietê, a caminho do rio Grande, passa-se por três cachoeiras, na terceira, chamada *Itapuyrá*, próximo da barra em que entra o Tietê no Grande, menciona que “vem muitas vezes o gentio *Cayapó* (Caiapó) em suas jangadas. Este é o gentio que usa de porrete, ou bilro, e o mais traidor de todos” (p. 489).

O grande problema é que a borduna não era utilizada exclusivamente pelos “Cayapó” e foi usada como única evidência de sua ligação com os “Bilreiros” (GIRALDIN, 1994). Além do mais, estamos tratando de duas exonímias, ou seja, nomes dados pelos não-índios. São generalizações que se perpetuadas diminuem a complexidade da história desses povos. Um outro exemplo de John Monteiro que menciona os Kayapó no século XVII é de que

diversas expedições que partiram nos anos iniciais do século XVII para o sertão dos Bilreiros trouxeram cativos não kayapó, o que sugere a possibilidade de os cativos terem sido fornecidos pelos próprios Kayapós. Tais relações amistosas, no entanto, tiveram uma duração breve. Nota-se que, em 1608 e 1612, duas grandes expedições foram atacadas e derrotadas pelos Kayapó. A partir de então, estes se tornaram objetos da hostilidade portuguesa. Expostos ao cativo ou ao extermínio, apenas refugiando-se nos sertões remotos é que os Kayapó conseguiram evitar, por mais de um século, novos confrontos. (MONTEIRO, 1994, p. 64)

⁷ J.IHGB = Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

A crítica que se faz é a de transferirmos a exonímia Kayapó para tempos anteriores ao seu real surgimento. Generalizar⁸ o generalizado acaba prejudicando a construção de uma nova história para esses grupos. Investiguemos quem seriam os Ibirabaquiyara aldeados no século XVI em São Paulo, sem relacionarmos com uma possível ligação aos “Cayapó” do XVIII, e o mesmo para os bilreiros, pois como foi mencionado acima, o uso da borduna não se justifica por si só para pensarmos em uma continuidade histórica, além de que vários grupos a utilizavam, bem como vários grupos foram encaixotados no termo Kayapó. Ambos são guarda-chuvas, de conjunturas diferentes e contextos históricos diferentes.

Dessa forma, se estamos buscando construir uma história de redes não estruturadas e uma história que busque as visões, interesses, agenciamentos e multiplicidades, temos que deixar de lado a ideia anacrônica de que Kayapós e “Bilreiros” são um mesmo grupo com as mesmas características, como também os tratar nas suas próprias particularidades. “O rizoma é uma antigenealogia” (DELEUZE & GUATARRI, 2011, p. 28). Assim, daqui em diante trataremos da história desses povos a partir de 1723, quando realmente surge o termo “Cayapó”, além de utilizá-lo somente como modelo representativo histórico, substituindo por Jê Meridionais, termo concreto, visto que eram falantes desta língua⁹ o que possibilita, mesmo que de maneira sutil e iniciante, recolocá-los como agentes e protagonistas de suas próprias histórias. Mas para isso, temos que entender todo o contexto do contato que originou essa exonímia, principalmente através das alegorias da colonização, principiadas com o intuito de justificar a dominação. Em face disso, é necessário discorrer sobre alguns tópicos de ocorrência histórica para compreendermos o real significado do termo Kayapó,¹⁰ como a representação do “sertão”, a oposição Tupi Tapuia, a guerra justa, a catequese e a civilização.

1.2 “SERTÃO”

Os primeiros registros concretos da palavra “sertão” datam do século XIV, utilizada para se referir as terras em Portugal, porém distantes de Lisboa, sendo grafada “sertão” ou

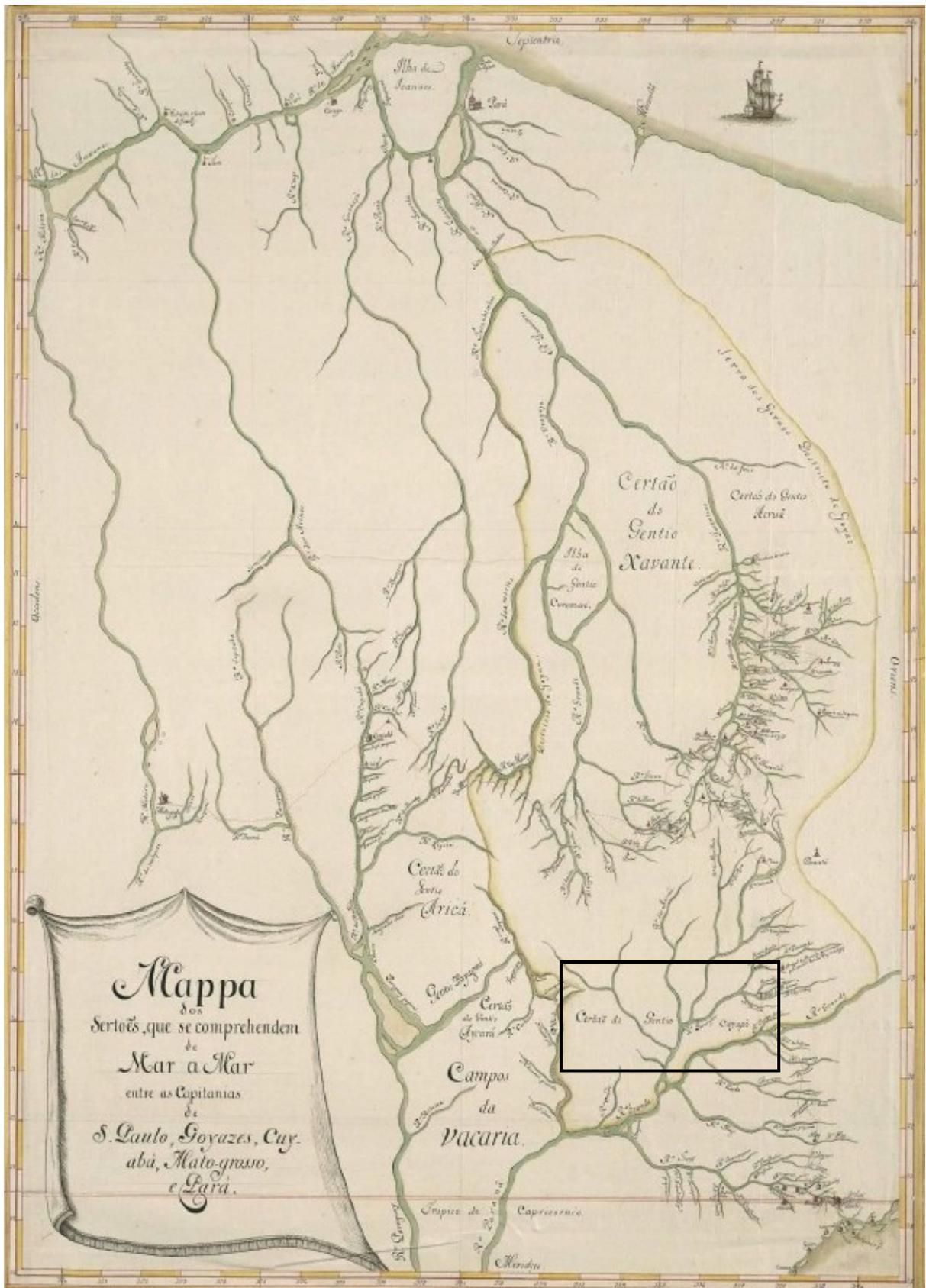
⁸ “Estava o nome ‘Cayapó’ tão vulgarizado n’outro tempo nas províncias de S. Paulo, Goyaz e Minas, que se dava indistinctamente ao índio que ali apparecesse qualquer que fosse a sua raça” (OLIVEIRA, 1973, p. 492).

⁹ O que nos permite afirmar que eram falantes da língua Jê está atrelado aos dados linguísticos recolhidos por Pohl (1951, p. 399-400), Saint-Hilaire (1975, p. 67-68) e Alexandre de Souza Barbosa (1918); do formato de suas aldeias (circulares); da região que estavam localizados (domínio histórico predominantemente Jê); e dos subgrupos mencionados abaixo na citação de roda-pé, principalmente os Panará, que será discutido neste trabalho.

¹⁰ Estudos linguísticos e etnográficos (NIMUENDAJU, 1982; TURNER, 1992; URBAN, 1992) apontam que os dialetos ou subgrupos Kubrenkakkren, Kubenkrañoti, Mekrñoti, Kokraimoro, Gorotiré, Xikrin, Txukahamãe, Kren-Akarorê, Panará e Mebengokre, estão filiados à esta designação genérica Kayapó.

“certão” (AMADO, 1995). Já no século XV, com a expansão marítima do Império português, passa a designar as terras conquistadas além-mar, sendo utilizado na nomenclatura de “espaços vastos, interiores, situados dentro das possessões recém-conquistadas ou contíguos a elas, sobre os quais pouco ou nada sabiam” (AMADO, 1995, p. 147), logo, o “sertão” não faz referência a um dado de realidade empírica, não está associado a uma região geográfica, mas sim, ao imaginário, a uma representação construída. A origem da palavra parece estar associada a “desertão” (ALVES, 2017) (empregado nas regiões da África Equatorial para descrever terras pouco povoadas, hostis e apartadas da costa), ou provinda do latim “sertanum (trançado, entrelaçado, embrulhado), desertum (desertor, aquele que sai da fileira e da ordem) e desertanum (lugar desconhecido para onde foi o desertor)” (AMADO, 1995, p. 147).

No mapa abaixo (mapa 2) estão mostrados os “sertões dos gentios” e em evidência o “Sertão do Gentio Cayapó”. Observamos que por se tratar de um mapa dos limites da capitania de Goiás, os grupos que estão retratados como sendo habitantes desse território são, mais ao norte, o gentio Curumaré, Xavante e Acroá e mais ao sul, o gentio “Cayapó”. Estes “sertões” representam as fronteiras étnicas de trocas, imposições e resistências culturais (AMANTINO, 2008). Estão associados às delimitações territoriais imagéticas que ocasionaram conflitos e tensões demográficas relacionados aos interesses pragmáticos da ocupação do norte de São Paulo, Triângulo Mineiro, Goiás e leste do Mato Grosso do Sul.



Mapa 2. “Mappa dos sertões que se comprehendem de mar a mar entre as capitãias de S. Paulo, Goyazes, Cuyabá, Mato-Grosso e Pará” (Biblioteca nacional, 2018). Em evidência, o “sertão do gentio Cayapó”.

Seguindo o raciocínio, por representar terras ao além das que eram conhecidas pelos portugueses, o termo “sertão” foi carregado de sentidos negativos produzidos pelo imaginário social, pelas políticas de ocupação, fronteira etc. Representava o inexplorado, o selvagem, onde havia barbárie, local sem cultura, “delimitava dois universos distintos, um ordenado pela lei e pelo governo, o outro livre de tais constrangimentos – *sem fé, nem lei, nem rei*, enfim” (MONTEIRO, 2001, p. 19). Eram espaços vazios,¹¹ isolados e perigosos. Seus habitantes eram hostis, hereges, infiéis e praticavam a antropofagia. É com essa visão alegórica, que no período colonial, foram representadas as terras mais ao interior do Brasil, distantes do litoral, ou seja, distantes da “civilização” (o que levou, também, a causar a distinção entre Tupis e Tapuias, como veremos mais a frente), onde índios “selvagens” e “ferozes” habitavam. Era o espaço do “outro” (entendido como inversão do “eu”, desfigurado e fragmentado), da alteridade, logo, seu sentido era político, social e cultural, e não exclusivamente geográfico. Segundo o antropólogo João Pacheco:

As estruturas e práticas estatais não podem ser compreendidas unicamente a partir de espaços sociais e políticos europeizados, em que vigoram categorias sociais e econômicas previamente estabelecidas pela tradição ou reguladas por contrato. Tudo o que se passa fora destes espaços sociais é definido como “sertão” ou “fronteira”, *locus* de recursos que podem vir a ser apropriados pelos cidadãos da metrópole que para ali se desloquem de forma permanente ou eventual. Os moradores dessas regiões, caracterizados como “outros”, isto é, exteriores à sociedade, passam à condição de despojos de guerra ou refugiados, vistos em consequência como desprovidos de direitos e investidos em obrigações não claramente estabelecidas. (OLIVEIRA, 2016, p. 18)

Essa é a imagem vista do “sertão” pelo olhar do colonizador. Mas e pelo olhar do “outro”? Dos que ali habitavam, ou ali se refugiavam? Para eles, o significado da palavra pode ter sido apropriado de um modo diametralmente oposto. Povos indígenas; negros fugidos; miseráveis; perseguidos pela justiça real, não o viam como um retrato de selvageria ou barbárie, provavelmente nem um lugar perigoso, visto que o perigo estava no seu oposto, estava na costa brasileira, estava em Portugal. O “sertão”, ao contrário, “representava a liberdade e a esperança; liberdade de uma sociedade que os oprimia, esperança de outra vida, melhor, mais feliz” (AMADO, 1995, p. 149-150). Assim, para as populações indígenas, o “sertão” representava um universo onde suas práticas podiam ser exercidas dentro de seus campos de significação, daí as contínuas fugas desses grupos cada vez mais ao interior. Um exemplo da inversão dos sentidos

¹¹ “Vazio” aqui utilizado como sendo a ausência de povoamento colonial, onde a coroa portuguesa ainda não havia chegado. Saint-Hilaire (1937, p. 378) define o “sertão” como sendo “áreas despovoadas do interior do Brasil. Quando digo ‘despovoada’, refiro-me evidentemente aos habitantes civilizados, pois de gentios e animais bravios está povoada até em excesso”.

é o da Terra sem Males da mitologia Tupi-Guarani, onde o “paraíso” estava para lá das fronteiras, ou seja, o avesso do que representava o “sertão” português. “Inferno ou paraíso, tudo dependeria do lugar de quem falava (AMADO, 1995, p. 150).

Entende-se que o “sertão” em seu significado é relativo e contraditório, depende do observador e do local em que observa, podendo ter “significados tão amplos, diversos e aparentemente antagônicos” (AMADO, 1995, p.149), visto que, simultaneamente a espaço de liberdade/possibilidades, também representa tormento/destruição (KOK, 2004). Entende-se também que o “sertão não é um lugar, mas uma condição atribuída a variados e diferenciados lugares. Trata-se de um símbolo – em certos contextos históricos – a determinadas condições locais [...]” (MORAES, 2003, p. 2). Enquanto para Portugal o Brasil era um grande “sertão”, para os bandeirantes paulistas do século XVII e XVIII Goiás, Mato Grosso e Minas Gerais o eram (AMADO, 1995). Dessa forma, o “sertão do gentio Cayapó” foi palco de interesses e desinteresses, alianças, batalhas, assassinatos, contatos, encontros e (des)encontros. Cenário de uma das mais violentas guerras entre índios e não-índios em terras sul-americanas, com múltiplos agenciamentos não somente de dois lados opostos separados, inseridos em um dualismo distinto, mas intercalados entre eles, permitindo diferentes formas de relação das quais trataremos no decorrer do texto.

1.3 TUPI X TAPUIA

O nome Kayapó deriva da língua Tupi, isso se deve ao fato de que os intérpretes responsáveis pelo contato foram de origem Tupi ou Guarani escravizados pelos paulistas, como também ter sido o *nheengatu* a língua geral falada nas estradas pelos bandeirantes desde o século XVI, tendo como significado, literalmente, “como macaco” (TURNER, 1992), ou seja, “selvagem”, “não-humano” etc. Dessa forma, “o termo Kayapó é uma designação genérica que não corresponde a uma etnotaxonomia social” (MANO, 2015, p. 60), estando diretamente relacionado com a dicotomia entre Tupi e Tapuia.

A antinomia entre “sertão” e “litoral”¹² foi um dos fatores da oposição entre Tupis e Tapuias.¹³ O termo Tapuia não está associado a nenhum grupo indígena, na verdade, assim

¹² Seus significados são complementares. Sem a noção de “litoral” = “manso”, não haveria a noção de “sertão” = “hostil”, e vice-versa.

¹³ Esta analogia de Tupi = litoral, Tapuia = sertão, foi utilizada como justificativa do avanço colonial para o interior do Brasil, visto que o litoral representava a vida “civilizada” e o “sertão” a vida selvagem. Estudos históricos, etnológicos e arqueológicos (BROCHADO, 1980; LARAIA, 1986) já mostraram que grupos Tupi habitavam

como a maioria das sentenças históricas para se referir aos silvícolas, trata-se de uma exonímia. John Monteiro (2001), ao discutir a obra de Gabriel Soares de Souza, mostra que os escritores coloniais projetavam os grupos Tapuias como a antítese da sociedade tupinambá, descrevendo-os quase sempre em termos negativos, visto que seus informantes eram tupis aldeados. Dessa forma, os Tapuias eram vistos como inimigos dos Tupis, o que acabou sendo apropriado pelos europeus, principalmente pelo fato dos primeiros se negarem a aceitar o avanço da colonização, o batismo e a catequese, reagindo com guerras, fugas e assassinatos, habitarem os “sertões” e falarem uma língua travada. “De fato, a denominação ‘Tapuia’ aplicava-se frequentemente a grupos que – além de diferenciados socialmente do padrão tupi – eram pouco conhecidos dos europeus” (MONTEIRO, 1994, p. 19). Por serem representados como a antítese dos Tupi (manso), foram retratados como selvagens e incivilizados.

A visão negativa atribuída aos Tapuias remonta de meados do século XVI, pois desde o primeiro contato entre portugueses e indígenas os Tupis começaram a ser colonizados, assim como aponta John Monteiro:

De fato, com frequência os inimigos mais indicados para uma guerra justa foram os chamados Tapuia, e mesmo a lei de 1570 cita nominalmente os Aimoré – denominação que incluía diversos povos jê que resistiam arduamente aos avanços portugueses no litoral da Bahia. Desde cedo, no entanto, os colonos manifestaram clara preferência por cativos tupi e guarani, e isto por diversos motivos: a maior densidade demográfica, a facilidade de comunicação através de uma “língua geral” e a maior possibilidade de formar alianças; mediante estes contatos, novos cativos justificavam seu interesse. (1994, p. 52)

No século XVII esta dicotomia atravessa o campo dos relatos escritos e passa a ser evidenciada nas pinturas, principalmente nas obras de arte holandesa, com destaque para Albert Eckhout,¹⁴ que faz uma clara distinção entre Tupis e Tapuias, apresentando os Tupi como promissores à “civilização” e às atividades coloniais.

praticamente todo o território brasileiro (principalmente áreas tropicais e subtropicais), inclusive os “sertões”, bem como vários grupos denominados Tapuias habitaram o litoral.

¹⁴ Albert van der Eckhout, nascido em Groningen, na Holanda, em 1610, foi pintor e desenhista, iniciando seus estudos, muito provavelmente, com seu tio Gheert Roeleffs. Pouco se sabe sobre o início de sua carreira. Ficou conhecido na historiografia a partir do momento em que realizou seus trabalhos no Nordeste do Brasil junto à comitiva de Maurício de Nassau, permanecendo em terras brasileiras durante sete anos (1637 – 1644). Neste período produziu cerca de 400 desenhos e esboços e 26 telas a óleo. Suas obras estão inseridas no contexto europeu, pois, em meados do século XVII, se iniciam trabalhos de gosto descritivo e naturalista, influenciados pela Renascença, como forma de documentar, mais precisamente, objetos, plantas, animais e “pessoas do natural”. Este gosto descritivo está associado a uma tradição artística da Europa Setentrional que se distancia, no caso das representações indígenas, do ideal de beleza clássico, em que os índios deixam de ser escultóricos e elegantes.



Imagem 3. “Mulher Tapuia”, Albert Eckhout, 1641. Acervo: Museu Nacional da Dinamarca.



Imagem 4. “Mulher Tupinambá”, Albert Eckhout, 1641. Acervo: Museu Nacional da Dinamarca.

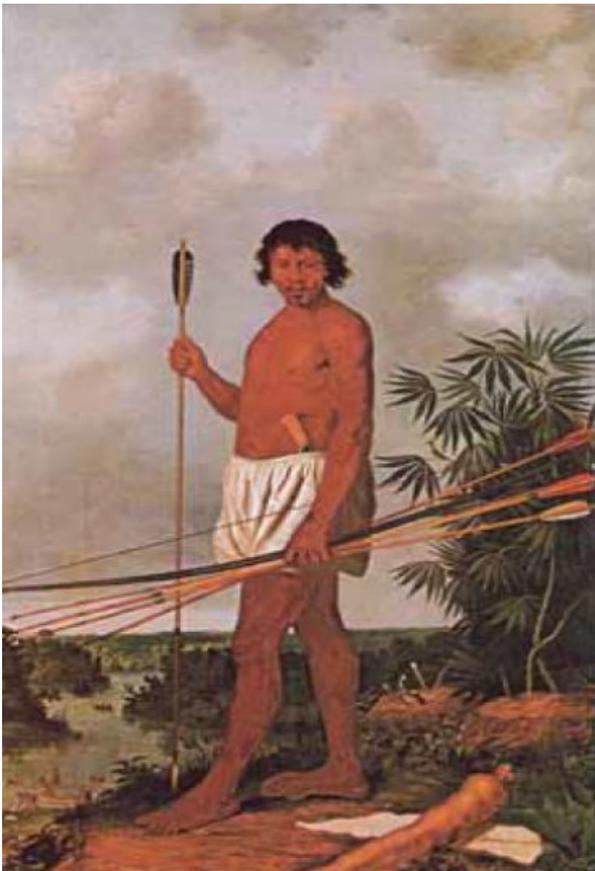


Imagem 5. “Homem Tupinambá”, Albert Eckhout, 1643. Acervo: Museu Nacional da Dinamarca.

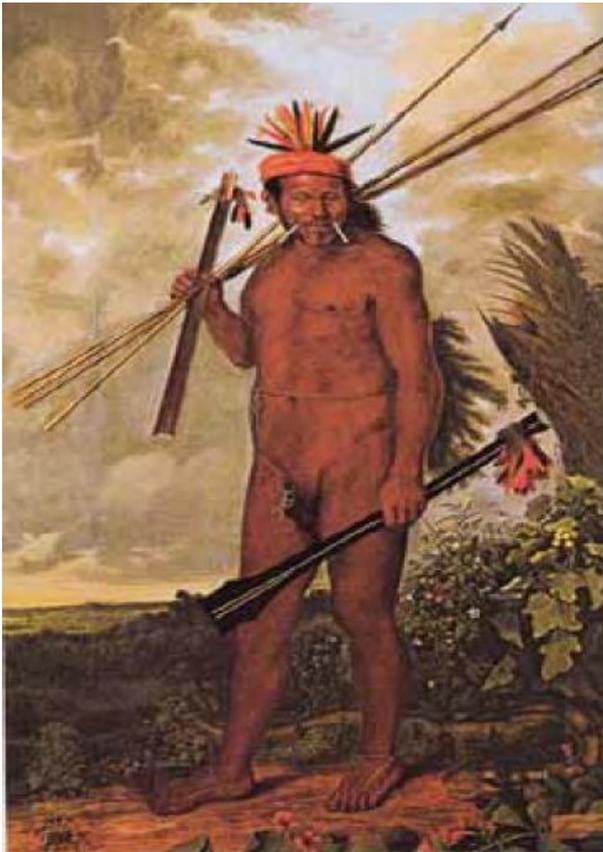


Imagem 6. “Homem Tapuia”, Albert Eckhout, 1643. Acervo: Museu Nacional da Dinamarca

Analisando brevemente as imagens temos, em um primeiro momento, a representação da mulher Tapuia caracterizada por um ambiente hostil e selvagem. “As plantas que acompanham a *Mulher Tapuia* são todas nativas: canafístula, maracujazeiro, taboa e anhinga” (CHICANGANA-BAYONA, 2008, p. 595). Ao fundo, é possível observar um grupo de indígenas, provavelmente a caminho da guerra. As partes íntimas estão cobertas apenas por um ramo de folhas e a mulher carrega um cesto contendo partes humanas, fazendo alusão a antropofagia. Essas características da imagem apresentam os Tapuias como sendo primitivos, bárbaros e incivilizados, por habitarem locais indomesticados e comerem carne humana.

Na segunda imagem, da “Mulher Tupinambá”, está retratada uma indígena, carregando um cesto com alguns objetos em seu interior, além de um recipiente cerâmico em suas mãos. Em seu colo há uma criança, demonstrando o caráter materno das mulheres tupinambás. Ao seu lado temos um pé de bananeira, planta não nativa, que foi introduzida pelos portugueses. Ao fundo é possível observar uma fazenda. Tanto o pé de bananeira quanto a fazenda, mostram a presença colonial e fazem referência a “boa” convivência já estabelecida, no século XVII, entre os tupinambás e os europeus. Além disso, suas partes íntimas estão cobertas com um pano, tendo como objetivo representar seu estado mais “civilizado” frente ao da mulher Tapuia.

Na imagem do “Homem Tupinambá” vemos em suas mãos um arco e algumas flechas e, em sua cintura, uma faca de metal (evidenciando a proximidade entre Tupinambás e europeus), demonstrando seu caráter guerreiro, porém não tão ameaçador quanto o do “Homem Tapuia”. Há a presença ainda de uma mandioca no canto direito, estando relacionada ao cultivo desta por esses grupos (o que nos leva a interpretar que foram retratados como agricultores sedentários e não caçadores) e, ao fundo, um rio com algumas pessoas na água. Novamente, assim como em “Mulher Tupinambá”, o homem utiliza de uma vestimenta para cobrir suas partes íntimas.

Por último temos a representação do “Homem Tapuia”, apresentando mais uma vez um ambiente hostil e selvagem, vide a cobra rastejando ao seu lado, plantas nativas, adereços em sua face que perfuram suas bochechas, além de um propulsor de dardos e uma borduna. Em suas partes íntimas apenas um amarrilho peniano, estando totalmente nu. Sua representação de homem guerreiro se mostra diferente da do homem Tupinambá, por aparentar ser mais feroz e amedrontador.

Essas imagens¹⁵ nos permitem ter uma ideia visual da representatividade europeia a respeito dos Tupis e Tapuias, estabelecendo dicotomias, bem como alegorias. Sabe-se hoje que os Tapuias de Eckhout eram pertencentes a um grupo genérico denominado Tarairiú¹⁶ (uma exônimo que em Tupi significa “comedor de traíra”), que habitavam a região Nordeste e falavam a língua Jê, assim como os “Cayapó” da Capitania de Goiás. Em ambos os casos, foram retratados como praticantes da antropofagia, como a representação da “Mulher Tapuia” em Eckhout e na passagem de Antônio Pires de Campos no primeiro contato com os “Cayapós”, em que o sertanista relata que “seu maior exercício é serem corsários de outros gentios de várias nações e prezarem-se muito entre eles a quem mais gentio há de matar, sem mais interesse que de comerem os seus mortos, por gostarem muito da carne humana” (CAMPOS, 1976, p. 181-182). Tais relatos são falsos, uma vez que grupos Jê não praticavam a antropofagia, sendo sua predação da alteridade dada de outra forma¹⁷. A antropofagia, pelo contrário, ocorria nos grupos Tupi, em um complexo ritual de predação física do “outro”.

Essa bipolaridade imposta pelo olhar estrangeiro definiu modelos representativos e classificatórios dos grupos indígenas como mansos e hostis, respectivamente propensos a

¹⁵ Os quatro quadros apresentados possuem por volta de 270cm x 161cm cada.

¹⁶ São pertencentes aos “Tarairiú, “Jandoins, kanindé, paiaku, jenipapo, jenipabuçu, javó, kamaçu, tukuriyu, arariu, xukuru (xacó)” (SANTOS, 2009, p. 239).

¹⁷ Ver (Junqueira, 2017).

civilização e incivilizados, falantes de uma língua geral e de uma língua travada (MANO, 2006). Em nenhum caso esses grupos foram vistos em seus próprios termos. Os Tapuia, “caracterizados como inimigos ao invés de aliados, representavam, em síntese, o traíçoeiro selvagem dos sertões que atrapalhava o avanço da civilização, ao invés do nobre guerreiro que fez pacto de paz e de sangue com o colonizador (MONTEIRO, 2001, p. 174). Assim, os modelos criados deram suporte para a investida de uma guerra justa contra esses grupos, contextualizada no avanço do cristianismo não só nas Américas, mas em várias partes do mundo colonial.

1.4 GUERRA JUSTA

Como nos mostra Ludmila Freitas (2014), os pressupostos que fizeram com que os conceitos de guerra justa fossem aceitos pela ortodoxia da Igreja, foram estabelecidos por Santo Agostinho (354-430). Defensor da paz e contrário à guerra motivada por vingança, lucro ou cobiça (por serem considerados pecados), esse teólogo defendia a guerra justa como parte do ideal de “salvação” pregado pelo cristianismo, e seu maior objetivo era o de “libertar o mundo de suas mazelas”. Segundo Quentin Skinner,

Santo Agostinho, antes de mais nada, afirmava no seu livro quarto que, “já que seria pior os malfeitores governarem os justos” do que os justos subjuguem os malfeitores, segue-se que uma guerra dos justos contra os que agem mal pode não ser, somente, “um mal necessário”: pode “denominar-se, com toda propriedade, um feliz acontecimento”. E no livro XIX, acrescenta que, embora o “sábio” sempre “deplora o fato de ser forçado a envolver-se em guerras justas”, haverá porém certas ocasiões nas quais “a injustiça do lado oposto” o forçará a reconhecer a “necessidade de travar uma guerra justa”. (2006, p. 264. *Apud* FREITAS, 2014, p. 110)

Pela mesma linha de Santo Agostinho segue São Jerônimo (343-420), teólogo, historiador e tradutor das Sagradas Escrituras,¹⁸ defensor da guerra justa como o caminho para a destruição do mau: “O que fere os maus naquilo em que são maus e tem instrumento de morte para matar os piores é ministro de Deus” (HANSEN, 1998, p. 367. *Apud* FREITAS, 2014, p. 111).

Cem anos depois, Santo Isidoro de Sevilha (560-636) “afirmava que, para ser justa, a guerra deveria ser declarada por autoridades competentes (papa ou rei), pois somente assim haveria garantias das virtudes cristãs daquele que a propõe” (FREITAS, 2014, p. 111).

¹⁸ Foi responsável por traduzir as escrituras do grego e hebraico para o latim, sendo considerado o texto oficial da Igreja romana, após o Concílio de Trento (1545-1563).

Inserido neste contexto no qual a Igreja seria a representação de Deus na terra, logo, da “bondade e da verdade absoluta”, adotou-se como essencial a ideia de se estender a todo o mundo a “salvação” pela religião cristã, tornando os fiéis, súditos dessa monarquia universal. Dessa forma, o elemento definidor da ética-moral da guerra justa foi a distinção entre fiéis e infiéis (FREITAS, 2014), conseqüentemente, civilizados e bárbaros, tupis e tapuias, “nós” e os “outros”. Todos colocados em uma dualidade entre o bem e o mal a partir da visão etnocêntrica da Igreja. “A Igreja e o cristianismo eram, nesse sentido, a matriz que informava os modos de ser e agir dos homens, sua moral e costumes, ainda que não exclusivamente” (FREITAS, 2014, p. 123)

É importante mencionar que este etnocentrismo, tal como o da igreja neste momento, não foi criado ou instituído pelo cristianismo, ele é fruto de uma construção histórica e psicológica que colocou contrários de forma negativa e aparece em todas as sociedades e em todos os períodos da história. Para Lévi-Strauss,

A atitude mais antiga, e que se baseia indiscutivelmente em fundamentos psicológicos sólidos (já que tende a reaparecer em cada um de nós quando nos situamos numa situação inesperada), consiste em repudiar pura e simplesmente as formas culturais: morais, religiosas, sociais, estéticas, que são mais afastadas daquelas com as quais nos identificamos. [...] Assim, a Antiguidade confundia tudo o que não participava da cultura grega (depois greco-romana) sob a mesma denominação de bárbaro; a civilização ocidental utilizou em seguida o termo selvagem com o mesmo sentido. (1993, p. 333)

Foi com base nessas atitudes psicológicas, práticas culturais, interesses políticos e econômicos etc. que fizeram com que, no século XIII, desse início a expansão cristã aos territórios ainda não submissos à cristandade, unindo interesses políticos e religiosos. Surgem então duas vias da conversão,¹⁹ uma pacífica, que faria uso de argumentos para a evangelização, defendida por Roger Bacon (1214-1294) e uma violenta, que aceitava o castigo dos infiéis e dava aos príncipes o direito de dilatarem o reino de Deus pelas armas, sendo Duns Scott (1265-1308) um dos propositores. A primeira grande investida será a guerra santa contra o Islã, pois os oponentes eram considerados essencialmente diferentes, permitindo seu total extermínio, destituição de seu governo e confisco dos territórios (FREITAS, 2014). As cruzadas se encaixavam nas três condições impostas por São Tomás de Aquino (1225-1274) para que uma

¹⁹ Ambas foram utilizadas como estratégias dos não-índios na luta contra os Jê Meridionais, sendo a conversão com armas aplicada aproximadamente entre 1742 e 1780 e a tentativa de uma conversão “pacífica” durante as políticas de aldeamento. Mas como veremos, não foram duas categorias distintas e em diferentes tempos históricos. Durante os aldeamentos, encontramos na documentação, diversas passagens onde os confrontos continuaram, como veremos no próximo capítulo.

guerra fosse justa, sendo a primeira a presença de um chefe, no caso os reis cristãos; a segunda estaria relacionada às causas, ou seja, o atacado tinha que merecer sê-lo por alguma culpa e, no caso, pelo fato de serem devotos de uma religião diferente e possuírem outras crenças; e a terceira e última que seria a concepção de que estariam promovendo o bem ou evitando o mal.

Os portugueses tiveram grande interesse em participar das cruzadas, fomentando o enraizamento de uma mentalidade guerreira e o sentimento de pertença a uma pátria, isso porque sua cruzada se deu em seu próprio território, dominado pelos mouros, numa guerra de reconquista, construindo uma ideologia na qual as noções de missão, cruzada e vocação de um povo eleito, se conectam com o modo do qual as políticas indigenistas na América portuguesa foram consolidadas. Assim, é importante compreender como essas redes são formadas e como a história está interligada com eventos dos mais variados e em diferentes partes do mundo, revelando que um episódio dos séculos VIII ao XV,²⁰ na península ibérica, associado a uma guerra pelo domínio da região de Jerusalém, tiveram influência direta na guerra contra os Jê Meridionais ao longo do século XVIII e XIX.²¹

Foi dessa forma que a guerra justa entrou na cosmovisão jurídica portuguesa e, agora, “os inimigos (‘infiéis’) não eram mais os ‘mouros’, mas os ‘índios bravos’, as populações autóctones que resistiam à autoridade portuguesa e ao batismo” (OLIVEIRA, 2016, p. 324). A guerra então seria instituída como forma de pacificação indígena, sendo os jesuítas responsáveis pelo contato dos índios com o grêmio da Igreja.

Como foi mencionado acima, o contexto evangelizador da guerra justa não se deu somente no campo religioso. Ela foi apropriada pelos interesses políticos de dominação da alteridade com fins, muitas vezes, econômicos. No dia 20 de março de 1570, Dom Sebastião promulgou uma lei que dava liberdade ao “Gentio da terra” e, também, em quais casos lhe podia fazer guerra. A lei diz: “que se não podessem captivar por maneira alguma, salvo aquelles que fossem tomados em guerra justa, que se fizesse com sua licença, ou do Governador das ditas partes” (D.I., v.3, p. 71).²² Em 30 de julho de 1609 esta lei será revogada por outra que diz,

[...] que em nenhum cazo fossem captivos salvo aquelles que se cativassem na guerra por suas Provisõens particulares asinadas por ele mandasse, que se lhe fizessem, havendo por livres aos por que qualquer outra maneyra fossem captivos; e sendo eu informado que comtudo era necessario com diferente remedio, mandey por minha provizam passada em sinco de Junho de mil seiscentos e sinco, que em nenhum cazo

²⁰ Período em que a península ibérica ficou sob domínio dos Mouros.

²¹ Tal ligação está associada a uma das características do rizoma proposta por Deleuze & Guatarri (2011), chamada “Princípio de conexão e de heterogeneidade, onde “qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo” (p. 22). Sobre o rizoma, discutiremos sobre seu uso a partir do tópico 3 deste capítulo.

²² D.I. = Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo.

se podesse os ditos Indios captivar. E por ley feita em trinta de Julho de mil seiscentos, e nove, os declarey a todos por livres, conforme o direito, e seu nascimento natural, com outras declarações incluzas contheudas em dita ley. (D.I., vol.3, p. 71)

Mesmo considerados livres por lei, o fato de ser permitido seu cativo por meio da guerra justa, fez com que os interesses coloniais levassem a guerra até os indígenas de forma ilegal, com o subterfúgio de os transformarem em fiéis seguidores do cristianismo. “Sendo a guerra justa possibilidade indiscutível de escravização lícita, pode-se imaginar o interesse que sua declaração tinha para os colonizadores” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 124). O padre Antônio Vieira, por exemplo, relatou em suas cartas o descumprimento das leis indigenistas, os cativos e as guerras ilícitas movidas contra os índios (FREITAS, 2014, p. 101). João Pacheco de Oliveira traz esses reais interesses políticos que utilizaram da religião para seus fins, ao dizer que,

O objetivo militar – a conquista e a submissão dos indígenas – era pré-condição para a incorporação da população nativa (por meio do batismo e da catequização) e para o posterior desenvolvimento de uma atividade econômica permanente (com o plantio da cana e a produção do açúcar), primordialmente voltada para o comércio exterior, que logo viria a se configurar como o modo de produção dominante na Colônia. (OLIVEIRA, 2016, p. 324)

Os ideais da guerra justa, construídos na cosmologia cristã, foram apropriados por diversos agentes como forma de justificar seus atos dentro da política. A própria guerra justa é simultaneamente política, religiosa, econômica e jurídica, apesar do discurso eminentemente religioso. Parece estar mais próxima de um campo econômico, em que a necessidade de angariar fiéis, através da catequização, está relacionado ao enriquecimento da Igreja e a posse de novas terras por parte dos reis cristãos, do que essencialmente a destruição do mal em virtude do bem. Observamos isso em diversas passagens dos documentos sobre a região do atual norte de São Paulo, Triângulo Mineiro, sul de Goiás e leste do Mato Grosso do Sul, como por exemplo, a carta do padre Manoel Ferraz de Sampaio Botelho datado de 17 de fevereiro de 1810, em que é possível observar o explícito interesse econômico na catequização indígena devido as riquezas da terra:

A catequização dos gentios habitantes ás margens do rio Paraná nos oferece hú quadro tam sublime, como interessante. Alem de tanto povos rudes, e selvagens, q.^o ella vai metter no gremio da Igreja, e fazer vassallos do Nosso Augusto Principe; a cultura, a povoação de hú certão vastissimo de matos, e campanhas com terras fertes, e m.^{tos} caudalozos rios, onde tantas riquezas pela incuria dos homens estão sepultadas; (D.I., vol.3, p. 109)

Seja a guerra justa como guerra física, ou a catequização como guerra ideológica, ambas

tiveram como pressuposto a imposição de um tipo único de visão de mundo. Foram responsáveis pela tentativa de destruição de diferentes crenças e formas de apropriação simbólica do universo, em nome de um único Deus, frente a milhares de culturas que habitavam o globo terrestre. Veremos no decorrer dos capítulos que, em um primeiro momento, foi dado sinal positivo da guerra contra as populações Jê que habitavam o norte de São Paulo, Triângulo Mineiro, sul de Goiás e leste do Mato Grosso do Sul, baseadas nas premissas já aqui apresentadas, e que essas populações também possuíam suas próprias premissas, seus próprios modelos de relação com a alteridade. Assim, se na cosmovisão portuguesa a guerra permitia a destruição do mal, na cosmovisão indígena ela significava a destruição do inimigo e a autoafirmação da humanidade desses grupos. Além de que a catequese não foi somente imposta pelos não-índios e sim, também, aceita pelos indígenas, como forma de agenciamento, num constante jogo de interesses, em que cada lado possuía o seu.²³

²³ Ver “O mármore e a murta” (CASTRO, 1992).

CAPÍTULO 2: O CONFRONTO ENTRE ALTERIDADES

2.1 O CHOQUE ENTRE DOIS UNIVERSOS DISTINTOS

Para compreender o choque entre diferentes culturas, é necessário entender o contexto prático e simbólico de cada um dos agentes ou sujeitos sociais envolvidos no contato (sujeitos e lógicas culturais e pragmáticas dos não-índios e dos índios). Como apresentado anteriormente, a lógica dos não-índios está atrelada ao universo simbólico religioso, social, cultural e econômico (como também a dos indígenas), visível na documentação histórica analisada. Por terem sido os responsáveis pelas descrições que chegaram até nós, ou seja, por terem construído essa história, acabaram por inventar a cultura dos Jê Meridionais a partir de si próprios e por meio de alegorias. Isso porque, de acordo com Roy Wagner (2012), é através do choque cultural que uma cultura é inventada. O problema em questão é que a alteridade está invisível na documentação, está oculta e escondida atrás dessas alegorias. A visão indígena sobre o contato não foi retratada. Tal motivo se dá pelo fato de que a “história não é igualmente distribuída, porque tê-la é um sinal de poder e autoridade político-religiosa” (SAHLINS, 1990, p. 74). Para buscar esta outra história encoberta recorreremos ao paradigma indiciário proposto por Carlo Ginzburg (1989). Este paradigma está relacionado ao exame detalhado daquilo que será investigado, no qual, através dos resíduos, os dados acabam por se revelar.

O paradigma indiciário teria surgido na Itália, no final do século XIX, através de diversos artigos de autoria de Giovanni Morelli sobre a análise de quadros antigos que deveriam ser examinados de forma minuciosa para desvendar a qual pintor elas estariam relacionadas, bem como sua veracidade ou não, através das unhas, dos lóbulos das orelhas, das formas dos dedos das mãos e dos pés, traços menores não copiados etc. Essa proposta se baseia em “um método interpretativo centrado sobre os resíduos, sobre os dados marginais, considerados reveladores” (GINZBURG, 1989, p. 149), não galileano,²⁴ que permitem capturar uma realidade mais profunda, que de outra forma seria inatingível. São as pistas (sintomas, indícios e signos) que desvendam o todo. Ginzburg associa o paradigma ao trabalho realizado pelo detetive Sherlock Holmes, que desvenda seus casos através dos mínimos detalhes. Freud também aponta que o método de Morelli está estreitamente ligado à técnica da psicanálise

²⁴ “O emprego da matemática e o método experimental, de fato, implicavam respectivamente a quantificação e a repetibilidade dos fenômenos, enquanto a perspectiva individualizante excluía por definição a segunda, e admitia a primeira apenas em funções auxiliares” (GINZBURG, 1989, p. 156). Isso porque o paradigma indiciário é eminentemente qualitativo e individualizante.

médica, visto que essa “também tem por hábito penetrar em coisas concretas e ocultas através de elementos pouco notados ou despercebidos, dos detritos ou ‘refugos’ da nossa observação” (GINZBURG, 1989, p. 147). Sobre a utilização do paradigma na História, Ginzburg associa, também, o trabalho do historiador ao do médico:

A história se manteve como uma ciência social *sui generis*, irremediavelmente ligada ao concreto. Mesmo que o historiador não possa deixar de se referir, explícita ou implicitamente, a séries de fenômenos comparáveis, a sua estratégia cognoscitiva assim como os seus códigos expressivos permanecem intrinsecamente individualizantes (mesmo que o indivíduo seja talvez um grupo social ou uma sociedade inteira). Nesse sentido, o historiador é comparável ao médico, que utiliza os quadros nosográficos para analisar o mal específico de cada doente. E, como o do médico, o conhecimento histórico é indireto, indiciário, conjectural. (GINZBURG, 1989, p. 156-157)

Foi com essa metodologia que Ginzburg trabalhou em uma de suas mais conhecidas obras – *O queijo e os vermes* –, em que analisa os documentos da história moderna italiana com o olhar antropológico da alteridade, descrevendo e resgatando a visão de mundo do moleiro Domenico Scandella, mais conhecido como Menocchio, acusado pela Inquisição no século XVI por contrariar a Igreja católica ao afirmar que o mundo tinha origem na putrefação.²⁵ Dessa forma, a partir do paradigma indiciário e da perspectiva antropológica da alteridade, abrem-se as vias para as análises da participação dos índios na História.

Nesse sentido, quando, a partir do século XVIII, a história do contato dos Kayapó meridionais os coloca em relação às frentes coloniais, entram em choque duas lógicas culturais distintas em que, cada qual à sua maneira, foi incorporada uma pela outra ao seu campo semântico de explicação. (MANO, 2015, p. 58-59)

Outro autor utilizado como base na construção dessa história indígena dos Jê Meridionais é o antropólogo Marshall Sahlins, que faz uma análise do contato entre a tripulação do capitão James Cook e as sociedades insulares do Havaí, Fiji e Nova Zelândia no século XVIII, mostrando o que foi apontado acima por Marcel Mano, no que se refere a incorporação de duas lógicas culturais distintas em seus campos semânticos de explicação. Segundo sua análise, as diferentes ordens culturais possuem modelos próprios de ação, consciência e

²⁵ “A escassez de testemunhos sobre o comportamento e as atitudes das classes subalternas do passado é com certeza o primeiro – mas não único – obstáculo contra o qual as pesquisas históricas do gênero se chocam. Porém, é uma regra que admite exceções. Este livro conta a história de um moleiro friulano – Domenico Scandella, conhecido por Menocchio – queimado por ordem do Santo Ofício, depois de uma vida transcorrida em total anonimato. A documentação dos dois processos abertos contra ele, distantes quinze anos um do outro, nos dá um quadro rico de suas ideias e sentimentos, fantasias e aspirações. Outros documentos nos fornecem indicações sobre suas atividades econômicas, sobre a vida de seus filhos. Temos também algumas páginas escritas por ele mesmo e uma lista parcial de suas leituras (sabia ler e escrever). Gostaríamos, é claro, de saber muitas outras coisas sobre Menocchio. Mas o que temos em mãos já nos permite reconstruir um fragmento do que se costuma denominar ‘cultura subalterna’ ou ainda ‘cultura popular’” (GINZBURG, 2006, p. 11).

determinação histórica e, através da união entre Antropologia e História, é possível aferir sobre os modelos culturais e históricos, estrutura e evento, signos e interesses. Segundo Lévi-Strauss (1970), o inconsciente seria objeto de estudo do antropólogo, enquanto o consciente do historiador, entretanto, já defendia que os dois procedimentos são indissociáveis e que “seria inexato dizer que, no caminho do conhecimento do homem que vai do estudo dos conteúdos conscientes ao das formas inconscientes, o historiador e o etnólogo caminham em direções inversas: ambos se dirigem no mesmo sentido” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 42).

Unindo as duas áreas do conhecimento podemos buscar as motivações indígenas invisíveis nos documentos. Segundo um exemplo de Sahlins: “O peso estrutural que o parentesco real é forçado a suportar ajuda a explicar as intrigas bizantinas, que têm como clímax cenas cruéis de fratricídio ou parricídio, tantas vezes relatadas nos anais da história heroica” (1990, p. 71-72), ou seja, os mitos ajudam a explicar os eventos, é a cultura ordenando a ação histórica. O parentesco, neste exemplo de Sahlins, possibilita uma compreensão mais abrangente sobre as intrigas familiares no Império Bizantino. Da mesma forma, o entendimento sobre os mitos Kayapó permite compreender a guerra entre índios e não-índios na região de estudo. Isso está associado a uma relação histórica entre a ordem estrutural e a prática empírica, em uma dialética permanente entre prática da estrutura e estrutura da prática. Entende-se que o campo da estrutura, do inconsciente, está em constante movimentação com o campo da contingência. Assim, como a história dos contatos coloca em ação ao menos duas práticas das estruturas (índigenas e não indígenas), deste choque ambas saem alteradas, pois a cultura e os signos são atualizados na ação histórica.

Marshall Sahlins (2008) acaba por superar tais distinções (campo da contingência e campo da estrutura) ao propor que tanto a estrutura quanto a prática são movediças no momento do contato entre alteridades, como por exemplo, o apontamento do autor sobre as relações comerciais entre havaianos e os marinheiros ingleses, que em um primeiro momento era permitido somente pelo rei havaiano, por se tratar de um tabu, e que passa a se dar entre as pessoas comuns, por interesses próprios, ou seja, ocorre uma violação dos tabus, modificando as estruturas. Se há dialética entre estrutura e história, inconsciente e consciente, já apontados por Marx, Lévi-Strauss, Sartre, Escola dos Anais etc, e visto que a própria história é o campo das possibilidades, ou seja, os sujeitos, os eventos, as relações de contato, os pontos de vista entre outros, são múltiplos, é evidente, que nesta interface, as estruturas, o inconsciente, os campos de significação, também se tornam, por indução, múltiplos. E eis que surge um outro modelo para se pensar a História, uma teoria das multiplicidades por elas mesmas, uma cadeia

rizomática.

[...] as multiplicidades ultrapassam a distinção entre a consciência e o inconsciente, entre a natureza e a história, o corpo e a alma. As multiplicidades são a própria realidade, e não supõem nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito. As subjetivações, as totalizações, as unificações são, ao contrário, processos que se produzem e aparecem nas multiplicidades (DELEUZE & GUATARRI, 2011, p.10)

Talvez esta teorização do que foi apresentado se mostre mais clara na análise empírica de descrição sobre o universo simbólico dos Jê Meridionais e suas relações no momento do contato. Tarefa árdua, mas necessária, pois só assim é possível buscar a fundo o contexto prático e simbólico desses grupos indígenas.

2.1.1 UNIVERSO DOS JÊ MERIDIONAIS

No capítulo anterior apresentamos os contextos simbólicos dos portugueses que criaram as alegorias da colonização, como a representação do “sertão”, a distinção entre Tupis e Tapuias, a guerra justa, a catequese e a civilização, que inferiram na necessidade dos não-índios de fazer a guerra contra os povos indígenas da região do norte de São Paulo, Triângulo Mineiro, sul de Goiás e leste do Mato Grosso do sul e que embasaram, também, a política indigenista até o Diretório pombalino (que será discutido mais a frente). Neste tópico nosso interesse é o de mostrar o contexto em que esses grupos estavam inseridos, sondando suas lógicas culturais e pragmáticas relacionadas, entre outras, ao universo simbólico da guerra. Para isso, iniciamos com uma discussão sobre a mitologia Jê, assim como fez Sahlins (1990; 2008) com os grupos insulares do pacífico, tentando entender como se deu a prática da estrutura e posteriormente a estrutura da prática.

No universo simbólico dos Kayapó,²⁶ dois mitos fundadores são importantes para entendermos suas relações com a alteridade e que fazem referência a roubar e matar o mundo exterior. O primeiro é o roubo do fogo, recolhido entre os Xikrin-Mebêngôkre, que está associado a apropriação da cultura por parte dos índios que antes viviam no estado de natureza, isso porque, de acordo com o mito, o fogo pertencia à onça, ela comia o alimento cozido enquanto o índio o comia cru.

Antigamente, os índios não tinham fogo, comiam caça seca ao sol e pau puba. Um índio levou o seu cunhado mais novo para pegar filhotes (ou ovos) de arara. Foram e

²⁶ Os mitos utilizados são provenientes de grupos pertencentes aos Kayapó setentrionais, e não meridionais, foco desta pesquisa. O que nos permite realizar esta projeção etnográfica são as características semelhantes entre os grupos falantes da língua Jê, “como, por exemplo, o dualismo em suas práticas cotidianas na aldeia e em suas relações” (JUNQUEIRA, 2017, p. 49).

colocaram uma armação de varas até o buraco da arara nas pedras. Aí o mais novo subiu. Não pegou arara porque estava com medo (ou não havia nada ali, ou compadeceu-se com os filhotes), pegou uma pedra e jogou para baixo, acertando a mão do cunhado, que aguardava. Este zangou-se, tirou a vara e foi embora e o menino ficou lá em cima entregue à própria sorte: comia o que defecava, bebia o que urinava. Não tinha nada em cima das pedras. Ele ficou muito magro, quase moribundo. Enquanto isso, um dia, Onça foi caçar, matou um caítitu e veio carregando. No caminho, viu a sombra do índio no chão. Em vão, por mais de uma vez, tentou agarrar a sombra, pensando que fosse o rapaz. Até que olhou para cima e viu o índio. Onça chamou-lhe e botou a vara para que descesse. Ele titubeou, mas acabou concordando. Quando ia descendo, pegou um filhote de arara e jogou para a onça comer. Depois a onça o levou nas costas para a casa. Quando chegou lá a mulher de Onça estava fiando algodão. Onça disse: “Eu trouxe um menino”. Aí assou carne e deu muito de comer para ele, que estava fraco por ter passado muito tempo nas pedras. O menino chamava a mulher de Onça de *nhirua* (vocativo para mãe) e Onça de *djunua* (pai). Onça disse à mulher: “Quando ele ficar com fome, você tira carne e dá”. O menino ficou com fome, mas ela não lhe deu comida, aí ele pegou carne e saiu correndo com medo dela, que o ameaçou mostrando as garras. Quando Onça voltou, o índio contou o ocorrido, e aquele lhe fez arco e flecha dizendo: “Se ela te ameaçar de novo, não hesites em matá-la”. Mas a mulher de Onça começou de novo a implicar e não deu carne. O menino a matou. O menino fez um cofo para carregar beiju e Onça, pai dele, mostrou-lhe o rumo de sua aldeia de origem. Ele foi embora levou carne assada e beiju para a aldeia. Andou um dia e chegou. Contou aos outros que tinha acontecido. Disse que lá tinha fogo, que Onça comia assado. Foram todos lá. Pegaram um jatobá grande queimado e carregaram nas costas, todos juntos. E a onça ficou sem fogo até agora. Ela come cru e nós comemos cozido. (GORDON, 2006, p. 445-446)

Vemos aqui uma inversão de significados, é o mundo exterior que possui o domínio sobre a cultura. Dessa forma, através do roubo, aquilo que estava do outro lado das fronteiras passa a ser propriedade do mundo interior (MANO, 2012), logo, a cultura é apropriada, e os índios passam a alimentar-se do cozido, enquanto a onça come cru. Distingue-se aqui natureza e cultura, mas em sentidos inversos no antes e depois do roubo do fogo. Antes a natureza se dava no interior e a cultura no exterior, posteriormente, ocorre uma alteração na qual a natureza se encontra no externo e a cultura no interno. Os indígenas passam a dominá-la.

O outro mito fundador faz alusão ao assassinato do inimigo, logo, do mundo externo. O mito, recolhido também entre os Xikrin-Mebêngôkre na década de 1970 por Lux Vidal (1977), conta como dois irmãos venceram a luta contra o Grande Gavião.

Kukryt-Kakô e *Kukryt-Uire* eram dois meninos de aproximadamente dez anos. O avô estava fazendo flechas; e a avó (*kwaty*) chamou os meninos para irem tirar palmito. Eles foram. A velha estava cortando palmito debaixo do Grande Gavião. O Gavião já vinha trazendo um homem que tinha pegado enquanto estava caçando. Quando pôs o homem no ninho, ele avistou a velha cortando palmito. Aí, o Gavião desceu, pegou a velha, subiu e botou no ninho. Os meninos ficaram chorando: “E agora?”. Os meninos quebram palha, botaram nas costas e foram embora. Chegaram chorando onde o avô estava fazendo as flechas. Ele perguntou: “Cadê a avó?”. “O Gavião pegou”. O avô disse: “Eu vou matar o Gavião”. Mas não matou, foi só olhar. O Gavião estava pousado num jatobá; o avô olhou e voltou chorando. O Gavião estava comendo a velha. Aí ele ficou pensando, à noite, o que iria fazer com o Gavião. No outro dia ele foi procurar um menino grande. Quando encontrou, levou os meninos e os pôs dentro d’água. Alimentou-os com muita batata, beiju, banana, inhame. [...]. Com cinqüenta

dias os pés dos meninos já estavam do outro lado seco (na outra margem), bem para cima. Peixes andavam por cima deles, cobra, poraquê, jacaré. Todo bicho andava por cima deles, e eles ficavam quietos, não se mexiam. O peixe pensava que era pau. Quando o avô viu que os pés estavam do outro lado, do seco, ele foi buscar todo mundo, foi avisar. Ele fez borduna (*kô*), a lança comprida (*nojx*), buzina pequena de taboca (*ô-i*). Aí todo mundo foi, de manhã cedo, levar urucum, coco, talha de coco para tirar a gosma de peixe dos meninos. [...]. Depois pintaram-nos de urucum. De noite, o avô fez um abrigo de palha (*ka'ê*) para matar o Gavião. Às cinco horas da manhã os dois irmãos entraram e esperaram o dia abrir. Ninguém foi com eles. Quando era as dez *Kukryt-Uire* saiu e chamou de cima, isto várias vezes. Quando o Gavião cansou, botou a língua de fora e ficou com as asas abertas. Os dois irmãos ficaram com medo de matar. O Gavião subiu de novo, depois desceu e, desta vez, eles mataram com a lança, mataram com a borduna, tiraram a penugem e puseram na cabeça como enfeite e ficaram cantando. Chegaram lá para contar ao velho. Todo mundo foi então cortar o Gavião miúdo, miudinho. No mato, tiraram uma pena e saiu um gavião, uma pena menor, saiu um urubu, outra pena, uma arara. Fizeram todas as aves. (VIDAL, 1977, p. 224-225. Apud. MANO, 2012, p. 139)

A construção deste mito transformou aqueles que eram fracos e indefesos em corajosos, bravos e guerreiros. Através da violência e da vingança, os Kayapó se tornaram destemidos. Ao cortarem as partes do Gavião e roubarem suas penas, acabaram se apossando de um bem do inimigo como forma de construção de uma identidade. “Trata-se, portanto de um pleno processo de produção do interior pela destruição do exterior. Ao destruírem a ave predadora, produziram o mundo Kayapó” (MANO, 2012, p. 142). “Um mito deve ser interpretado como um elemento que pertence a um sistema em cujo interior cada termo recebe sua significação de sua posição” (LÉPINE, 1974, p. 49).

Assim como nos mitos, na história esses grupos indígenas orientavam suas ações com o mundo exterior não índio utilizando como modelo as façanhas de seus heróis no tempo mítico, “a história era interpretada pelo mito e esse fornecia as ferramentas da ação histórica” (MANO, 2015, p. 70). “Os cruéis assassinios, incendios e roubos, que este barbaro tem cometido são inumeráveis, [...]” (R.IHGB, TOMO 84, p. 62).²⁷ Assim retratadas as ações dos “Cayapó” no decorrer dos documentos históricos, interpreta-se que os não-índios forneceram as chances de atualização do mito fundador como parte de um regime simbólico e relacional (MANO, 2015), onde a guerra, antes inserida em um contexto mitológico, passa para o campo da contingência. É a prática da estrutura. A destruição do inimigo (Gavião ou não-índio) e o roubo figurativo do fogo da onça ou dos bens materiais,²⁸ significam tanto a glória Kayapó como a apropriação

²⁷ R.IHGB = Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. “Correspondência do governador João Manoel de Mello, 1760”.

²⁸ “O barbaro Gentio Caya-pó assaltou com a sua costumada ferocidade algumas roças d’esta Capitania matando parte dos pretos que as cultivavão, e dois brancos que n’ellas assistião e levando os despojos as reduzirão a cinzas foi tão grande o terror, que cauzou a noticia que todos os mineiros que ficavão em sítios expostos suspenderão a extração do ouro, e com todos os seus escravos estão continuamente com as armas nas mãos para deffenderem as suas cazas” (R.IHGB, TOMO 84, p. 87). “Correspondência do governador João Manoel de Mello ao secretário de

sobre o outro, o presente passa ser a concretização do passado, eles se encontram na história, as experiências pretéritas representam o presente vivido, e “se o presente reproduz o passado, é porque os habitantes desse mundo são instâncias dos mesmos seres que os procederam” (SAHLINS, 1990, p. 84). Esta seria, como aponta Sahlins (1990), a justificativa de uma prática histórica através do mito, são metáforas históricas de uma realidade mítica. E se em grande parte da documentação referente aos Kayapó eles são mencionados como sendo violentos, roubando e destruindo tudo por onde passavam, talvez seja porque é desta forma que eles se conectavam com o mundo exterior para reafirmarem suas subjetividades.

Para eles, a guerra não tinha como fim o aniquilamento do outro pelo ódio ou por uma suposta natureza bárbara, como fez pensar a documentação oficial. Antes, as guerras eram oportunidades para a construção de pessoas, corpos e parentes, porque eram nitidamente uma predação do “outro” para a construção do “nós”. (MANO, 2015, p. 70)

Ao que tudo indica, a prática da estrutura da guerra não se colocou apenas nas relações de contato com os não-índios. Parte de uma documentação nos revela que não só estes eram tidos como inimigos, como também os índios pertencentes a outros grupos, como mostra a carta do Governador de Goiás, João Manoel de Mello, de 1760, ao rei de Portugal: “O Gentio Cayapó he o mais barbaro, e indômito de quantos produzio America não só he inimigo irreconciliavel dos Portuguezes, mas de todos os outros Indios” (R.IHGB, TOMO 84, p. 61). Um exemplo é o do suposto extermínio dos “Gentios” “Goyaz” e Krixá que, fugindo do avanço colonial e deixando suas terras, foram atacados pelos “Cayapó”, como mostra a mesma carta: “e se entende que as flechas deste novo Gentio que vinham entrando acabarão os outros que hião sahindo pois não tornou haver notícias d’elles” (R.IHGB, TOMO 84, p. 61). Um outro exemplo é o dos Araxá,²⁹ que segundo Robert Mori (2015), tiveram todos seus homens dizimados pelos ataques “Cayapó”.³⁰

Essa relação com o mundo exterior pode ser analisada etnologicamente a partir do modelo circular das aldeias Jê do Brasil central, pois como observa Lévi-Strauss (VIVEIROS DE CASTRO, 1996), para os “selvagens” a humanidade cessa nas fronteiras do grupo. O mesmo ocorria na visão portuguesa a respeito do “sertão”. Ambos tinham percepções análogas com relação a exterioridade de seus mundos, mas não significa que na prática não se

Estado Francisco Xavier de Mendonça Furtado”.

²⁹ Os Araxá são um grupo indígena mencionados na documentação do século XVIII e que habitava, também, o “Sertão do Gentio Cayapó”, onde hoje se encontra o Triângulo Mineiro.

³⁰ Robert Mori aventa a possibilidade de que os Araxá poderiam ser um grupo pertencente aos Kayapó do Sul em razão de três elementos: a área de ocupação, a forma de ataque e a reciprocidade negativa (morte dos homens e captura das mulheres e crianças, como veremos em seguida) (2015, p. 207).

apropriassem dele.

O formato circular das aldeias já aparece na documentação a respeito dos “Cayapó”, sendo descritas como sendo “copiosas aldêas em circumferencia de mais de 800 leguas” (D.I, vol.13 anexo I, p. 283-284). Lévi-Strauss, quando esteve entre os Bororo na primeira metade do século XX, observou que as aldeias circulares “parecem típicas de todas as tribos do grupo linguístico jê que ocupam o planalto central brasileiro” (1996, p. 233), elegendo-os como um modelo ideal das organizações e do pensamento dualista. “Nesses grupos o formato circular das aldeias e as linhas norte – sul e/ou leste – oeste que cortam o plano circular das mesmas em eixos diametrais têm relação com o universo simbólico e social” (MANO, 2018, p. 14). Este traçado de linhas no plano diametral estaria relacionado à estrutura de metades exogâmicas representadas totemicamente, possibilitando a circulação de pessoas, serviços, bens e símbolos no universo interior Jê. Tal modelo definiu esses grupos na etnologia como sendo “fechados na espacialidade; centrípetos; de identidade binária; e com uma relação de predação cerimonial da alteridade” (MANO, 2018, p. 14). Dessa forma, seria possível aferir que por se tratar de um sistema fechado (CARNEIRO DA CUNHA & VIVEIROS DE CASTRO, 1985; FAUSTO, 2001), o universo Kayapó estaria relacionado a um etnocentrismo em que o externo estaria fora do campo da humanidade, o que justificaria os massacres relatados nos documentos, sem deixarem sobreviventes e, conseqüentemente, a suposta ausência de reféns, pois “não havia possibilidade de serem incorporados em seus ‘SDG’ ou ‘clãs’” (GIRALDIN, 1997, p. 50), como mostra o “Registo de hum Bando sobre a guerra q.’ se pertende fazer ao Gentio Cayapó”, assinado por Dom Luiz Mascarenhas:

[...] matando e roubando aos Viajantes que vão, e vem, e aos roceyros insultandoos em suas próprias cazas, queymando-lhes citios, e os payoys em que tem recolhido os seus fructos matandolhes tambem os seos escravos, cavallos, porcos, e mais criações havendose com tão barbara crueldade, que nem as crianças perdoão, nem dão quartel a pessoa alguma [...]. (D.I., vol.22, p. 185)

Em contrapartida, um outro dualismo inscrito nas aldeias é o das linhas concêntricas, no qual as divergências do círculo central e periférico estão associadas a masculino/feminino, solteiro/casado e sagrado/profano. Porém, diferente do primeiro dualismo apresentado, que segundo Lévi-Strauss (1970) é estático, o dualismo concêntrico apresenta na verdade um triadismo implícito,

A natureza ternária do dualismo concêntrico destaca-se, também, numa outra observação: é um sistema que não se basta em si mesmo e que deve referir-se sempre ao meio que o circunda. A oposição entre terreno limpo (círculo central) e terreno baldio (círculo periférico), apresenta um terceiro termo: mato ou floresta – isto é,

terreno virgem – que circunscreve o conjunto binário, mas também o prolonga, já que o terreno limpo está para o baldio como este está para o terreno virgem. (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 169)

Vendo por este ângulo percebe-se que o sistema fechado desses grupos é ilusório, isso porque, segundo Lévi-Strauss (1970), no sistema diametral, o elemento do terreno virgem, esse triadismo implícito, não é pertinente, ou, em outras palavras, é menos importante na conjuntura interna social, o que o fez ser “deixado de lado” pela etnologia. Isso acarreta alguns problemas relacionados ao campo estrutural e o campo da contingência, bem como a própria noção de dualismo. Mesmo que na mitologia tais modelos funcionem, o sistema não se fecha quando vistos através dos dados empíricos. Dessa forma, cai em descrédito o modelo centrípeto em que esses grupos foram colocados e em substituição os pensamos como sendo centrípetos e centrífugos (GORDON, 2006; RODRIGUES, 2013), ora mais abertos, ora mais fechados; mais abertos para uns, mais fechados para outros; e assim por diante, em um múltiplo de possibilidades. Interno e externo estavam em contínuo fluxo e não em campos separados.

2.1.2 DADOS EMPÍRICOS E PROBLEMAS ETNOLÓGICOS

Essa cosmologia ameríndia, em que o centro definiria o ser Kayapó como bravo e guerreiro e o externo ocupado por animais e outros povos, ocasionou uma analogia entre o universo da natureza e o universo dos não-índios e outros índios (MANO, 2018), assim como no mito, onde gavião e onça habitavam o externo e eram inimigos, outros povos, que não Kayapó, também o seriam, daí a associação entre a guerra (predação dos homens) e a caça (predação da natureza) (JUNQUEIRA, 2017). Dessa maneira, segundo aponta Giralдин, aqueles não-índios que estavam adentrando a região de ocupação Kayapó, foram denominados “*hi'pe* ou *kahen*, inimigo, o qual pertencia a uma categoria que era definida como hostil e, portanto, deveria ser morta” (1997, p. 50).

Os problemas que os dados empíricos nos trazem é que nem todos os que habitavam fora do universo Kayapó eram tidos como inimigos. E mais, variavam ora como aliados ora como inimigos mortais de acordo com os interesses pragmáticos, ou seja, o exterior abria um leque de possibilidades e não o contrário, como se creditou na etnologia Jê. O universo externo ao mundo Kayapó seria, estruturalmente falando, o local onde habita o inimigo (gavião, não-índio e outros grupos indígenas), onde se realiza a prática da estrutura. Porém, na história, o “lado de lá” das fronteiras das aldeias é o local onde a prática da estrutura se transforma na estrutura da prática através do contato com os diferentes, assim como o exemplo dado por Lévi-Strauss (1970) sobre o jogo das cartas; as cartas e as regras do jogo são estruturais, mas as

possibilidades de combinações das cartas são contingenciais. Ora, se Sahlins defende que a cultura ordena os eventos, mas a recíproca também é verdadeira, entramos então no campo das multiplicidades, como discutimos anteriormente, afinal, os eventos históricos são múltiplos, os diferentes sujeitos e as relações entre eles também o são. As combinações possíveis entre os diferentes agentes históricos (guerra, aliança, paz, comércio etc), igual o exemplo das cartas, por serem contingenciais, são múltiplos e modificam as estruturas através da dialética entre ambas, ocasionando a formação de um rizoma.

Vejamos como exemplo o caso dos mencionados Araxá. Todos os homens teriam sido exterminados, mas de acordo com a documentação, mulheres e crianças foram levadas para o cativeiro: “que não só lhe fizeram huma grande mortand.^{de} mas depois lhe cativarão todas as mulheres e crianças, as quais levarão p.^a seo alojam.^{to} p.^a as comerem, porque sempre que tem ocasião se sustentão de carne humana”.³¹ Como já foi mostrado, a antropofagia não era praticada pelos povos de língua Jê, além de que, neste caso, todos os homens foram mortos, impossibilitando o ritual antropofágico. Diante da situação dos cativos, Marcel Mano aponta que,

Como contraponto à interpretação da antropofagia, sugere-se um segundo caminho para explicar o destino dos cativos. Com lastro em descrições de práticas de rapto em diferentes sociedades ameríndias, mesmo culturalmente diferentes entre si, esse novo caminho sugere que as crianças capturadas eram, possivelmente, adotadas e submetidas ao processo de socialização como qualquer outra criança; e as jovens moças, após processo de socialização que devia passar pelo aprendizado da língua, se tornavam casáveis ou, quando não, por meio delas os grupos captores aprendiam cantos, cerimônias e conhecimentos. (2018, p. 17)

Analogicamente, a relação com não-índios também não se deu somente pela guerra, mas também através de alianças. Pesquisas mostram que enquanto os “Cayapó” estavam atacando e matando escravos negros nas roças, nos alojamentos e nos caminhos,³² também estavam fazendo alianças com negros fugidos da escravidão (ALVES, 2017), mantendo relações com quilombolas e homens livres pobres como auxílio aos seus interesses. Tais situações vão se complexando quando analisarmos no capítulo 3 e 4 os aldeamentos a partir do final do século XVIII, em que os “Cayapó” aldeados eram utilizados pelos não-índios no combate a outros grupos indígenas; aceitavam ser aldeados; fugiam; continuavam matando; entre outros. A

³¹ Carta do governador e capitão-geral de Goiás, conde dos Arcos, D. Marcos de Noronha, ao rei D. José [...]. (24/01/1751). AHU – Caixa: 6, Documento: 465. *Apud* (MORI, 2015, p. 81).

³² “A nação Cayapó continuando sempre no seu curso se aproveitou de huma hora em que a vigia dos Negros de Francisco de Lemos se tinha separado, para dar com tal violencia em 9 que se achavão na roça trabalhando, que no mesmo momento em que o perigo perceberão forão innocentes victimas d’aquelles Barbaros” (R.IHGB, TOMO 84, p. 96). “Correspondência do governador José de Almeida Vasconcelos à Martinho Mello e Castro, 1774”.

alteridade então não é mais vista em um único sentido, mas sim em vários, com diferentes formas de agenciamento e, dessa forma, o dualismo parece não se sustentar, círculos concêntricos e linhas diametraais passam a dar lugar a um outro modelo, o modelo em forma de mandala, proposto por Marcel Mano, que

expressa a descentralização, enfatiza as interfaces entre os diferentes sujeitos, categorias e contextos envolvidos nas relações de contatos, e enfoca processos de criação/recriação de “entre-lugares”, fronteiras culturais porosas onde se cruzam, se sobrepõe, se retraem e se expandem uma multiplicidade de agenciamentos históricos. (MANO, 2018, p. 20)

Essa construção teórica se torna possível mediante uma nova releitura documental através do paradigma indiciário. Os documentos históricos são imagens de um mundo construído por ideologias daqueles que os escreveram, mas deixam escapar resíduos quase imperceptíveis, dentro de um contexto geral, que nos permitem averiguar essas diversidades de vínculos com a alteridade. Mandala ou rizoma, partem de um princípio de multiplicidade que acaba por não ter “nenhuma relação com o uno como sujeito ou objeto, como realidade natural ou espiritual, como imagens e mundo” (DELEUZE & GUATARRI, 2011, p. 23). Os contextos de alteridade e identidade são apresentados nos resíduos da documentação histórica com uma maior complexidade, os cenários das histórias indígenas nem sempre obedecem a critérios estruturais, na verdade, se em um primeiro momento o contato com a alteridade se deu através de ordens estruturais, em um segundo momento (terceiro, quarto, quinto e assim por diante), essas estruturas sofreram modificações (como será mostrado a partir do terceiro capítulo). Todos esses contextos, relacionados com as histórias do contato entre índios e não-índios, vão se interligando em uma grande história formada por várias histórias, na qual linhas, e não pontos, como se dava nas estruturas, se ligam e desligam, montam e desmontam, abrem e fecham, quebram e reparam; não são lineares, nem circulares, são “linhas de segmentaridade, de estratificação, como dimensões, mas também linha de fuga ou de desterritorialização como dimensão máxima segundo a qual, em seguindo-a, a multiplicidade se metamorfoseia, mudando de natureza” (DELEUZE & GUATARRI, 2011, p. 43).

Um exemplo de como a perspectiva do rizoma pode ser utilizada na construção de uma história indígena está nas mencionadas guerras santas, travadas contra o mundo árabe, que influenciaram as políticas indigenistas nas Américas no que se refere a guerra justa, *à lá* uma teoria do caos, em que seu preceito básico é o de que o bater de asas de uma borboleta em uma extremidade do globo, pode acarretar o surgimento de um furacão na extremidade oposta, isso estaria relacionado com as linhas rizomáticas, que se ligam umas com as outras em diferentes

momentos históricos. Através dessas linhas que formam o rizoma, a guerra justa está relacionada a guerra santa, afinal, o grande marco de se levar o cristianismo a outros povos deu-se naquele momento histórico.

Dessa forma, o choque de cosmovisões distintas fez com que as relações entre índios e não-índios fossem diversas. As aldeias poderiam sim fazer parte de uma cosmologia em que esses grupos se encontrassem como sendo fechados, mas na prática, não necessariamente foi isso que ocorreu. Os sistemas de alteridade e identidade se transformam quando colocados frente a frente com novas possibilidades, em outras palavras, com os contatos, eles se adaptam, se modificam e constroem novos paradigmas em um movimento constante que não se encerra, “cada elemento não para de variar e modificar sua distância em relação aos outros” (DELEUZE & GUATARRI, 2011, p. 57).

Com o novo olhar que se constrói, partimos para a descrição histórica da guerra, na qual poderemos notar as múltiplas vias adotadas pelos agentes. A partir daqui, é o rizoma que vai nos guiar em busca do outro lado dessa história. Os dados documentais terão que ser interpretados através dos indícios. As lógicas culturais serão levadas em consideração, mas não estarão presentes em um campo oposto ao da empiria. As políticas indigenistas serão importantes para entendermos os contextos, mas é pela busca das políticas indígenas que seremos movidos. A guerra será apresentada como um sistema complexo que vai levar a um outro tão complexo quanto, que foram os aldeamentos “Cayapó”, tema principal dessa pesquisa. Espera-se, dessa forma, conseguir construir uma outra história dos índios.

2.2 A GUERRA

Ainda nas primeiras menções a respeito dos grupos Jê, denominados “Cayapó” nos documentos, não há relatos da necessidade de se fazer guerra, na verdade, nesse primeiro período do contato, são as alegorias que estão sendo construídas, contextualizadas no que já foi apresentado sobre a exonímia, guerra justa, catequese etc. Voltando à descrição de Antônio Pires de Campos, quando este está dando notícias sobre os Pareci,³³ menciona que os “Cayapó” seriam a nação mais temida em todo o “sertão”, por serem astutos e traidores, no qual bastaria “um só caiapó para destruir uma tropa de quinhentas armas de fogo, sendo em qualquer deles

³³ O termo foi registrado pela primeira vez nessa notícia de Antônio Pires de Campos, na segunda década do século XVIII. Foi aplicado a uma variedade de grupos falantes da língua Aruak e o termo de autodenominação é *Halíti*, que pode ser traduzido como “gente”, referindo-se ao gênero humano em oposição ao mundo animal, quanto como “povo”, indicando uma identidade. (<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Parsi> acessado em 06/06/2018).

usual correr tanto como um cavalo” (CAMPOS, 1976, p. 195). É explícito um certo exagero quando o sertanista coloca que somente um “Cayapó” seria suficiente para destruir um exército, mas enaltece o lado guerreiro dessa nação, como também deixa um “recado” para a capitania de São Paulo de que um grande contingente de soldados seria necessário para se fazer guerra àquele povo.

Outro ponto interessante é sobre o “correr tanto como um cavalo”. Utilizando da projeção etnográfica, vemos que os Jê, no caso os Timbira, parentes dos Kayapó do Sul (NIMUENDAJÚ, 2001, p.151), bem como esses mesmos Kayapó (POHL, 1951; APARÍCIO, 1988), praticam e praticavam a chamada “corrida das toras”. Entre os Timbira, trata-se de um teste de resistência, em que os participantes carregam pesados troncos de madeira: “o habito de carregar tóros é antes uma prática de educação física” (NIMUENDAJÚ, 2001, p. 152). De acordo com Pohl (1951), a cerimônia entre os Kayapó do Sul ocorria na festa dos mortos; e segundo o governador da Capitania de Goiás, Luis da Cunha Menezes, em sua observação no aldeamento de Maria I, tratava-se de um “jogo olímpico” que se dava “no lançar da flecha e em carregar um grande tronco de uma árvore, levando-o mais longe. Com estes e outros exercícios, são tão fortes corredores que têm chegado a emparelhar qualquer pessoa de casa, correndo no mato, por mais fechado que seja” (APARÍCIO, 1988, p. 376).³⁴ Veja, se uma das suas principais atividades sócio cerimonial é o da corrida com toras, tal passagem de Antônio Pires de Campos sobre a velocidade em que esses grupos corriam, tem suas explicações, possibilitando entender o lado indígena nessas descrições.

Em viagem até Cuiabá, no ano de 1727, o capitão João Antônio Cabral Camello dá notícias sobre a presença de grandes contingentes de índios “Cayapó”. A primeira notícia se dá na região em que o rio Verde entra no rio Grande, local em que se pede cuidado às tropas por afirmarem que ali os “Cayapó” andam sempre em curso. No rio Pardo esses grupos costumam caminhar por toda sua extensão e de acordo com João Antônio Cabral, ao falar sobre dois roceiros de nomes Luiz Rodrigues Vilares e Gregorio de Crasto, o capitão diz que:

Esses dois pobres roceiros vivem como em um presidio, com as armas sempre nas mãos; para irem buscar agua, não obstante o terem-na perto, vão sempre com guardas: no roçar, plantar e colher os mantimentos levam sempre todas as armas, e em quanto vigiam uns, trabalham outros, mas sempre com as espingardas á mão; e nem com toda esta cautela se livram de que em varias occasiões lhe tenham os Cayapó morto á alguns. (J.IHGB, TOMO 4, p. 491)

³⁴ “Carta de Luis da Cunha Menezes a Tristão da Cunha Menezes fazendo uma descrição etnográfica dos índios Kayapó e Karajá”.

Ao entrar no rio Camapuã, novamente os “Cayapó” são mencionados como sendo o maior perigo desse rio, realizando ataques estratégicos, como o citado no documento, em que colocavam fogo nos campos para cercar o inimigo, a fim de impedir sua fuga. Por fim, no atual estado de Mato Grosso do Sul, o rio Taquari é o último rio no qual os “Cayapó” são vistos, de acordo com João Antônio Cabral, “até aqui chegam os Cayapós” (R.IHGB, TOMO 4, p. 493). Deste ponto em diante os grupos mencionados são os Paiaguá e Guaicurú, como mostra o mapa 2.

Assim sendo, os confrontos que levariam à guerra foram iniciados após a descoberta da serra Dourada pelos bandeirantes, que encontrando vasta gama de ouro, continuaram suas andanças em busca de se deparem com mais, entrando em conflito com os “Cayapó” e expulsando-os de seu alojamento. Segundo Machado de Oliveira (1973), os “Cayapó” teriam fugido para as redondezas da serra de Santa Marta (local que ainda conserva o nome de “sertão dos Cayapó”), próximo ao rio Paraná, estando seguros dos ataques.

Esses índios, acoutados em esconderijos de que podiam evadir-se ao primeiro signal, fosse este da approximação das caravanas e viandantes, ou fosse de perigo para elles, assaltavam os caminhos que de outras capitánias iam ter a Goyaz, assassinavam horriavelmente as comitivas e viageiros sem poupança de sexo ou idade, e apoderavam-se dos objectos que só podiam servir para o seu uso, queimando ou inutilizando tudo quanto lhes não convinha” (OLIVEIRA, 1973, p. 503)

De acordo com o historiador, tais atrocidades estariam ocorrendo por vingança às matanças que vinham sofrendo. Mas como vimos, não se tratava somente de vingança, pois dessa forma, cria-se um ar romantizado desses grupos, típico da segunda metade do século XIX. Esses ataques por parte dos “Cayapó” também estavam inseridos nos contextos simbólicos que apresentamos anteriormente. Não se refere somente a um misto de ataque e contra-ataque. As motivações são como um iceberg, somente a menor ponta nos é mostrada, a realidade é muito maior e profunda.

Não só os “Cayapó” eram tidos como empecilho no caminho para as minas, os Paiaguá e os Guaicurú (nação de cavaleiros) também são constantemente mencionados na documentação, inclusive na notícia de Antônio Pires de Campos em 1723. São grupos guerreiros que faziam guerra tanto por terra (Guaicurú), quanto por água (Paiaguá), aterrorizando a vida dos não-índios que estavam se deslocando para Cuiabá e construindo seus assentamentos. É em virtude desses ataques que em maio de 1730 Antônio da Silva Caldeira Pimentel permite a guerra contra todas as nações de “gentio” que cercavam o rio Grande e, em 1732 e 1733 o Conde de Sarzedas (Antônio Luís de Távora) manda fazer guerra contra todas

as nações que infestam o caminho das minas, permitindo sua escravidão caso fossem capturados pelas pessoas que lutassem contra eles, de acordo com a lei de 10 de setembro de 1611 (D.I., vol.3, p. 70-79).

Faço saber [...], as mortes e roubos, que tem feito os Gentios Barbaros, que com elles se confederarão, digo que infestão as ditas Minas, e seo caminho, principal.^{te} os Indios da nação Payaguáz, e os mais bárbaros, que com elles se confererão p.^a atacarem a tropa, que das d.^{as} Minas do Cuyabá vinha ao povoado, no anno de mil, e settecentos, e trinta, deque era cabo o D.^{or} Antonio Alz' Lanhas Peixoto, Ouv.^{or} dellas, ao qual matarão, e a cento, e tantas pessoas; roubando todo o ouro, que trazião, de que tirando-se devassa, e remetendo-se a S. Mag.^e foy servido ordenar-me por provisão de cinco de Março dimil, e settecentos, e trinta, e dous, e resolução sua do primr.^o do d.^o mez, e Anno, por consulta do Conc.^o Ultramr.^o, mande atacar dentro dos seus alojamentos, assim os d.^{os} Gentios Payaguás, como tambem as mais nasções, que confederadas com elles os ajudassem a nos hostilizar, queimando-lhes, e distuindo-lhes todas as suas Aldeyas, para que este exemplo, digo, este espetaculo lhes sirva de mayor horror; ficando em cativoiro todos aquelles, que se puderem render, e captivar. (D.I., vol.13 ANEXO F, p. 242)

Entretanto, como evidenciado na passagem acima, ainda não seriam os “Cayapó” o foco principal dessa guerra, e segundo as ordens do Conde de Sarzedas, “se deve rezervar a guerra se lhe ha de fazer p.^a o fim, castigandoce em primeiro lugar os Payaguases” (D.I., vol.13 ANEXO F, p. 250). Somente após a destruição deste “gentio”, é que seria avaliada a possibilidade, ou não, de combater os “Cayapó”: “Em o Comand.^{te} ou quem ocupar o seu lugar acabando de destruhir aos Gentios a que vay dar guerra deve ajustar com os off.^{es} da tropa, e mais pessoas capazes de voto se hé conveniente vir dar guerra ao Gentio Cayapó” (D.I., vol.13 ANEXO F, p. 255), sendo essa, a primeira menção encontrada nos documentos analisados sobre a necessidade de se realizar a guerra exclusivamente contra esse grupo em questão.

Após a investida contra os indígenas em 1733 produzir poucos resultados, continuam as queixas dos viajantes, roceiros e moradores sobre as hostilidades e estragos causados principalmente pelos “Cayapó”. Dessa forma, os “gentios” continuaram “a infestar os caminhos de Cuyabá, tanto pelos rios como por terra” (D.I., vol.13 ANEXO F, p. 261). Em consequência desses contínuos ataques e do insucesso da capitania em combatê-los, em 1736, atendendo os pedidos dos não-índios de utilizarem de seus próprios meios para se defender, o Conde de Sarzedas autoriza, por meio de uma Portaria, tal prática, deixando claro “q'. pessoa algua lhe não ponha impedim.^{to} antes lhe dem toda ajuda e favor q'. lhe for pedido p.^a com mais facilidade se conseguir o desejado” (D.I., vol.22, p. 121). Essas e outras tentativas de combate, muito bem apresentadas por Robert Mori (2015, p. 31-33), continuaram não surtindo o efeito desejado.

Em virtude da situação, em 1739, o capitão-geral Dom Luís Mascarenhas convoca

Angelo Preto “para vir de Cuyabá a frente dos seus numerosos *Bororós* fazer a guerra aos Payaguás” (D.I., vol.13 ANEXO F, p. 259). Segundo Mori (2015), Angelo Preto,

deve ter subjugado os Bororo que atacavam a região das minas de Cuiabá, pois, no início do ano de 1727, Rodrigo Cesar de Menezes emitiu uma Ordem ao sertanista e demais sócios, para combater os gentios dos Morros, e caso os índios resistissem, deveriam ser mortos e os sobreviventes repartidos após a retirada do quinto pertencente ao rei; caso os índios não oferecessem resistência, “ficarão admenistrados do d.º Capitão [Angelo Preto] e seus companheiros” (MORI, 2015, p. 34).

A chegada do sertanista em Vila Boa estava prevista para depois da Páscoa de 1742. Porém, devido a novos ataques dos “Cayapó”, uma nova junta foi criada em novembro de 1740, na qual a população manifestou com súplica alguma ação efetiva contra os índios. A solução encontrada por Dom Luís Mascarenhas foi a de “levantar duas Comp.^{as} para desenfestar as campanhas dos suburbios desta Villa do Gentio barbaro *Cayapó*, que tantas mortes, e estragos continuamente está fazendo” (D.I., vol.22, p. 166). Em um Bando datado de 27 de dezembro de 1741, Mascarenhas informa que as duas companhias de soldados deveriam ser formadas pelos carijós³⁵ e negros forros por não trabalharem e andarem vadiando.

Em 6 de janeiro de 1742, é feito um Regimento com seis itens dando instruções para esses soldados de como agir na investida contra os “Cayapó”. O primeiro é uma ordem ao capitão Antônio de Lemos e Faria³⁶ de explorar desde a bocaina da Serra Dourada, passando uma nascente até além do sítio de um tal João Rodrigues, examinando todas as pistas ou rastros do “gentio”; o segundo e terceiro, referem-se a táticas de ataque, em que, caso os índios se rendam, deverão ser enviados para uma prisão em Vila Boa, para ser determinado o que se fará com eles, mas caso ocorra o contrário, a ordem é de que passem a “espada sem distinção ou diferença algũa de sexo, só não executarão a d.^a pena de morte nos meninos ou meninas de des annos p.^a baixo, porque estes os conduzirão a esta V.^a para deles se tirar o quinto de S. Mag.^e e os mais se repartirem por quem tocar” (D.I. vol.22, p. 168). É interessante se atentar na nota de rodapé deste documento que diz:

³⁵ “O termo carijó foi utilizado a partir de meados do século XVI para designar as levas de índios guarani escravizados que chegavam à capitania de São Paulo, sendo que após 1640, com a resistência indígena e jesuítica, os paulistas passaram a escravizar índios de diversas origens, o que resultou na utilização do termo carijó a todos os índios subordinados. Já os bastardos, assim como os mamelucos, indicavam os filhos de pais brancos e mães índias, sendo que a diferença entre os primeiros e segundos, residia no fato que estes possuíam o reconhecimento paterno, aproximando-se da identidade portuguesa, enquanto os bastardos seguiam vinculados à sua origem materna, indígena. No século XVIII, bastardo passou a designar qualquer indivíduo que tivesse descendência indígena” (MONTEIRO, 1994 *apud* MORI, 2015, p. 35)

³⁶ Segundo Robert Mori (2015, p. 37), a Companhia de Soldados, comandada Antônio de Lemos e Faria, chegou a atacar, provavelmente, um grupo “Cayapó” que se deslocava para alguma expedição guerreira (com a justificativa de que estariam indo em direção a Goiás para efetuar hostilidades).

Era a consagração da barbaridade portuguesa na conquista do Brazil! É difficil saber quem era mais barbaro, si o índio Cayapó ou o portuguez catholico! E o rei fidelissimo ainda tinha um quinto do producto da venda das crianças indígenas, emquanto as mãis eram trucidadas! (D.I. vol.22, p. 168)

Tal passagem nos faz lembrar da citação de Lévi-Strauss que afirma: “O bárbaro é inicialmente o homem que acredita na barbárie” (1993, p. 335), ou seja, as imagens que as alegorias da colonização estabeleceram para os grupos indígenas, é o espelho dos próprios construtores dessas imagens, suas ações eram iguais ou piores daquelas que eles próprios diziam confrontar, principalmente por serem eles, os verdadeiros invasores; o quarto tratava do destino dos objetos de valor encontrados nas aldeias atacadas; o quinto sobre a hierarquia, na qual os soldados deveriam obedecer inviolavelmente aos mandatos dos seus capitães; e o sexto proibia o capitão e sua companhia de dormirem mais de uma noite em um mesmo sítio.

Passado algum tempo de espera, Angelo Preto recusa a incumbência de fazer guerra contra os “gentios”, sendo decidido, pelo governador da capitania de São Paulo, convocar o sertanista Antônio Pires de Campos, aquele mesmo que pela primeira vez utilizou o termo “Cayapó” para descrever diversos grupos indígenas que habitavam as redondezas do rio Paranaíba em 1723.

Aos doze dias do mez de Outubro de 1742, nesta Villa Boa de Goyaz e casa de residencia do Illmo. e Exmo. Sr. general D. Luiz de Mascarenhas, onde eu Manoel Pedro de Macedo Ribeiro, secretario do Governo fui vindo, e ahi estando presente o coronel Antonio Pires de Campos, por elle foi dito que em satisfação do termo da junta retro (2), de dés do dito mez e anno, se obrigava a explorar as campanhas que decorrem da serra *Dourada* para a parte do Sul até o Rio Grande, e de nenhuma sorte entrar nas campanhas cujas contravertentes decahen para a parte do Norte, em que se incluem o *Rio-Claro*, *Pilões* e correjo *Santo Antonio*, porem sendo caso que em alguma occasião de choque com o gentio que infesta as vizinhanças desta villa, necessite de o seguir para as ditas partes, lhe não servirá de obstaculo o impedimento dos ditos rio, e acontecendo que o gentio que sobre os mesmos rios assiste faça alguma invasão para as vizinhanças desta villa, procurará rechassal-os até os seus alojamentos. (D.I., vol.13 ANEXO F, p. 259-60)

Celebrando o acordo com Dom Luís Mascarenhas e recebendo uma recompensa de uma arroba de ouro, Antônio Pires de Campos, junto com seus Bororo³⁷ e outros “índios mansos”, vai se tornar uma das figuras mais importantes para o domínio do “sertão” entre os rios Grande e Paranaíba, sendo responsável pela construção dos primeiros aldeamentos na região, bem como

³⁷ “o etnônimo ‘Bororo’ acabou por se tornar comum nos documentos setecentistas que tratavam dos índios dos aldeamentos entre os Rios Grande e Paranaíba, sem menção a indígenas de outros grupos, levando-nos a crer que esse etnônimo foi utilizado como um termo generalizante para os índios que compunham a força guerreira de Pires de Campos. No século XIX, o etnônimo ‘Bororo’ foi utilizado pelos viajantes europeus também como um termo para designar os índios aldeados no Sertão da Farinha Podre” (MORI, 2015, p. 71).

ser reconhecido entre os paulistas como “caçador de índios”. E a partir daquele contrato, “os Cayapó eram agora os inimigos” (D.I., vol.13 ANEXO F, p. 262).

2.2.1 ANTÔNIO PIRES DE CAMPOS: O NOME DA GUERRA

Descendente de uma família de sertanistas, era filho do também chamado Antônio Pires de Campos, natural de Itu e um dos primeiros descobridores dos “sertões” de Minas Gerais, junto com Bartolomeu Bueno da Silva, em 1682. O coronel Antônio Pires de Campos, filho do precedente, é relatado na documentação como sendo um audaz sertanista, que acompanhou o pai em suas explorações e descobertas. Em uma dessas empreitadas, no ano de 1718, descobriu os rios Cuiabá e o afluente Cochipó, na região do atual Mato Grosso, combatendo e conquistando os índios Bororo, levando-os para São Paulo.

Em 1741 fundou o aldeamento de Santa Ana,³⁸ no atual Triângulo Mineiro, MG, onde reuniu a tribo dos Bororo e que seriam utilizados na luta contra os “Cayapó”. Segundo Mori,

Os Bororo já eram admirados pelos bandeirantes e sertanistas que se dirigiam para a região de Mato Grosso devido ao seu vigor na luta contra os inimigos. Como hábeis guerreiros, utilizavam de maneira eficiente na guerra, inúmeras técnicas de combate, como cercos e emboscadas (ZAGO, 2005). Eram os combatentes ideais para a guerra contra outros índios. (2015, p. 37)

No final de 1742, após o acordo com Dom Luís de Mascarenhas, Antônio Pires de Campos, junto com 120³⁹ Bororo retirados de Cuiabá e levados até Goiás, iniciam uma campanha de guerra contra os “Cayapó”. Esse primeiro ataque, realizado nas proximidades do rio Claro, resultou na “destruição da aldeia e a morte de cerca de 16 e o aprisionamento de mais 32 Cayapó” (GIRALDIN, 1994, p. 74). Até o momento, essa teria sido a maior investida contra os grupos “Cayapó” finalizada com sucesso. Tal êxito foi relacionado na documentação pelo motivo de que Bororos e “Cayapós” seriam historicamente inimigos, entretanto, alguns documentos do final do século XVIII, os colocam como aliados contra os não-índios na região de Cuiabá (RODRIGUES, 2013). Isso é importante para pensarmos como as relações de contato com os não-índios modificam sensivelmente o quadro das alianças e guerras entre índios. Além disso, não seria simplesmente o fato de serem inimigos que levaria os Bororo a acompanhar Pires de Campos. Jogos de interesse nessa aliança? Estratégias de Antônio Pires de Campos?

³⁸ Mais informações sobre os aldeamentos destinados a abrigar grupos indígenas utilizados na guerra contra os “Cayapó”, ver (MORI, 2015; RAVAGNANI, 1996).

³⁹ Alguns autores (MENDONÇA, 1974; RODRIGUES, 2013), falam de um número de 500 “índios mansos”, entre eles, Bororo, Carajás, Parecis, Javaés e Tapirapés.

Essas perguntas e muitas outras inserem-se no que foi discutido anteriormente sobre os Jê Meridionais serem considerados grupos fechados. Os Bororo, também pertencentes à família linguística Jê, demonstram sua abertura com relação ao universo externo a partir de seus próprios agenciamentos, em um jogo de interesses subjetivos e objetivos.

No dia 15 de outubro de 1742, Dom Luís de Mascarenhas informa sobre a necessidade de se enviar mais homens para Antônio Pires de Campos na luta contra os “Cayapó”, segundo a instrução direcionada ao ouvidor geral Manoel Antunes da Fonseca,

Sucedendo q.' o Cor.^{el} da Conquista do *Cayapó* Antonio Pires de Campos q.' hora anda no sertão em serviço de El Rey, e destes Povos se encontre com algũ corpo de Gentio Guerreyro tão numerozo e forte q.' p.^a o vencer necessite de ajuda de algũas armas nossas enformandose Vm. primr.^o exactamente de tudo e achando ser conveniente darlhe a dita ajuda, poderá Vm. formar hũa comp.^a de vinte, até trinta Soldados bastardos q.' serão alistados na Vedoria, ou Provedoria da fazenda, pela qual serão preparados, e pagos de seus e mantimentos na forma que com os mesmos se praticou já antes de chegar o dito Coronel com os seus *Bororós* a esta Villa, cujos soldados serão subgeitos ao mesmo Cor.^{el} para os comandar com a jurisdição, e na forma q.' dispoem o Regimento militar, e dos ditoz Soldados poderá o referido Cor.^{el} nomear p.^a cabos de Esquadra os q.' lhe parecer, ou os q.' já o forão, por terem mais algũa disciplina da guerra do certão, e em se recolhendo da accção a q.' forem enviados se lhe dará baixa por não ficar continuando sem necessidade a despeza da faz.^a R.¹ e ao Prov.^{or} della fica ordem p.^a toda a despeza referida no cazo figurado. (D.I., vol.22, p. 175-176)

Nos anos que se seguiram, essas medidas de combate foram se mostrando pouco eficientes, tanto o é que em 1744 os “Cayapó” realizam um ataque ao sítio do Lanhoso⁴⁰ causando sua total destruição. Um ano depois, após os representantes da Coroa cogitarem novamente os trabalhos de Antônio Pires de Campos e seus índios mestiços, este retorna para Goiás e em 1746 viaja para Cuiabá. Nesse mesmo ano, no dia 8 de maio, o rei Dom João V expediu um Regimento dando ordem real para que o sertanista desinfestasse o caminho das minas e suas vizinhanças dos insultos que o “gentio Cayapó” nelas cometem “para a conservação das pessoas, e bens dos vaçallos do d.^o Snr.” (D.I., vol.22, p. 210). Para a concretização de tal medida, o Regimento continha 8 itens (D.I., vol.22, p. 210-213). O primeiro ordenava que o Coronel se estabelecesse com seus guerreiros (Bororo, Pareci e mestiços), no rio das Pedras, entre os rios Grande e Paranaíba, onde seria construído o primeiro aldeamento⁴¹ (Rio das Pedras) no “Sertão do Gentio Cayapó”. O local teria sido escolhido pelos próprios

⁴⁰ “O sítio do Lanhoso estava situado em território da atual cidade de Uberaba (MG), às margens de um córrego homônimo. Posteriormente, no local foi edificado um dos aldeamentos indígenas localizados no Sertão da Farinha Podre” (MORI, 2015, p. 39).

⁴¹ Segundo Oswaldo Ravagnani (1989), não seria exatamente um aldeamento e sim um quartel-aldeamento, visto que os grupos que lá foram alocados tinham como missão combater os ataques dos “Cayapó” no caminho das minas.

Bororo, pois possivelmente, já teriam conhecimento da região (MORI, 2015), demonstrando o agenciamento desses grupos e suas próprias práticas históricas. O segundo dizia que os Bororo deveriam andar sempre armados, explorando as estradas, fazendo paragens nos locais em que os “Cayapó” costumavam insultar os viajantes e roceiros, a fim de intimidá-los e evitar suas hostilidades. O terceiro obrigava a construção de outro quartel-aldeamento na paragem do Lanhoso, caso o número de Bororos crescesse. O quarto menciona que caso houvesse algum ataque, o coronel seria obrigado a castigá-los e, se o “gentio Cayapó” estivesse em número muito superior ao dos guerreiros de Antônio Pires de Campos, seriam enviados 20 ou 30 “aventureiros” para ajudá-lo.

A partir do quinto item, são apresentadas as promessas caso Pires de Campos saia vitorioso de suas ações. O número 5 diz que passado um ano sem notícias de novos ataques por parte dos índios, o Coronel receberia “50\$ r.^s de tença, q.’ em nome de Sua Mag.^e lhe prometto” (D.I., vol.22, p. 211-212). O sexto item promete o ofício de escrivão da Ouvidoria de Vila Boa, isento de donativo e terças partes, caso se passem três anos sem ataques dos “Cayapó”. O sétimo deixa claro que tais promessas só serão cumpridas se, caso ocorra um novo ataque, os índios sejam imediatamente castigados e reduzidos a quietação. O oitavo oferece passagem gratuita para Antônio Pires de Campos, seus cavalos, cargas e mais gente que o acompanhar pelos rios do caminho das minas e pela estrada de Goiás.

No dia 15 de julho de 1748 o Regimento foi assinado entre Antônio Pires de Campos e Dom Luís de Mascarenhas, na Vila de Santos, atual cidade de Santos – SP. “O q.’ tudo o d.^o Coronel cumprirá na forma sobre d.^a p.^a merecer as m.^{ces} q.’ S. Mag.^e lhe faz, e me dará conta dos progressos desta dellig.^{cia}, q.’ m.^{to} lhe encarrego como tanto do agrado, e interesse de Sua Mag.^e e do publico” (D.I., vol.22, p. 213). Porém, um mês após o acordo de ambas as partes, Dom Luís de Mascarenhas deixa o posto de governador em virtude da anexação da capitania de São Paulo à capitania do Rio de Janeiro, governado por Gomes Freire de Andrade, que não resgatou a palavra de seu antecessor. Nem mesmo o novo governador da capitania de Goiás – que se desmembrou de São Paulo –, Dom Marcos de Noronha, que até 1751, ano da morte de Pires de Campos, se utilizou dos serviços do sertanista, cumpre o trato entre este e Mascarenhas. “A ingratidão foi a paga dos seus grandes serviços ao governo colonial” (D.I., vol.22, p. 213).

Mesmo não sendo gratificado com as promessas que lhe foram feitas, continuou sua investida contra os “Cayapó”. Em um encontro entre Gomes Freire de Andrade e Dom Marcos de Noronha, o primeiro informa que a estrada de São Paulo até Goiás está desinfestada graças ao coronel Antônio Pires de Campos, que se estabeleceu junto de seus Bororo no meio do

caminho entre as regiões (RAVAGNANI, 1996). Entretanto, em 1751, os “Cayapó” invadem Vila Boa, causando a morte de não-índios. Tal acontecimento fez com que Dom Marcos recorresse novamente a Pires de Campos, que partiu com seus guerreiros, mas acabou ferido por uma flecha no peito, sendo obrigado a voltar para Vila Boa. Pouco tempo depois, em uma viagem para Ouro Preto, escoltando uma remessa de ouro, acabou falecendo de febre, na cidade de Paracatú, supostamente causada pelo ferimento ocasionado pela flechada que recebeu em combate contra os “Cayapo” (D.I., vol.22; RAGANANI, 1996). Porém, Robert Mori se atenta e nos mostra que o real motivo da morte do sertanista foi causado pela malária “bastante comum no período colonial, sendo responsável por grandes epidemias, principalmente em áreas que estavam localizadas próximas aos rios e de ocupação recente pelos não-índios” (MORI, 2015, p. 99).

“No período de cinco anos, entre 1746 e 1751, Antônio Pires de Campos será o pivô dos conflitos com os Cayapó. A estratégia era transferir um determinado número de índios Bororo, aldeando-os dentro do território Cayapó” (GIRALDIN, 1994, p. 78). Foi dessa forma que o sertanista foi considerado “herói da civilização” e até mesmo “cacique” para os Bororo, pois os havia “amansado, aldeiado e armado” (D.I., vol.22, p. 175). Foi também considerado

açoute do barbaro gentio *Cayapó*, que infestava a estrada toda de Goyazes em comprimento de mais de 200 leguas desde o rio Uruçanga até Villa-Boa. Impedida por estes barbaros a dita estrada com total ruina do comercio e dos direitos reaes, depois de terem conseguido em repetidos assaltos muitas mortes com horror da humanidade. (D.I., vol 13 ANEXO I, p. 282)

Tais ações fizeram de Antônio Pires de Campos um sujeito de grande importância para os interesses coloniais. Toda essa construção heroica a respeito dele desconsiderou suas ações, que se mostravam tão mais violentas e, em um certo sentido, “bárbaras”, do que a dos índios. Tanto o interesse do sertanista, quanto o das capitânicas a que serviu, se referem a propósitos econômicos no domínio da região descrita.

As medidas tomadas por particulares ou as oficiais tinham por objetivo matar os Kayapó. Seus ataques atrapalhavam a coleta e o escoamento do ouro. E suas terras poderiam conter minas auríferas. Enfim, sua presença contrariava os interesses econômicos do capitalismo reinante. (RAVAGNANI, 1996, p. 230)⁴²

A criação de imagens alegóricas a respeito dos “Cayapó”, Paiaguá, Guaicurú, entre outros, e o heroísmo dos agentes coloniais, reflete ainda no imaginário dos dias de hoje. Esses

⁴² Ravagnani comete um erro ao dizer que a economia das capitânicas no período colonial era baseada em um capitalismo reinante. De acordo com John Monteiro (1994), havia uma economia incipientemente capitalista, tratava-se de economias mercantis não exportadoras e não um capitalismo reinante tal como o autor nos leva a entender.

não-índios estavam invadindo territórios que pertenciam a outros grupos e tais grupos os defenderam e também realizaram suas ações em prol de seus interesses. Não há uma dicotomia entre bem e mal; índios bravos e índios mansos; heróis e vilões, todos agiram de acordo com os universos simbólicos a que pertenciam, todos eram mais ou menos um e outro, dependendo apenas do olhar de quem estava observando, todos eram rizomáticos de acordo com as necessidades e campos simbólicos.⁴³

O único problema é não termos relatos por parte dos indígenas sobre suas próprias visões e versões a respeito dessa guerra. O que temos são indícios dos quais nos permitem “enxergar” de outra maneira essa história, como por exemplo os relatos de Luís da Cunha Meneses (1988) e de John Emanuel Pohl (1951), sobre as táticas de guerra e evasão dos “Cayapó”. De acordo com a “Carta de Luís da Cunha Meneses a Tristão da Cunha Meneses fazendo uma descrição etnográfica dos índios Kayapó e Karajá” (APARÍCIO, 1988), os gentios faziam guerra de surpresa, em virtude da superioridade das armas dos não-índios, utilizando de porretes e flechas. Segundo Pohl:

Em estado selvagem, são muito valentes e belicosos; sevem-se de um grande arco (*itsché*) e das flechas (*caschoné*) e da maça (*kó*), com a qual arrebetam a cabeça do adversário. São extremamente hábeis em atirar com a flecha. Fazem-no em constante movimento para escaparem às flechas atiradas pelos inimigos. Com o seu arco de seis pés de comprimento, retesados em meio círculo, atingem seguramente o alvo a 80 passos de distância. Êstes índios selvagens têm a peculiaridade, mais que os outros, de atirar de arco por elevação, atingindo com segurança o objeto visado, o que lhes presta bons serviços nas selvas, onde, sem serem vistos, atiram para o ar a flecha que, ao cair, raramente deixa de atingir o objeto de sua vingança. Mandei fazer uma experiência na aldeia, amarrando uma galinha e, em cinco disparos por elevação, só um errou o alvo. Na guerra, a mulher fica atrás do homem com um feixe de flechas e anima-o com incessante gritaria. Logo que a flecha é disparada, o índio estende a mão para trás e imediatamente recebe da mulher nova flecha na direção mais conveniente para o disparo. (POHL, 1951, p. 365)

Com relação à evasão, que chamou muito a atenção do governador Luís da Cunha Meneses (CANCELIER DIAS, 2017), é possível perceber o quão estratégicos eram esses grupos:

⁴³ Neste subcapítulo foi apresentado um pouco da história de Antônio Pires de Campos. Nosso interesse foi o de mostrar em que circunstâncias suas ações se deram e como sua imagem foi criada pelos não-índios. Em virtude disso, percebe-se que os “Cayapó” são cognominados a todo o momento como sendo “bárbaros”, “selvagens”, “agressivos”, entre outras formas de tratamento construídas a partir das alegorias da colonização. Essas dicotomias criadas pelos interesses coloniais não representam a totalidade histórica. Viemos construindo até aqui mecanismos que possibilitem análises críticas a respeito desses documentos. As distinções mencionadas: bem e mal, bravos e mansos, heróis e vilões; são apenas representações que chegaram até nós através dos documentos. Para alguns grupos indígenas, Pires de Campos representava o mal, o “bárbaro”, para outros ele seria uma espécie de líder, e assim por diante. O cerne da questão é fugirmos da história tradicional que foi escrita para pensarmos em suas mais variadas versões.

Retira-se por causa que não vá alguma bandeira em seu seguimento, conforme é costume, em uma tal ordem que a sua regularidade pode fazer emulação aos melhores táticos dos países mais civilizados e guerreiros, consistindo esta em desfilar toda a maloca, de qualquer número de homens que seja em uma só fila, pondo todos os pés no mesmo lugar, sucessivamente onde o pôs o primeiro, o chefe da fila, de maneira que o rastro fica parecendo só de um homem, quando este tem sido de muito centos e ainda para sua maior segurança, o último ou o que cerra a fila, vai virando sobre a sua retaguarda, desfazendo com as mãos o mais que lhe é possível o mesmo rastro que lhe ficou. Quando passam por algum terreno aquático ou pantanoso, marcham sobre os calcanhares, porque como não o podem desfazer assim como na relva, não fazem marcas de toda a forma do pé acautelando-se ainda mais no seu sistema de segurarem a sua retirada, metem-se de distância em distância, como por exemplo, de légua em légua, todos em confusão e dando-se de acordo um *Rande Vou* [francês Rendez-vous: encontro] em uma conhecida e certa distância, marcham todos em uma tal dabandada que se fica conhecendo o número da maloca pelos distintos rastros que cada um, de propósito faz com a ideia de se aproveitarem adiantando-se mais na sua marcha dos que vão em seu seguimento pelo rastro, na demora que estes têm enquanto se desembaraçam da confusão em que ficam. Quando chegam ao sitio dado do *Rande Vou*, novamente tornam a meter-se na mesma ordem, desfilada. Encontrando algum Rio, o passam de nado, sempre Rio acima ou abaixo, contra o rumo que levam, e não de um a outro lado; [para] não conhecerem aonde foram sair, no caso que conheçam por onde entraram. E quando este dá vau, se tornam a meter-se na mesma debandada na sua margem e depois seguem a mesma ordem desfilada, também rumo oposto pela linha que a água está descrevendo na areia, cortando esta de maneira que fica escrito o assento do pé, pelo seu comprimento, parte na areia, e parte na mesma água. (APARÍCIO, 1988, p. 376. Apud. CANCELIER DIAS, 2017, p. 249)⁴⁴

Tais passagens evidenciam o lado guerreiro, estrategista e inteiramente técnico dos “Cayapó” na realização de seus ataques, defesas e evasões.

2.2.2 PÓS ANTÔNIO PIRES DE CAMPOS E OS “FINAIS DA GUERRA”

Após a morte do sertanista, seu irmão mais velho, Manoel de Campos Bicudo, se propôs a dar continuidade na guerra contra os índios, porém veio a falecer logo em seguida, sem nada ter feito a este respeito. A defesa do “Caminho dos Goiazes” passou então para Antônio de Lemos Faria, que não foi aceito pelos Bororo, por não desempenhar adequadamente sua função no combate aos “Cayapó”. Em virtude da situação, o governador de Goiás, Dom Marcos, acaba retirando Antônio de Lemos do comando dos índios aldeados.

É interessante notar a capacidade de negociação que os índios aldeados possuíam perante o governador de Goiás. Os indígenas que residiam nos aldeamentos não eram, portanto, manipuláveis, aceitando todas as decisões com resignação. Diversamente, souberam manifestar, expor e defender seus interesses, o que demonstra, ao contrário de uma historiografia praticada há algumas décadas, que os indígenas também foram sujeitos de sua própria história. (MORI, 2015, p. 102)

⁴⁴ “Carta de Luís da Cunha Meneses a Tristão da Cunha Meneses fazendo uma descrição etnográfica dos índios Kayapó e Karajá”.

Com a criação da capitania de Goiás (ver mapa 3), em finais do ano de 1748, continuam as notícias da presença “Cayapó” na região e, como veremos, novas providências serão tomadas, sendo a principal, as construções dos aldeamentos de São José de Mossâmedes e de Maria I, sendo o último, o primeiro aldeamento destinado a receber grupos “Cayapó”, como será mostrado no próximo capítulo. Dessa forma, dando continuidade aos confrontos entre índios e não-índios, veremos como foram surgindo as necessidades de mudanças práticas e simbólicas em relação a guerra.



Mapa 3. “Vice-Reino do Brasil 1763: Capitânicas da Corôa século XVIII” (RECENSEAMENTO DO BRASIL, VOLUME I, 1922, p. 352-353)

No ano de 1758, em uma correspondência, o governador de Goiás Álvaro Xavier Botelho de Távora se mostra preocupado com os ataques que os “gentios” vinham causando: “Dei tambem conta a Vossa Magestade com as cartas dos confinantes d’aquelle Paiz, que dista, mais de duzentas legoas d’esta Capital, que referirão o temor de serem todos destruidos pelo

Gentio disperso” (R.IHGB, TOMO 84, p. 54). O conde de São Miguel⁴⁵ referia-se, principalmente, aos Acroá e Xacriabá⁴⁶ que vinham fugindo de seus aldeamentos devido às más administrações dos jesuítas, fazendo duras críticas “a insolencia dos Padres Missionários da Companhia que elles chamão de Jezus, e o engano que Vossa Magestade padece com estes Missionários” (R.IHGB, TOMO 84, p. 59). Além disso, os jesuítas estavam sendo acusados de darem liberdade aos índios, terem grandes gastos com os aldeamentos e roubarem a Real Fazenda, como mostra a seguinte passagem:

[...], em vez de os instruirem nos dogmas da nossa fé lhes davão ampla licença para continuarem nos costumes de sua antiga barbaridade de cujos torpes actos herão elles mesmos testemunhas.

Como havia ordem de Vossa Magestade para esta Provedoria assistir as Aldeias, com o que lhe fosse necessario, se aproveitarão os ditos Jezuitas da administração que tinhão d’ellas, para fazerem hum exorbitante roubo á Real Fazenda [...]. (R.IHGB, TOMO 84, p. 59-60)

Dois pontos são importantes. O primeiro refere-se aos índios darem continuidade aos seus costumes mesmo estando aldeados, isso mostra uma política indígena frente a uma política indigenista, mas que guardaremos para discutir quando voltarmos a falar de tais práticas entre os “Cayapó”. O segundo está nessas críticas direcionadas aos jesuítas, visto que, o rei de Portugal naquele período, era Dom José I e, seu secretário de Estado, Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, ou seja, tais reclamações podem, também, o ter influenciado a expulsar os jesuítas das terras brasileiras em 1759, ocasionando uma mudança nas políticas indigenistas a partir do Diretório Pombalino.

O aldeamento que os Xacriabás estavam alocados se chamava São Francisco Xavier do Duro, construído em 1751 e o primeiro a receber índios considerados “hostis” na capitania de Goiás. Já os Acroá foram aldeados em São José do Duro. Ambos formavam a missão de São Francisco Xavier e estavam sob administração⁴⁷ do tenente coronel Vanceslau Gomes da Silva e dos padres jesuítas Bento Soares e José de Mattos. Na documentação esses aldeamentos aparecem como sendo presídios (R.IHGB, TOMO 84, p. 67) e segundo Robert Mori,

os presídios eram simples postos com soldados sob o comando de um suboficial e que serviam para defender um determinado território do ataque de inimigos. O termo “presídio” também foi utilizado pelos governadores de Goiás para outros núcleos indígenas da capitania, sejam eles criados com caráter defensivo ou não, o que pode ser um indicativo de que era também sinônimo de aldeamento. (2015, p. 74)

⁴⁵ Título criado por carta régia de 1663 pelo rei D. Filipe IV a Francisco Nuno Álvares Botelho e seus descendentes.

⁴⁶ Habitavam o norte da capitania, além do rio Tocantins, próximo a capitania do Pará.

⁴⁷ Em carta régia datada de 21 de abril de 1702 proíbe-se o cativoiro dos índios, porém, permite sua administração.

As fugas dos aldeamentos por esses grupos se mostravam constantes. Teriam fugido em 1757 e novamente em 1759 após Vanceslau Gomes ter ido “buscá-los no mato”. Em 1760 são relatados um aumento dos roubos e ataques praticados pelos Acroá e Xacriabá, sendo que os últimos, durante a estadia no aldeamento, teriam aprendido a manejar armas de fogo, possibilitando a interpretação de que esse seria um dos motivos de aceitarem ser aldeados, mostrando seus agenciamentos perante as novas conjunturas históricas, ocasionando “uma mudança da prática da guerra, ao substituir – talvez parcialmente – o arco e a flecha pelas armas de fogo” (MORI, 2015, p. 119). Outro ponto interessante é que devido ao fato desses aldeamentos terem sido construídos próximos as aldeias dos Acroá e Xacriabá, esses grupos chamavam seus parentes, pegavam a “ração”, distribuíaam entre si e depois voltavam para sua aldeia, ou seja, os índios estavam agenciando seus interesses dentro dos interesses dos não-índios. Aceitavam aquilo que lhes era imposto e o transformavam em interesses próprios.

Nesse mesmo período, aparecem notícias sobre a presença de índios “Cayapó”, causando medo na população de Goiás.⁴⁸ De acordo com os relatos, a guerra defensiva – visto que a guerra ofensiva havia sido proibida – era impraticável devido a exposição em que a capitania de Goiás se encontrava e das incertezas que se tinha da ocasião em que os “Cayapó” atacariam, obrigando mineiros e roceiros a ficarem de vigia, utilizando seus escravos para estes fins, em vez de extraírem o ouro, fazendo com que a população se queixasse aos governadores da eficácia em garantir a segurança.

Em uma junta convocada pelo reverendo bispo de São Paulo, a pedido do conde de São Miguel, foi votada a guerra ofensiva, atrelada aos interesses que a capitania tinha nas terras banhadas pelos rios Pilões, Claro e Cayapó, pois a terra era fértil, podendo ser facilmente povoada, os rios continham abundância de peixe, os campos permitiam a caça, além da presença de grandes quantidades de ouro e algumas aparições de diamantes, demonstrando novamente o interesse econômico em se levar a guerra aos grupos indígenas, tratados como “insaciáveis monstros de sangue humano” (R.IHGB, TOMO 84, p. 62). Dessa forma, os melhores meios de se expulsar os “Cayapó”, além da guerra, era povoando a capitania, como mostra a correspondência do governador João Manoel de Mello em 1760:

Este he o melhor meio tambem para se expulsar o Cayapó, que estendendo-se as nossas povoações se verão precizados a retirarem-se para os remotos Certões d’onde sahirão, e quanto mais esta Capitania se fôr povoando para a parte do Poente, maior conveniencia faz ao Cuyabá, e ao Matto Grosso. (R.IHGB, TOMO 84, p. 64)

⁴⁸ No dia 3 de março de 1752 é escrita a primeira provisão dirigida para a capitania de Goiás (após separação de São Paulo) aprovando todas as despesas feitas em defesa do “gentio Cayapó”.

Voltando para os Acroá e Xacriabá, no ano de 1762, esses grupos estavam unidos, promovendo contínuos ataques. Em virtude desses ataques, foi formada uma bandeira, partindo da iniciativa dos próprios habitantes do norte de Goiás, que perseguiu os índios, fazendo com que os Xacriabás procurassem refúgio em uma aldeia Acroá. Segundo Robert Mori (2015), deve ter havido algum tipo de desentendimento entre as nações, pois em uma noite, os primeiros foram pegos de surpresa, sendo assassinados, fugindo somente 40, que foram buscar ajuda dos não-índios, demonstrando o interesse de fazer aliança para “vingar as mortes dos seus parentes” (R.IHGB, TOMO 84, p. 83). A expedição aceitou o auxílio, repartindo as mulheres e crianças entre os moradores da capitania para serem administrados, enquanto os homens caminharam para a guerra. Essas relações se mostram complexas, os motivos das alianças são variados e se antes não-índios e Xacriabás eram inimigos, agora, se tornaram aliados. Entretanto não podemos generalizar, pois no mesmo período João de Godoy da Silveira, que tomou o posto de Antônio Pires de Campos, faz uma investida contra os “Cayapó”, os Acroá e também os Xacriabá.

Tais jogos de interesses podem ser vistos, por exemplo, nas ações praticadas pelos Xavantes,⁴⁹ que também estavam causando problemas para Goiás. Segundo os relatos, eles estariam sendo influenciados pelos jesuítas espanhóis a atacarem a região em virtude de uma guerra que estava ocorrendo nesse período entre Portugal e Espanha, a chamada Guerra Fantástica. Isso mostra mais uma vez aquela passagem sobre o rizoma, já mencionada, das ligações de diferentes acontecimentos históricos, em locais distantes, mas que acabam por influenciar esta história que estamos buscando construir.

Tambem o Gentio Xavante que nunca hostilizou o descrito do Arrayal de Crixás, com que confina, antes se conservou sempre em boa vizinhança, commeçou a invadir as nossas roças, e lavras desde que Catella intentou declarar a guerra. Já representei ao Illmo. e Exmo. Senhor Conde d’Oeiras, que se prezumia serem estas novas hostilidades fomentadas pelos Jezuitas Hespanhóes. Como forão crescendo os insultos, e consequentemente as queixas dos povos, ordenei ao Dezembargador Ouvidor Gerak que mandasse tirar uma devassa em que constasse legalmente das mortes, roubos, e incendios, que o dito Gentio tinha commetido n’aquelle terretorio, assim o executou, e á vista da Devassa convoquei huma junta em que se assentou com uniformidade de votos, que se lhe fizesse guerra offenciva quando não se sujeitasse a abraçar a Religião Catholica, e a ser sujeito a sua Magestade. (R.IHGB, TOMO 84, p. 87-88)

⁴⁹ Não vamos nos aprofundar sobre a história deste grupo em questão. Ele foi colocado aqui como forma de mostrar a possibilidade de utilização dos rizomas para as pesquisas históricas, além de apresentar o quadro de guerras entre índios e não-índios nas quais a capitania de Goiás vivenciava. Mais informações sobre os Xavante, Acroá e Xacriabá, ver (SILVA, 2006).

Em 1767 os “Cayapó” invadem o arraial de Santa Luzia, atual cidade de Luziânia – que foi elevada à categoria de vila no dia primeiro de abril de 1883 –, causando grande destruição, mortes e roubos no local. Uma bandeira composta de Bororos, liderados por Vito Antônio, foi até o local com o intuito de desalojar a nova povoação que ali os “Cayapó” haviam feito, caçando, matando e ateando fogo em seus alojamentos, além de aprisionarem alguns. Porém, novamente, a documentação nos mostra que a região em que se deu este confronto era rica em ouro: “A noticia que mais estimarão os moradores do Arraial de Santa Luzia foi afirmarem os Bororo que perto do referido alojamento virão um Corrego com boas formaturas d’ouro” (R.IHGB, TOMO 84, p. 91).⁵⁰

Passados mais alguns anos de conflitos, a guerra parece ter se esgotado para os não-índios, dando início às políticas de aldeamentos. O primeiro a ser construído e que será analisado no próximo capítulo, foi o aldeamento de São José de Mossâmedes, distante 8 léguas da vila de Goiás, onde foi mandado fazer uma grande roça para os novos habitantes, durante o governo de José de Almeida e Vansconcelos, futuro barão de Mossâmedes. Os primeiros grupos a se aldearem nele foram os Acroá, que se interessaram pelos benefícios que lhe foram propostos. Em seguida foram levados índios das nações Carajá e Javaé.⁵¹ Uma das justificativas apresentadas para que esses últimos dois grupos aceitassem o aldeamento foi o das hostilidades que sofriam por parte dos Xavantes e “Cayapós”, visto que estariam seguros e protegidos pela capitania contra os ataques que sofriam.

Por volta do ano de 1780 o então governador Luiz da Cunha Menezes manda formar uma bandeira de Bororos (do aldeamento do Rio das Pedras), Acroás (de São José de Mossâmedes) e pedestres, com o objetivo de cercar uma aldeia “Cayapó”,

para lhe poderem fallar (pelas lingoas ou Intérpretes que levou para o mesmo fim, e da mesma Nação, que eu mandei civilizar, e instruir de huns prizioneiros, que vierão na ultima bandeira que se lhe tinha mandado a fazer a guerra antecedentemente á minha chegada a esta Capitania) d’amizade não lhe fazer mal algum, contra a prática até qui estabelecida, conforme lhe determinei na Instrucção, que lhe mandei passar pelo Secretario d’esta Capitania, cuja copia ponho na presença de V. Ex.^a com a ideia de que conservando-os, e os que vierem conforme lhe ordenei na mesma instrucção juntamente com alguns mais que cá tenho da mesma Nação, e as mesmas lingoas na Aldeia de São José para que depois de verem o modo com que os faço tratar, e os mais que lá se achão Aldeados, mandal-os com outro igual presente a vêr se assim se consegue esta importante empresa”. (R.IHGB, TOMO 84, p. 135-136)⁵²

⁵⁰ “Correspondência do governador João Manoel de Mello ao secretário de Estado Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 1767”.

⁵¹ Na revista do IHGB, tomo 84, da página 115 a 125, há um relato de José Pinto da Fonseca sobre as negociações com os Carajás para aceitarem ser aldeados em Mossâmedes, evidenciando os agenciamentos tanto dos índios como dos não-índios.

⁵² “Correspondência do governador Luís da Cunha Meneses à Martinho de Mello e Castro, 1780”.

Sobre os línguas, mencionados nessa passagem, e mais detalhes sobre São José de Mossâmedes, será tratado no quarto capítulo. O intuito foi o de mostrar o início das transformações das relações entre índios e não-índios. A guerra, que durou mais de 30 anos, parecia agora chegar ao fim, no entanto, temos a impressão que o único meio para se alcançar a paz era através das propostas dos não-índios, seja o aldeamento, a catequização, a liberação das áreas que continham ouro etc. Porém esses grupos e, em especial os “Cayapó”, estavam inseridos nesses jogos de interesses, foram protagonistas no desenrolar desta história.

Dessa forma, neste capítulo, trouxemos informações que contextualizam os confrontos que ocorreram na região de estudo. Analisamos a documentação, apresentamos tal como ela é, mas exploramos passagens que mostrassem a participação indígena nesse período histórico, seja através dos mitos, dos interesses ou dos dados empíricos. No entanto, a guerra, que teve longa duração, foi dando suportes para o surgimento de multiplicidades maiores das que até agora foram apresentadas, pois o “agenciamento é precisamente este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões” (DELEUZE & GUATARRI, 2011, p. 24). E foi justamente este nosso objetivo, mostrar o aumento das conexões, a mudança das naturezas que levaram aos aldeamentos e as novas relações do contato.

CAPÍTULO 3: A ALTERIDADE ENCONTRA A PAZ? AGENCIAMENTOS INDÍGENAS NO ALDEAMENTO DE MARIA I

3.1 POLÍTICAS DE ALDEAMENTO A PARTIR DO DIRETÓRIO POMBALINO

No capítulo anterior foi descrito parte dos contextos do contato que levaram às políticas de guerra dos indígenas e contra as populações indígenas que habitavam os “sertões” das minas de Cuiabá e Goiás no século XVIII. Podemos aferir como, tanto para os índios como para os não-índios, essas políticas de guerra orientavam-se por seus respectivos sistemas práticos e simbólicos, simultaneamente mitológicos, econômicos, sociais, políticos entre outros. Desse modo, do lado não indígena o interesse principal em levar a guerra às populações silvícolas, por parte da Coroa portuguesa, estava associada a questões políticas, econômicas, ideológicas, religiosas, de imaginário etc. Foi em virtude disso, que a partir do ano de 1723, com o primeiro contato com os “Cayapó” meridionais, deu-se início a um violento combate na região do norte de São Paulo, Triângulo Mineiro, Goiás e leste do Mato Grosso do Sul.

Para compreendermos melhor o surgimento da política dos aldeamentos, é necessário entender o que ocasionou a mudança na forma de tratamento com relação aos indígenas, que antes eram vistos como um empecilho aos interesses coloniais e que agora se tornariam parte necessária deste.

Essa busca em modificar as relações entre índios e não-índios se deu a partir da década de 1750, quando surge o Diretório pombalino de Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, secretário de Estado durante o reinado de D. José I, rei de Portugal. O Diretório, criado no ano de 1755 e já aplicado na região amazônica, instaurou um novo modelo para a política indigenista colonial e passou a valer em 1758 para todo o Brasil, incluindo Goiás, muito em virtude dos insucessos das investidas de guerra contra essas populações durante quase todo o século XVIII, como mostrado no primeiro capítulo. Os principais pontos estabelecidos pelo Diretório eram, de acordo com Anderson Batista de Melo (2008, p. 87) e Marivone Matos Chaim (1983, p. 135-138), a introdução da língua portuguesa em detrimento das línguas nativas e língua geral; escolha de nomes e sobrenomes lusitanos para os “gentios”; proibição da punição a casamentos mistos; organização urbana dos aldeamentos semelhantes ao modelo europeu;⁵³

⁵³ Segundo Luís Augusto Bustamante, “Os aldeamentos indígenas criados pelo Estado colonial não se assemelhavam a núcleos pré-urbanos, mas a *aldeias* no sentido europeu, ou seja, *habitats* rurais concentrados. O termo *aldeia* era usado em Portugal para designar aglomerados camponeses, equivalente ao *villaggio* italiano ou à *village* francesa. No Brasil, os colonizadores passaram a designar de *aldeias*, indistintamente, tanto as tabas

reconhecimento de súdito do rei de Portugal ao “gentio” devidamente cristianizado; incentivo à lavoura e ao comércio; proibição de referir-se aos indígenas utilizando a alcunha de “negro”;⁵⁴ que postos públicos e honoríficos poderiam ser delegados aos indígenas; e persuasão do uso de vestimentas, determinada através da correspondência do governador José de Almeida Vasconcelos de Soveral e Carvalho, em 1774:

Debaixo do numero á margem, dirijo a V. M. outra Portaria para se comprar o pano de Algodão necessario a cobrir a desnudez dos referidos Indios, para o que mandarâ fazer para os homens camizas e Bombachas, e para as mulheres camizas e sayas, para no dia 20 do corrente (que determino venhão todas a minha prezença) apparecerem com aquella decencia, e honestidade que devemos principiar a inspirar-lhes. (R.IHGB, TOMO 84, p. 104)

Um de seus principais objetivos era o de povoar o território de Goiás pelos próprios indígenas, transformando-os em vassallos e partes de um projeto de ocupação através de sua redução “pacífica” propiciada pela construção dos aldeamentos. Dessa maneira, o Diretório estaria inserido em uma moral econômica de Portugal, na qual o indígena tornava-se força de trabalho dos interesses coloniais, além de garantir, mais efetivamente, a ocupação do poder português em terras brasileiras. Segundo Chaim, “Pombal objetivava transformá-los em cidadãos ativos na tarefa de povoamento, através da sua integração na comunidade” (1983, p. 76).

Isso porque, com a queda do número das auríferas de ouro e a conseqüente crise em que entrava a Capitania de Goiás, outros meios de mantê-la economicamente ativa tiveram que ser aplicados, entre eles, a agropecuária, daí a necessidade de mais mão-de-obra, já que se tornava difícil a importação de escravos africanos em virtude desta crise. Segundo Ossami de Moura, (2006, p. 33) em 1755, a mineração em Goiás começa a entrar em fase de decadência, agravando-se a partir de 1780. Em carta datada de 29 de dezembro de 1784, o então governador Tristão da Cunha Menezes diz:

A abundancia d’ouro que nos principios desta Capitania appareceu pelas partes do Norte; as esperanças de novos descobertos; a commodidade de poderem os moradores daquellas partes fundir as suas respectivas parcellas, sem passar pelo incommodo de o hir fazer quazi cem legoas desta Capitania por caminhos naquelle tempo infestados, forão os motivos de se erigir e estabelecer no Arrayal de São Felix huma casa de Fundição: Porem a falta geral que hoje se experimenta dos mesmos descobertos e as poucas forças que ha para extrahir das partes ja conhecidas o pouco ouro que ellas offerecem, tem dalguma forma tornado inutil e effeito desnecessario esta sabia e então

indígenas, isto é, os aglomerados pré-coloniais, quanto os aldeamentos, núcleos de reclusão indígena compulsório. O rótulo de *aldeia* seria uma forma de caracterizar a inferioridade do aglomerado indígena, associando-o ao *rural*, portanto inferior aos arraiais e vilas: esses teriam caráter *urbano*, mesmo se tratando de aglomerações extremamente modestas” (2015, p. 33)

⁵⁴ Sobre o uso do termo “negro” para as populações indígenas, ver John Monteiro, 1994.

O naturalista Johann Emanuel Pohl faz um pequeno resumo em sua obra “Viagem no interior do Brasil” (1951, p. 341), mostrando a decadência das lavras de ouro e o declínio da extração na capitania de Goiás dos anos 1788 até 1819, evidenciando a crise que Goiás estava enfrentando. Assim sendo, os “povos indígenas não eram, para esse novo espírito, um entrevero que deveria ser eliminado ou expulso das áreas de interesse econômico e territorial, da metrópole. Os índios eram agora parte imprescindível das necessidades do engenho colonizador” (BATISTA DE MELO, 2008, p. 96).

É nesse contexto que, a partir de 1750, os reformadores pombalinos começam a enviar diretores para as aldeias a fim de incentivar os indígenas a praticar a agricultura, a coleta de frutos e o comércio nas cidades. Entretanto, em virtude da resistência ao trabalho forçado, as contínuas fugas e ataques aos colonos, o Diretório não obteve sucesso em Goiás até a década de 1770 durante o governo de José de Vasconcelos Soveral Carvalho, o futuro barão de Mossâmedes, e os governadores, nesse período (1758-1770), continuaram autorizando a organização de expedições para se fazer guerra aos “gentios que infestavam a capitania”, como foi mostrado no final do primeiro capítulo sobre as cartas e ofícios que pediam que se promovessem guerra ofensiva, mesmo sendo proibida. “Mas a guerra não resolvia um dos principais objetivos do Diretório, que era transformar os índios em agricultores sedentários” (KARASCH, 1992, p. 398).

Essa nova política, que entraria em vigor no Brasil e mais especificadamente na capitania de Goiás, era contrária ao trabalho realizado pelos Jesuítas, por considerar que a Companhia de Jesus não tinha como interesse a integração da população indígena no processo de colonização e, sim, “a propagação da fé e defesa dos interesses da Igreja ou das respectivas ordens religiosas” (CHAIM, 1983, p. 67), frustrando os interesses da Coroa, que pretendia utilizar as populações indígenas como povoadoras para fins econômicos e não religiosos. Dessa forma, de acordo com Chaim (1983), Pombal, contrário aos jesuítas, que defendiam o índio como segregado, objetivava integrá-los na comunidade, transformando-os em sujeitos ativos na tarefa de povoamento, como queria a Metrópole, ocasionando uma mudança na política indigenista durante o reinado de Dom José I, tornando os indígenas mão-de-obra agrícola. Mas para alcançar tais objetivos, deveria haver um convívio pacífico com os colonizadores, dado através da catequese e dos aldeamentos visto que, de acordo com Chaim, “até o início da política pombalina para o Brasil (1750), em Goiás como no restante do país, o relacionamento entre o

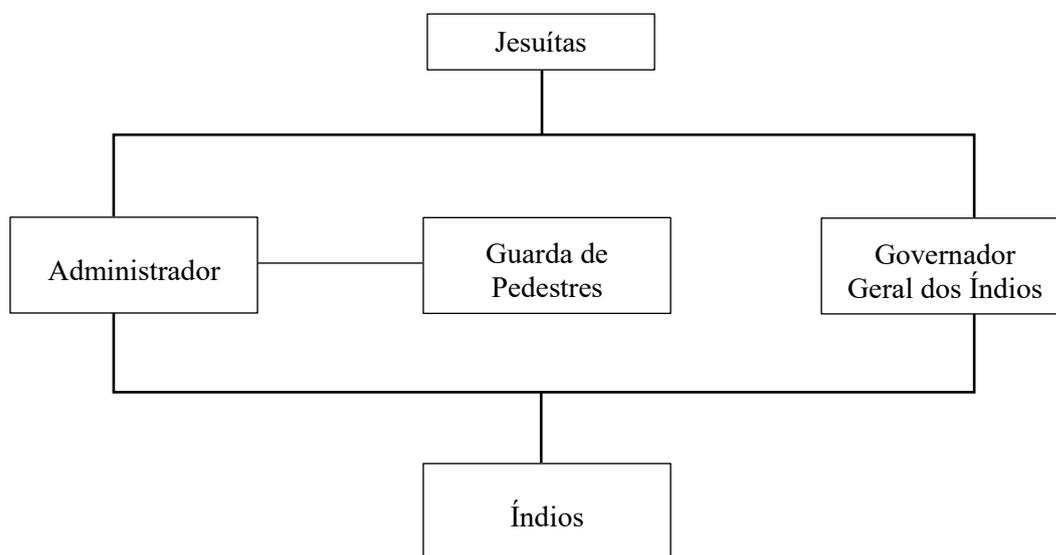
colonizador e o índio pautou-se pelas hostilidades mútuas, face às quais as leis tornavam-se sem efeito” (1983, p. 75).

Assim sendo, a responsabilidade administrativa dos aldeados, que antes pertencia aos jesuítas, passa para as mãos dos diretores e estes seriam escolhidos pelo capitão-geral da capitania.

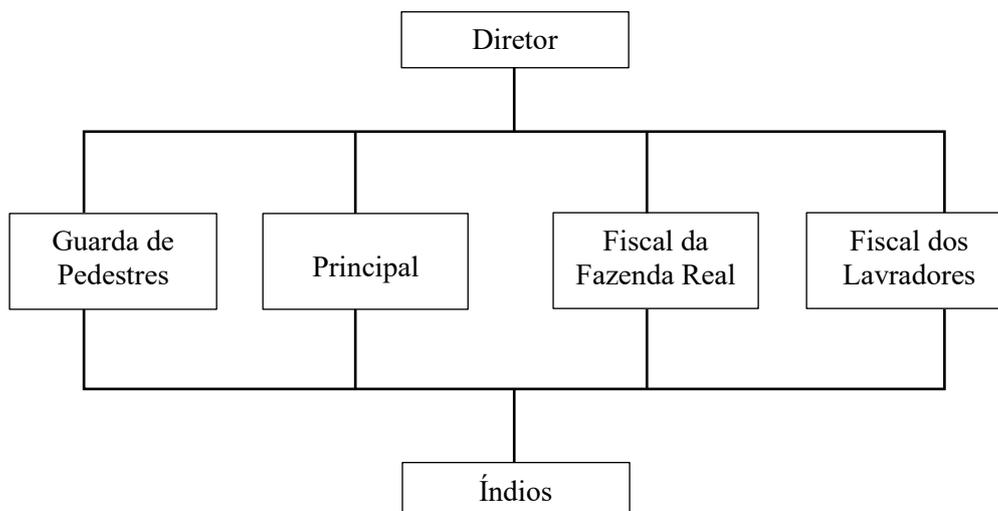
O aporte legal pombalino proibiu o trabalho compulsório indígena e retirava da Companhia de Jesus o controle dos aldeamentos, passando-o aos diretores funcionários do Estado. Os aldeamentos eram povoações que, desde o século XVI eram formados para concentrar, por motivos variados, as populações indígenas. Agora, seriam utilizados como instrumentos governativos. (BATISTA DE MELO, 2008, p. 86)

Chaim (1983, p. 130-131) construiu um organograma sobre a administração dos aldeamentos da Capitania de Goiás no século XVIII e que reproduzimos abaixo como forma de deixar mais clara as mudanças ocorridas a respeito da administração antes e depois do Diretório.

1. Administração dos aldeamentos anterior ao Diretório



2. Administração dos aldeamentos regulado pelo Diretório



A essas mudanças na organização dos aldeamentos correspondiam igualmente mudanças nas relações com os povos indígenas, pois se antes do Diretório o objetivo principal era concentrar diferentes grupos indígenas em um mesmo local para a realização da cristianização e “civilização” dos mesmos pelos jesuítas, responsáveis pela construção dos primeiros aldeamentos; após o Diretório, e particularmente em Goiás, sua finalidade foi a de

desocupar as terras indígenas para a expansão mineral e das atividades agropastoris; a sedentarização, cristianização e civilização dos indígenas para uma melhor integração à sociedade colonial; e a implantação de núcleos populacionais, visando a sua transformação em centros urbanos. (OSSAMI DE MOURA, 2006, p. 32)

Segundo Ossami de Moura (2006), a construção dos aldeamentos na região de Goiás se dividiu em dois períodos.⁵⁵ Mas, como aqui o foco são os aldeamentos do Diretório porque foi neles que grupos “Cayapó” negociaram sua “pacificação”, o recorte temporal é a partir de 1755, quando a mineração começa a entrar em fase de decadência, agravando-se a partir de 1780, dando início a consolidação de um novo ciclo econômico da capitania: a agropecuária. Nessa segunda fase foram construídos em Goiás os dois aldeamentos focos dessa pesquisa, São José de Mossâmedes (1775), localizado a 5 léguas de Vila Boa para os Akroá e posteriormente recebendo os Xavante, Krajá, Javaé, “Cayapó”, Carijó, Naudoz e Xacriabá; e Maria I (1781), construído a 13 léguas a sudoeste de Vila Boa, às margens do rio Fartura, para os “Cayapó”.

⁵⁵ “O primeiro deles deu-se a partir de 1741, em plena vigência da *sacra auri fames* e com o florescimento febril dos povoados. Nesse período, a preocupação da população regional e da Coroa estava centrada na extração do ouro. Já o segundo período teve início em 1755 [...]” (OSSAMI DE MOURA, 2006, p. 33).

Nessa segunda fase, de acordo com Karasch (1992), a política indigenista em Goiás tinha a pretensão de livrar a capitania dos índios não assimilados e concomitantemente trazê-los para debaixo da autoridade da Igreja e do Estado como leais vassalos da monarquia portuguesa. Mas enquanto as autoridades lusitanas buscavam a cristianização e a civilização indígena para convencê-los a aceitar o aldeamento, as milícias, as bandeiras e os colonos armados procuravam “desinfestar” a capitania, escravizando as mulheres e os filhos.⁵⁶ Dessa forma, como aponta a autora, quaisquer que fossem as diretrizes de Lisboa, a busca de riquezas minerais, fazendas e escravos indígenas, orientava a política indigenista, causando uma violenta resistência ou fuga⁵⁷ dos atacados e escravizados.

Isso mostra que este meio de “pacificação” não promoveu, como aponta Batista de Melo, “uma normalidade e tranquilidade antes inexistentes” (2008, p. 97), segundo Lourenço,

a aplicação das medidas do *Diretório* não fez amenizar, mas sim piorar a situação dos índios dos aldeamentos. Os homens nomeados como diretores estavam, em sua maioria, ligados aos interesses dos fazendeiros locais e não às intenções da Coroa. Sem o controle e a ação moderadora dos jesuítas, viam-se desimpedidos para a prática sistemática da escravidão indígena. A permissão de que brancos se estabelecessem em terras indígenas incentivou a violência e a expulsão de índios em áreas sob jurisdição dos aldeamentos. As rebeliões indígenas ocorridas no período da vigência do *Diretório* atestam o nível de maus-tratos a que as populações estavam sendo submetidas. Por exemplo, em 1755, ocorreu uma rebelião acroá-xacriabá nos aldeamentos do Duro e Formiga. Apesar de o governador de Goiás José de Almeida Vasconcelos, Barão de Mossâmedes, ter tentado estabelecer as diretrizes pombalinas para os aldeamentos em 1771, teve de ceder às pressões dos fazendeiros que queriam manter a escravidão indígena, pois a decadência do ouro empobrecia a capitania e tornava difícil a importação de escravos africanos. (2015, p. 32)

Os próprios grupos indígenas assimilados do norte da capitania (possivelmente Xavantes e Acroás) estavam requerendo missionários para os serviços religiosos em suas comunidades, além de proteção contra a escravidão que sofriam por parte dos colonos e fazendeiros da região (KARASCH, 1992, p. 398). Isso nos mostra a dupla face da política indigenista em Goiás (a da legislação pombalina e a dos poderes locais), tanto quanto a política (dos) indígena(s) em face da política indigenista, que aprofundaremos no decorrer da pesquisa.

Foi no governo do Barão de Mossâmedes⁵⁸ (1772-1778) que teve início em Goiás o

⁵⁶ Claramente o choque entre estruturas da prática e práticas das estruturas.

⁵⁷ Ossami de Moura (2006) também aponta que as fugas estariam relacionadas aos termos da dizimação e dos maus-tratos que os indígenas recebiam, porém, essa visão desconsidera os agenciamentos por parte dos próprios indígenas, que como veremos, fugiam não somente pelas ações dos não-índios, mas também por seus próprios interesses.

⁵⁸ Segundo Cancelier Dias (2017, p. 40), quando o governo de José de Vasconcelos chegou ao fim em 1778, este entrou com um pedido para receber o privilégio de mercês e o título de Barão de Mossâmedes, recebendo-os em Carta Régia assinada pelo Visconde de Villa Nova da Cerveira em 31 de julho de 1779. “Os argumentos

processo de integrar os índios ao sistema pombalino. Ele foi o responsável por colocar o Diretório em prática ao criar o aldeamento de Nova Beira (1775), no norte da capitania, para abrigar os Karajá e Javaé e o aldeamento de São José de Mossâmedes (1775) com o objetivo de servir de modelo aos demais, e que abrigou os Acroá, Xavantes, Krajá, Javaé, “Cayapó”, Carijó, Naudez e Xacriabá.

Com os contínuos ataques principalmente dos “Cayapó” e Xavantes, como mostrado no capítulo anterior, e a situação não resolvida nas fronteiras goianas, no dia primeiro de outubro de 1771, Martinho de Mello e Castro, diplomata e político português responsável por reformar o sistema colonial de Portugal, enviou uma carta para o então governador de Goiás, José de Almeida Vasconcelos (Barão de Mossâmedes), dizendo que os territórios “vazios”⁵⁹ da capitania deveriam ser ocupados pelos próprios “nacionais”, ou seja, pelos indígenas,⁶⁰ insistindo que sua civilização era o objetivo mais importante a se fazer naquele momento, aconselhando as autoridades a ganhar a confiança dos índios por meios de suavidade e brandura, “fazendo-lhes presentes para os atrair, dando-lhes os gêneros que mais os agradavam em troca dos que traziam do sertão e deixando-os voltar para as suas habitações sossegados, seguros e contentes, até virem por suas livres vontades” (CHAIM, 1983, p. 399).

Em virtude das Instruções recebidas para agir com suavidade e brandura, pode-se imaginar que o barão de Mossâmedes foi o administrador que melhor geriu o sistema de aldeamentos de acordo com o Diretório Pombalino, tendo como meta a pacificação dos indígenas através da persuasão. Entretanto, como aponta Cancelier Dias (2017, p. 42), durante seu governo houve a destruição de uma aldeia “Cayapó” e uma Xacriabá, ocasionando centenas de mortos e prisioneiros. Seu mais importante projeto, o aldeamento de São José de Mossâmedes, chegou a abrigar mais de 8000 habitantes, dando início à época dos aldeamentos em Goiás a partir dos princípios estabelecidos pelo Marquês de Pombal. E a partir desse momento, no final do século XVIII, as mudanças na política indigenista em Goiás parecem coincidir com mudanças na política dos indígenas. Se antes suas estratégias de contatos eram quase que invariavelmente guerreiras, essa prática da estrutura, como apresentado no capítulo 2, coloca-se em relação à uma estrutura da prática na qual passaram a coexistir diferentes estratégias. Não só uma clara redefinição da guerra, como alternativas de negociação de

apresentados pelo Visconde em prol do pedido de Mossâmedes eram embasados na sua trajetória militar, política e administrativa, como governador da capitania de Goiás”.

⁵⁹ Entendido como ausente da presença portuguesa.

⁶⁰ Esses espaços já eram ocupados pelos índios, porém, eram aqueles considerados bárbaros e selvagens. A ocupação deveria ser realizada por aqueles que já estivessem sido cristianizados e “civilizados”.

aldeamento, fugas, burlas e continuidades dos ataques podem mostrar, na história dos contatos, como um rizoma vai tomando forma.

Porém, o entendimento da política dos indígenas deve passar pela política indigenista de aldeamentos, e para isso, passamos a uma análise histórica dos dois aldeamentos foco dessa pesquisa. O primeiro é Maria I, aldeamento construído exclusivamente para os “Cayapó”; e o segundo é São José de Mossâmedes que, com o fim de Maria I, recebeu alguns desses índios. Em ambos os casos, além do histórico dos aldeamentos tentar-se-á buscar, nos resíduos da documentação histórica, dados que permitam uma interpretação antropológica da visão e do protagonismo indígena nos aldeamentos com o objetivo de expor as múltiplas redes de relações, destinos, negociações etc. que moveram as suas políticas de contato.

3.2 O ALDEAMENTO DE MARIA I

No final do capítulo anterior foi mencionada a bandeira formada em 1780 por 26 índios Bororo, 12 soldados Pedestres⁶¹, 12 índios Acroá e provavelmente 3 intérpretes ou línguas da própria nação “Cayapó” – a mando do então governador Luís da Cunha Menezes e comandada por um soldado Pedestre da Capitania, de nome José Luís Pereira (CHAIM, 1983, p. 124; SAINT-HILAIRE, 1975, p. 63; R.IHGB, TOMO 84, p. 135), o qual já havia tomado parte em várias expedições contra os índios e agora se encarregava de subjugar os “Cayapó” (tidos até então como “indomáveis”), sob a proteção do Capitão-geral – com o intuito de cercar uma aldeia “Cayapó” e persuadi-los a aceitar o aldeamento. “Essa tentativa de atrair os Kayapó do sul para um aldeamento era visto pelo governador de Goiás, como uma maneira eficiente de cessar as hostilidades entre índios e não-índios e expandir o controle da capitania” (MORI, 2015, p. 123).

Partiram no dia 15 de março de 1780 (R.IHGB, TOMO 84, p. 139),⁶² embrenhando-se em território indígena. Após vários meses percorrendo os “sertões” da capitania e aproximando-se com sinais de amizade com todos os “Cayapó” que encontravam, graças à ajuda dos três línguas foi se estabelecendo um contato entre os sertanistas e os indígenas, sendo estes, tratados com bondade e presenteados a fim de convencê-los a acompanhar a bandeira até Vila Boa para

⁶¹ “Nos principios da Capitania as necessidades d’ella obrigarão os Governadores a levantar quarenta mestiços comandados por dois Alferes a cujo corpo denominarão pela sua instituição tropa de Pedestres; variarão-se as obrigações e exercicio destes soldados em dezenfestar os caminhos e guardar as vezinhanças da Villa e Arrayaes dos frequentes insultos do Gentio, [...]” (R.IHGB, TOMO 84, p. 161-162). Correspondência de Tristão da Cunha Menezes, 1784.

⁶² Correspondência do governador Luís da Cunha Menezes ao Sr. Martinho de Melo e Castro, 1781.

conhecer o governador Luís da Cunha Menezes. Persuadidos, no dia 21 de setembro do mesmo ano, tendo-se passado 6 meses e 6 dias desde que a expedição saiu, um grupo de cerca de quarenta pessoas, composto por um velho de nome Romexi, seis guerreiros, mulheres e crianças, adentraram, junto ao soldado Luís e toda sua tropa, na capital da capitania de Goiás. A recepção foi calorosa e realizada na casa do governador com a maior pompa possível de acordo com o próprio Luís da Cunha Menezes (R.IHGB, TOMO 84, p. 139).⁶³ Uma grande festa foi organizada; tiros de canhão foram disparados; a artilharia e mosquetaria se apresentaram; e na Igreja Matriz foi realizada uma missa na qual foi cantada *Te Deum*. Além disso, de acordo com a documentação, uma senhora “Cayapó” que havia saído doente da sua aldeia e estava prestes a morrer⁶⁴ foi batizada e sepultada na Igreja Matriz.⁶⁵

Após a grande recepção, os “Cayapó” permaneceram na capital e no aldeamento de São José de Mossâmedes por aproximadamente 25 dias. Depois foram mandados de volta para suas aldeias carregando presentes a fim de atrair suas nações, demonstrando o sucesso que a amizade com Sua Majestade poderia proporcionar. Foi então que no dia 16 de outubro de 1780 saíram da capital todos os “Cayapó”. Alguns dias depois chegou a notícia de que o velho Romexi teimara em não querer continuar a viagem, mandando 6 guerreiros de volta para as aldeias, recomendando que retornassem à cidade em 8 luas, que de acordo com Machado de Oliveira (1973), corresponderia a 8 meses. Segundo Chaim (1983) e Saint-Hilaire (1975) o velho “Cayapó” não teria voltado para sua aldeia pelo motivo de ter ficado impressionado com a recepção, declarando que não mais voltaria para as matas. “Logo que tive esta notícia fui obrigado a mandar-lhe socorro de subsistências e maiores forças apesar de ter sido na distância de 21 leguas fora do povoado” (R.IHGB, TOMO 84, p. 141).⁶⁶ Entretanto, esta parece ser uma afirmação demasiada colonialista, deixando evidente que o lado do colonizador era mais atraente e “desenvolvido” do que o mundo indígena. Talvez, o real motivo da permanência do velho fosse a alta idade e o cansaço, como aponta a documentação: “o dito velho venerando

⁶³ Idem.

⁶⁴ Segundo Giralduin (1997), havia uma epidemia entre os indígenas, o que justificaria a aceitação ao aldeamento, porém, como veremos, este seria apenas um dos motivos e não o principal, pois visto desta forma, acaba desconsiderando-se a ação e o agenciamento dos próprios índios.

⁶⁵ A pergunta que nos fica é a de qual teria sido o motivo para uma senhora “Cayapó”, prestes a morrer, aceitar o batismo? O real motivo nunca saberemos, mas, através de uma passagem sobre as técnicas que os missionários utilizavam para a catequização dos Tupinambás, Eduardo Viveiros de Castro diz que, “aos pedidos de cura e longa vida, respondiam com o batismo e a pregação da vida eterna” (1992, p. 34), ou seja, trazendo para a ótica deste trabalho, talvez tenha acontecido que, diante da morte, a doente “Cayapó” tenha pedido pela cura e, em um movimento de interesses, em vez de ser tratada com medicamentos, foi-lhe oferecido o batismo, com a promessa da vida eterna.

⁶⁶ Correspondência do governador Luís da Cunha Menezes ao Sr. Martinho de Melo e Castro, 1781.

pela grande idade que representava” (R.IHGB, TOMO 84, p. 141),⁶⁷ ou até mesmo como forma estratégica, permanecendo com as mulheres e crianças para evitar mortes durante o caminho pelas mãos das milícias e colonos armados, além de garantir as promessas do governador e a proteção do seu povo.

No dia 10 de maio de 1781, 237 índios “Cayapó” de ambos os sexos e diferentes idades entram em Vila Boa liderados pelo maioral Angrahyochá e o cacique Xaquenonau (ALENCASTRE, 1864, p. 315), recebendo uma recepção semelhante à dos primeiros. Em junho do mesmo ano, 113 crianças foram batizadas por meio da graça do Reverendo Parocho da Igreja Matriz e mais 6 que haviam nascido na capital. Com este contingente de grupos pertencentes aos Jê meridionais adentrando a capitania, o governador mandou construir para todos eles, a 11⁶⁸ léguas de Vila Boa (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 63), um aldeamento que recebeu o nome de Maria I, em homenagem a rainha de Portugal D. Maria I.⁶⁹ Logo em seguida de sua construção, “cerca de 600 índios Kayapó foram abrigados na aldeia Maria I, deixando de constituir perigo às caravanas que transitavam pela estrada de São Paulo” (CHAIM, 1983, p. 124). Tal informação não condiz com a documentação histórica pois, como veremos, os ataques continuaram pelos próprios índios aldeados em Maria I. Chaim, ao mencionar que os “Cayapó” deixaram de constituir perigo às caravanas a partir do momento em que foram aldeados, acaba interpretando a história desses grupos como linha reta: da guerra à paz. Mas, efetivamente não é isso que aconteceu, e assim como mostra a documentação histórica, o objetivo principal desta pesquisa é propor uma história descentrada, de caminhos múltiplos e diversas possibilidades não excludentes.

* * *

O ponto mais importante sobre a construção deste aldeamento está na passagem descrita por Luís da Cunha Menezes no que se refere a escolha do local:

os mandei aldear no sitio que elles mesmos escolherão distante desta Capital para a parte do Sul 11 legoas, na margem do rio chamado dos Índios abundantissimo de peixe, que é huma das adições não pequena para ajuda da subsistência, de estabelecimentos semelhantes. (R.IHGB, TOMO 84, p. 141)⁷⁰

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ Raymundo José da Cunha Mattos diz que Maria I se encontrava a 13 léguas a sudoeste de Vila Boa, na margem esquerda do ribeirão da Fartura, pouco distante da serra Dourada (1979, p. 42).

⁶⁹ “Aldeia Maria a Primeira, por ser a primeira que se conseguiu estabelecer-se da referida Nação Cayapó como a V. Ex.^a ja communiquei em carta de 20 de Julho deste presente anno” (R.IHGB, TOMO 84, p. 145).

⁷⁰ Correspondência do governador Luís da Cunha Menezes ao Sr. Martinho de Melo e Castro, 1781.

Esta decisão tomada pelos próprios indígenas mostra que, mesmo concordando em serem aldeados e assentindo em viver sob certas condições impostas pelos não-índios, os “Cayapó” criaram mecanismos que permitiram a eles expressar seus anseios (MORI, 2015, p. 125), colocando-os no patamar de protagonistas históricos, afinal, negociavam, de alguma maneira, sua participação no projeto dos aldeamentos, possibilitando a permanência de algumas formas ou traços culturais indígenas. Segundo Giralдин,

deve ter havido algum tipo de negociação entre o governador e as lideranças Cayapó, pois foram eles que escolheram o local para o novo aldeamento: ficava nas margens do riacho chamado Fartura, próximo dos rios Claro e Pilões. Com isso, poderiam permanecer em uma região com as mesmas características ambientais das áreas de suas aldeias. (1994, p. 99)

De acordo com Luís da Cunha Menezes, o local escolhido atendia aos interesses da capitania, pois estaria próxima da fazenda de gado estabelecida para o aldeamento de São José de Mossâmedes, distante 8 léguas, além de ficar a uma distância que viabilizaria, com bastante facilidade, a ida do governador para cuidar de seu adiantamento, o que seria dificultado caso fosse mais longe.

Tal agenciamento indígena mostra que esses grupos estavam inseridos nos jogos de interesses, pois desde o início souberam negociar e, por isso, não foram apenas obrigados a aceitar o que vinha de fora. Para Bhabha: “É na emergência dos interstícios – a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença – que as experiências intersubjetivas e coletivas de nação [*nationes*], o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados” (1998, p. 20). Passados meio século desde os primeiros contatos, as experiências de seus agenciamentos, de seus sucessos e fracassos ilustravam, a exemplo do que consideram Deleuze & Guatarri, que o agenciamento desses grupos foi “precisamente este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões” (2011, p. 24). Ao colocarem-se em face a diferentes alteridades e terem experimentado diferentes estratégias de contato, as dimensões dos seus agenciamentos aumentaram, as diferenças culturais em diálogo e a natureza dos processos históricos modificaram à medida do aumento de suas conexões, interações e intersecções com diferentes outros. Nesse jogo, sistemas práticos e simbólicos foram ressignificados, a prática da estrutura se modificou no choque com a estrutura da prática, mas, em um caso como noutro, os indígenas permaneceram protagonistas, colocaram em ação suas vontades, seus desejos e seus interesses; tanto o é que o regimento interno do aldeamento permaneceu sendo feito pelos caciques (OLIVEIRA, 1973, p. 514). A história aqui não parece ter sido construída em uma via de mão

única, mas em uma rede de possibilidades e agenciamentos históricos que retomaremos mais adiante.

Interpreta-se assim, que os motivos que levaram os “Cayapó” a escolherem este local para a construção do aldeamento de Maria I estariam relacionados, também, como nos mostram os documentos, com a abundância de peixes nos rios próximos, bastante caça, região fértil, características naturais parecidas com a dos locais de suas aldeias de origem, proximidade com o aldeamento de São José de Mossâmedes e conseqüentemente da fazenda de gado que seria de grande importância para a subsistência no aldeamento, proximidade com a serra Dourada (região que historicamente foi dominada pelos grupos Jê Meridionais), e proximidade com Vila Boa, permitindo que, caso as coisas saíssem do controle, eles estivessem próximos da sede administrativa da capitania para negociarem pessoalmente sua estadia e/ou para realizar um possível ataque se necessário.

De acordo com esses dados a guerra se tornou insustentável para os grupos “Cayapó”, levando-os a negociar o aldeamento. Ainda que eles obviamente tenham participado ativamente desse processo, o que espanta nos documentos é a dimensão da transferência para os aldeamentos. A julgar pelo número de pessoas de diferentes idades, entre homens, mulheres jovens, velhos, crianças e recém-nascidos que vieram inicialmente se aldear em Maria I – tal como acima mencionado –, é certo que estava havendo um deslocamento de aldeias inteiras. Na tentativa de entender quais os motivos do aldeamento em massa, Giralдин (1994) aponta uma epidemia de varíola, que seria uma das maiores responsáveis pela quase extinção de diversos grupos indígenas: “Os portugueses transmitiram doenças venéreas aos Coiapós. Como estes não têm meios de se tratar, tudo indica que essas doenças irão contribuir para o seu extermínio” (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 69); e pelas conseqüências de uma grande estiagem. Já Karasch (2017, p. 29), ao fazer um levantamento do número de indivíduos que habitavam Maria I apontou que, dos 518 indivíduos enumerados por José Luís Pereira, apenas 112 eram homens adultos em oposição a 151 mulheres adultas e quase a metade restante foi identificada como estando abaixo dos 10 anos. Em virtude destes dados, a autora se questiona sobre os motivos de haver tantas crianças convivendo com os inimigos tradicionais dos “Cayapó”, aludindo que a justificativa estaria na promessa de presentes e comida feitas por José Luís Pereira; na proteção do governador de Goiás “para salvar as mulheres e crianças do aprisionamento pelas bandeiras que perpetravam incursões escravagistas a partir de São Paulo e Mato Grosso” (KARASCH, 2017, p. 29); e na falta de chuva na região entre 1778-1780; sendo essas duas últimas hipóteses defendidas também por Giralдин (1997, p. 94).

Obviamente que estas suposições fazem sentido e podem ter sido fatores determinantes para a aceitação, por parte dos índios, do aldeamento. Entretanto, apesar de imponderáveis, porque capazes em si de fazer com que aldeias inteiras pudessem se deslocar, seca, varíola, escravização, presentes e proteção são de origem externa; não permitem captar quais signos e interesses internos motivaram os indígenas na negociação do aldeamento e, trazendo para esta outra história que estamos buscando construir, percebe-se a necessidade de demonstrar que esses grupos indígenas tinham autoridade política e social dentro da ordem de mundo em que viviam. A política indigenista não predominou e nem foi a única no processo de transformação dos universos práticos e simbólicos, ela estava em diálogo com a política indígena, que como vimos, possuía suas próprias instâncias. Neste caso, uma possível teoria da história na Antropologia deve se iniciar com o pressuposto de que a transformação da cultura também é um modo de reprodução (SAHLINS, 1990). Interpreta-se assim, que ao aceitar os aldeamentos, os “Cayapó” não estavam somente fugindo daquilo que vinha de fora, mas sim resignificando o que vinha de dentro. Não eram somente as doenças e a fome, mas também as estratégias do contato. Durante toda a documentação histórica observamos que os aldeamentos foram construídos como forma de apaziguar as populações indígenas, mas e se, ao contrário, a aceitação dos índios em serem aldeados não estaria diretamente relacionada com a pacificação dos não-índios? E se essas populações não estavam agenciando os colonizadores para que interrompessem as matanças que vinham causando? E se os “Cayapó” levaram várias mulheres e crianças como forma de recomeçarem suas vidas em um ambiente praticamente igual ao de suas aldeias de origem que tantos ataques sofriram? É fato dizer que o “e se” é inexistente na história, mas serve aqui como forma de trazer novos questionamentos com vista a novas respostas para os discursos das “minorias”.

Segundo Marcel Mano (2011), as relações com o mundo exterior “Cayapó”, como discutimos no capítulo anterior, se mantiveram, em certo aspecto. Embora mudassem ou transformassem as modalidades de contato, guerra e paz em si não importavam, senão como meios pelos quais as relações fins estariam presentes na aquisição da cultura material do não-índio. O que acontece é que se antes tais aquisições se davam através de conflitos, logo, da guerra, “agora eles tratavam de consegui-lo por meio de trocas comerciais, embora às vezes bastante desvantajosas” (MANO, 2011, p. 205). De guerreiros a comerciantes (pois negociavam suas formas de inserção nos aldeamentos), a “transformação cultural – migração, diáspora, deslocamento, relocação – torna o processo de tradução cultural uma forma complexa de significação” (BHABHA, 1998, p. 241).

Assim sendo, embora extremamente desvantajosas e arriscadas, as trocas comerciais possibilitavam aos Kayapó o afluxo de bens que antes eles só conseguiam mediante o roubo. Pedir coisas e dar outras, exigir mercadorias para apaziguar os ânimos, tratar relações e vender outros índios por objetos cujo processo de produção os mesmos desconheciam, fez da paz não uma ruptura, mas um prolongamento da guerra. Ou em outros termos, estabelecer a paz foi estratégia de continuar a guerra por outros meios (MANO, 2011, p. 206)⁷¹

Um exemplo da negociação como forma de aquisição da cultura material do não-índio pode ser dado com um fato ocorrido em 27 de junho de 1783. Devido aos sucessivos ataques que a população do norte da capitania de Goiás vinha sofrendo por parte dos Xavantes, foi organizada uma bandeira composta por 40 soldados da companhia de Pedestres armados e munidos e mais 40 índios da nação “Cayapó” provenientes de Maria I, também armados com seus arcos e flechas. Em troca de se aliarem na luta contra os Xavantes, os “Cayapó” receberam presentes, como pólvora e chumbo, 40 camisas e 40 ceroulas de pano de algodão fabricadas no aldeamento de São José de Mossâmedes pelos índios Carajá e Javaé, com a justificativa de que já não queriam mais andar nus. Para além das possíveis mudanças no imaginário percebe-se a criação de uma rede de relações de prestações de serviço e redes de contatos entre diferentes sujeitos. Os “Cayapó” aldeados, por meio de trocas comerciais, prestavam serviços para os interesses coloniais, aliando-se aos não-índios na luta contra outros índios, em troca de produtos que estavam sendo produzidos por índios aldeados em São José de Mossâmedes. Não-índios, índios hostis, outros índios aldeados, ora eram inimigos e ora aliados aos interesses que moviam parte da comunidade “Cayapó” de Maria I. Por meio desse agenciamento circulavam elementos materiais e simbólicos, interesses pragmáticos e signos culturais em rede na qual há sempre a necessidade do outro, do que produz, do que utiliza, do que comercializa etc.

O que podemos observar nestas descrições são passagens que ilustram as transformações dos eventos históricos. De inimigos a aliados, de guerreiros a comerciantes. Como mencionado acima, essa problemática pode ser interpretada como linha de causalidade que leva de uma à outra. No entanto, pensar assim nos arrasta para dualismos opostos, incompatível com o modelo em rede. Afinal, uns e outros (não-índios, índios aldeados, índios silvícolas) não deixaram de ser totalmente inimigos e não se tornaram totalmente aliados, e o mesmo vale para uma possível imagem de si que passa de guerreiros a comerciantes. É preciso lembrar que entre extremidades há sempre uma multiplicidade de possibilidades. Afinal, comerciavam com os não-índios, mas guerrearam com os Xavantes; se aliaram e aceitaram o

⁷¹ No decorrer do texto será mostrada as trocas que os “Cayapó” faziam com os não-índios, vendendo, inclusive, seus próprios filhos.

aldeamento, mas quando suas exigências não eram atendidas voltavam a atacar nos matos, como será mostrado adiante. Isso significa que no momento em que temos dois polos distintos, suas naturezas vão se modificando a partir das combinações (alianças, interesses, contatos, entre outros), uma abundância de caminhos vão sendo construídos e diferentes “ervas daninhas”⁷² históricas se formam. “Uma multiplicidade não tem nem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza (as leis de combinação crescem então com a multiplicidade)” (DELEUZE & GUATARRI, 2011, p. 23).

* * *

Sobre as características de Maria I (ver imagem 7 e 8), Pohl as descreve tendo custado cerca de 34.210 fl. C.M. (1951, p. 367) ou 13.684.744 réis,⁷³ consistindo de duas casas térreas de 43 passos de comprimento e 16 de largura, construídas de madeira e barro e cobertas por telhas. Uma das casas era exclusiva para a moradia do governador e a outra para o administrador e soldados. Em frente à residência do governador havia um salão de dança para os índios. Cem passos ao sul dessas casas, estava localizado o paiol para a guarda das colheitas. Havia ainda um engenho de açúcar, uma máquina de pilar milho e uma fábrica de aguardente. As cabanas dos índios foram construídas de madeira e fibras de palmeira, formando um círculo⁷⁴ em torno do paiol, enfileiradas uma ao lado da outra.

⁷² Os autores Deleuze & Guatarri (2011) exemplificam o rizoma como sendo, também, uma erva-daninha, que nasce espontaneamente, cresce rápido, não possui raiz, logo, não se prende a estruturas, se espalha como uma teia em diferentes sentidos, não possui começo nem fim, é múltipla e variada, assim como deve ser o rizoma.

⁷³ Aproximadamente, nos dias de hoje, R\$ 1.683.223,51.

⁷⁴ O formato dessas moradias está associado ao das aldeias dos Jê Meridionais, ou seja, permaneceram com suas características de construção mesmo estando aldeados.

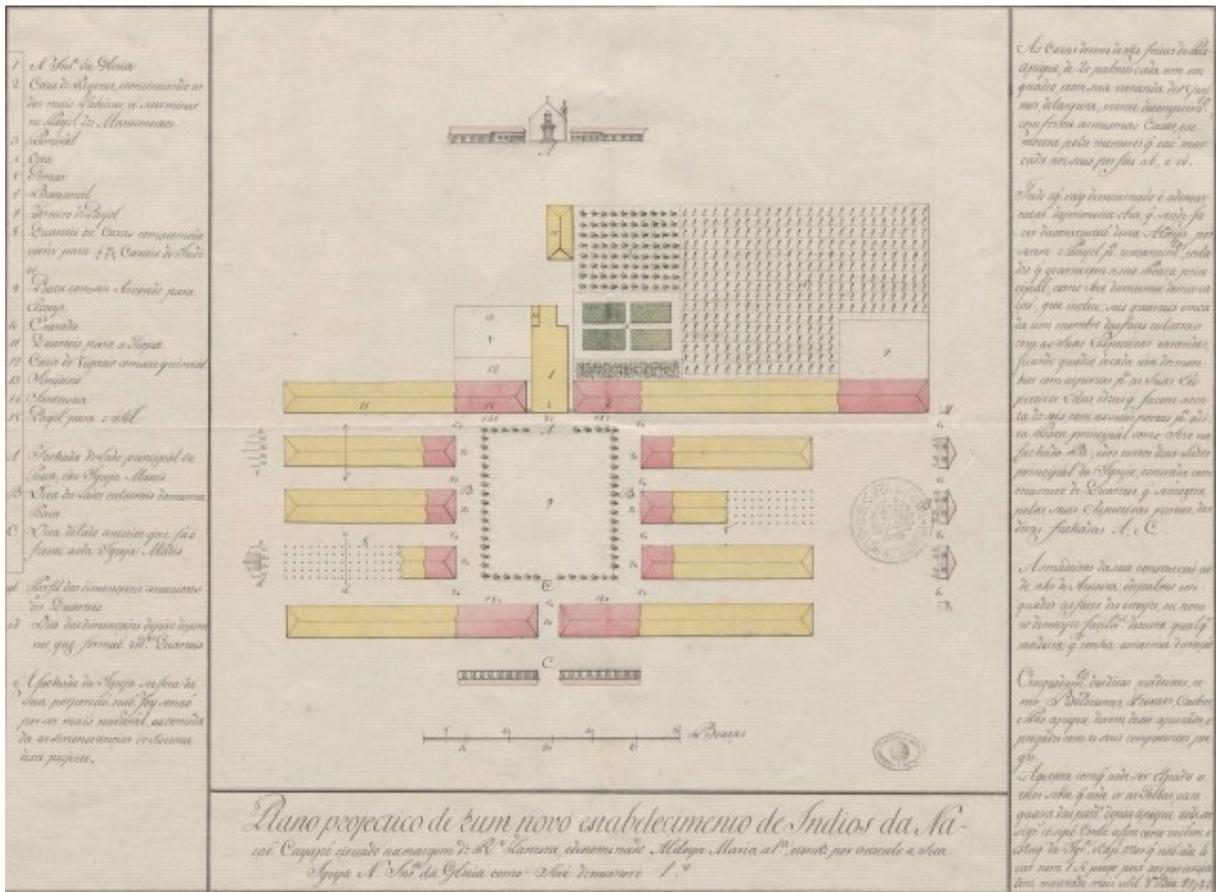


Imagem 7. Planta do projeto de Maria I (CANCELIER DIAS, 2017, p. 236).

No mapa aparece à cor vermelha destacando algumas construções que deveriam ser feitas em um primeiro momento. Dentre essas, destaca-se a casa do regente da aldeia, o paiol de alimentos, um paiol para o sal, dois “costados que guarnecem a sua Praça principal”, “seis quartéis” que quando acabados deveriam ser o bastante para quatrocentos e vinte Kayapó. Além dessas construções iniciais, deveria haver junto à casa do regente, construções destinadas a serem fábricas de sal (para uso humano e na alimentação de ruminantes), quartéis para as tropas, um paiol para o ferreiro, Igreja de Nossa Senhora da Glória com uma sacristia, cemitério e casa do vigário. Não há referências à casa do carpinteiro, ou da produção de tábuas; provavelmente esses ofícios foram trazidos do aldeamento de São José de Mossâmedes. (CANCELIER DIAS, 2017, p. 236)

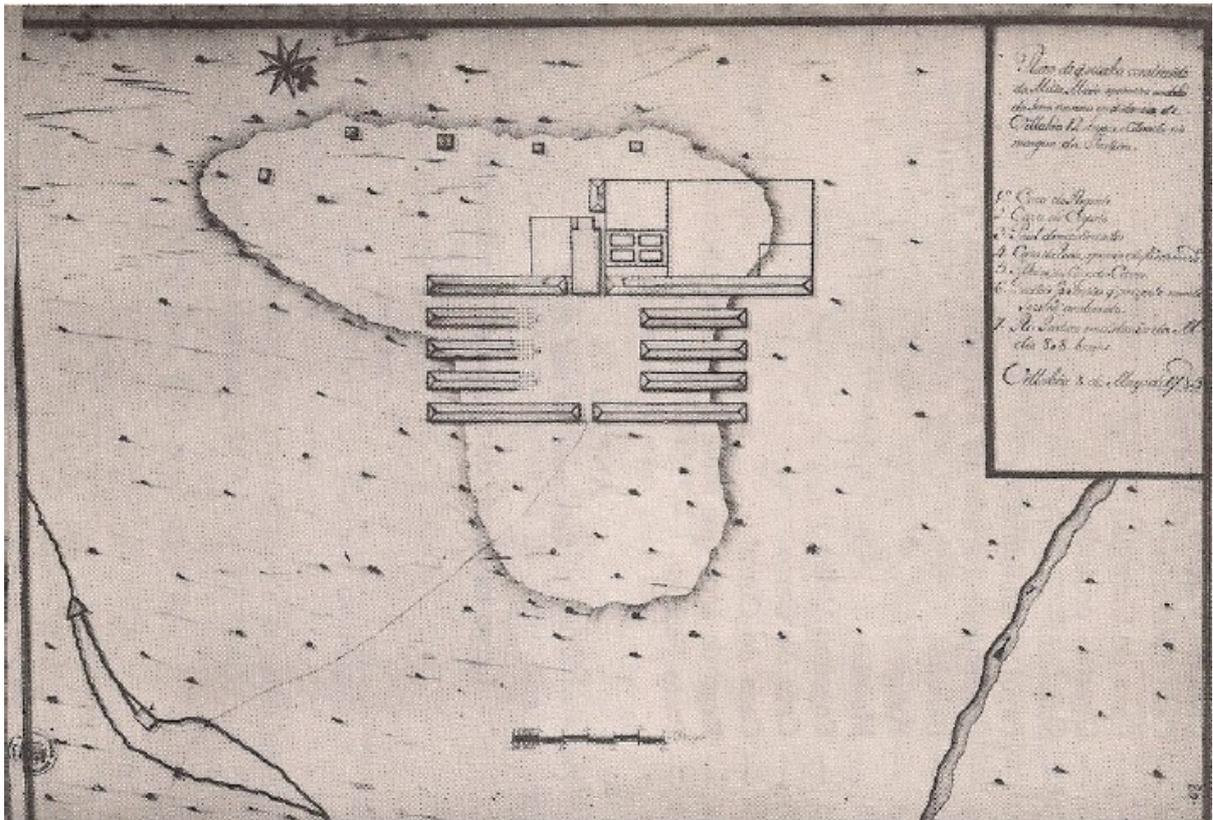


Imagem 8. Plano que se acha construído da Aldeia Maria [...]. (CHAIM, 1983, p. 228). Legenda da imagem: 1 – Caza do Regente; 2 – Caza do Vigário; 3 – Paiol de Mantimentos; 4 – Caza da Roda e Preença de Farinha de Mandioca; 5 – Telheiro ou Caza dos Carros; 6 – Quarteis para Indios que prezentemente se estão acabando; 7 – Rio Fartura em distância da Aldeia 8.8 braças.

Segundo Cancelier Dias (2017), um indicativo da presença do paiol de sal no aldeamento seria o das intenções do governador em transformar Maria I em uma fábrica de sal utilizando da mão de obra “Cayapó”, em conformidade às políticas de aldeamento estabelecidas a partir do Diretório pombalino⁷⁵ discutidas anteriormente, em que as populações indígenas seriam agora utilizadas como força de trabalho para os interesses coloniais.⁷⁶ Tanto o é que em correspondência de 15 de fevereiro de 1783 (R.IHGB, TOMO 84, p. 150), Luís da Cunha Menezes afirma que o problema da decadência econômica da capitania de Goiás não era causada pela falta de ouro, mas sim por falta de trabalhadores para retirá-lo da terra, constatando

⁷⁵ “não deve a dita Junta convir em outra despeza que não seja tão sómente a necessaria para o descendimento e aldeação dos sobreditos Indios na conformidade do Directorio e Ordens de Vossa Magestade” (R.IHGB, TOMO 84, p. 168).

⁷⁶ “Já os meus antecessores puzerão na Real Prezença de Vossa Magestade que achando-se na campanha chamada hoje das salinas quantidade de salitre e observando-se que aquellas terras alem de serem muito proprias para cultivar e fazer grandes Fazendas de creação tinham tambem toda a capacidade para se extrahir sal em abundancia e por estes motivos principiando ali hum pequeno estabelecimento com as vistas de fundar huma Aldeia e poderem com utilidade occupar-se os Indios” (R.IHGB, TOMO 84, p. 162-163).

que o plano maior em aldear os indígenas era o de utilizá-los para o trabalho, como mostra a seguinte passagem:

Desta se tem seguido a utilidade do augmento dos vassallos de Sua Magestade e dos filhos da Egreja e a esta referida Capitania não só do obstaculo, que lhe fazia a Nação Silvestre Caya-pó, antes da sua cevilização mas tambem ao augmento do seu vindouro braço para a sua cultivação. (R.IHGB, TOMO 84, p. 150)

Abaixo apresentamos uma tabela do officio do Capitão-geral Luís da Cunha Menezes, assinado pelo sargento regente de Maria I, José Luís Pereira, sobre a relação dos índios da nação “Cayapó” que se achavam aldeados no período de 15 de julho de 1781 a 26 de maio de 1783 (CANCELIER DIAS, 2017, p. 238; KARASCH, 2017, p. 28-29).

Homens	112
Mulheres	151
Meninos de 8 ou 10 anos	51
Meninas de 8 ou 10 anos	61
Meninos de 6 a 7 anos	56
Meninas de 6 a 7 anos	62
Índios nascidos no aldeamento de Maria I	
Meninos de peito	12
Meninas de peito	13
Índios “Cayapó” que morreram no aldeamento de Maria I desde 15 de julho de 1781 a 26 de maio de 1783	
Homens	11
Mulheres	14
Meninos	10
Meninas	2

Após a primeira leva de grupos “Cayapó” e na medida que a notícia do assentamento se espalhava entre eles, houve uma constante chegada de novos agrupamentos nos anos que se sucederam a 1781. Em 1782, aproximadamente 555 indígenas desta nação habitavam Maria I

e 328 crianças foram batizadas (R.IHGB, TOMO 84, p. 153).⁷⁷ Em 1783 dez guerreiros prometeram deslocar em 7 luas um novo contingente de pessoas (MORI, 2015) de sua aldeia, situada nas margens do rio Grande, mais próximo da capitania de São Paulo do que de Goiás. Ao retornarem, alguns guerreiros ficaram espalhados pelos matos ao redor do aldeamento, provavelmente desconfiados, montando guarda para a proteção de seu povo. Com isso, acredita-se que nos anos que se seguiram, habitavam, aproximadamente, 600 guerreiros de acordo com o governador Tristão da Cunha Menezes,⁷⁸ contabilizando, segundo Giraldin (1994), mais de 2.400 “Cayapó” espalhados em quatro aldeias já em um primeiro momento.

Em virtude do grande número de pessoas presentes em Maria I, começam a aparecer as primeiras preocupações referentes ao bom funcionamento do aldeamento e do planejamento realizado pelo governo de Goiás com relação à segurança, alimentação, entre outros. No dia 6 de janeiro de 1784, o sargento regente de Maria I apresenta ao governador sua desconfiança com relação aos índios, que devido à pouca guarnição no aldeamento, têm demonstrado desrespeito e desobediência, destemendo até mesmo as forças que os contêm. Mais uma vez, os eventos mostram que enquanto as demandas dos “Cayapó” estavam sendo atendidas, eles permaneciam em “paz”, mas quando faltava-lhes guarnições, se rebelavam, o que claramente demonstra um certo controle por parte desses grupos em obedecer quando fossem atendidas suas exigências e desobedecer quando não fossem. Segundo Giraldin:

Havia um tamanho receio que se conjecturava que eles poderiam, com aquele contingente, rebelar-se e matar todas as pessoas “brancas” do aldeamento sem maiores problemas. Este número elevado também provocou problemas de fornecimento de comida para os Cayapó, levando a crer que o governo não se preparara para receber tantos índios de uma só vez. (1994, p. 103)

O próprio governador de Goiás, Tristão da Cunha Menezes presenciou um ataque realizado pelo último grupo “Cayapó” aldeado em Maria I, desmitificando a ideia de que esses índios estariam agora pacificados, bem como a de que a capitania de Goiás estaria passando por um período de total tranquilidade. Segundo o relato do Capitão-geral:

[...] vi na minha jornada da Capitania de São Paulo para esta terem sahido aquelles a hum comboio matando a mulher do domno, e hum Primo, fazendo o mesmo a 8 ou 10 bestas e destruindo parte dos effectos do mesmo comboio confessando estes novamente chegados serem elles mesmos os agressores de hum semelhante delicto, [...]. (R.IHGB, TOMO 84, p. 154)⁷⁹

⁷⁷ Correspondência do governador Tristão da Cunha Menezes ao Sr. Martinho de Melo e Castro, 1784.

⁷⁸ Assumiu a capitania de Goiás no ano de 1783, sucedendo seu irmão Luís da Cunha Menezes, que permaneceu no governo de 1778 até 1783, tornando-se, após seu mandato em Goiás, governador da capitania de Minas Gerais.

⁷⁹ Correspondência do governador Tristão da Cunha Menezes ao Sr. Martinho de Melo e Castro, 1784.

Com essa situação foi deliberado o aumento e elevação da Companhia de Pedestres ao número total de 178 praças de soldados, no qual 80 seriam destinados a fazer a guarda em Maria I, sendo responsáveis por sujeitar os índios ao trabalho nas plantações e na construção do aldeamento, buscando assim dar fim aos ataques. Dentre estes 178 praças, 20 eram Acroás, provenientes de São José de Mossâmedes, pelo motivo de serem inimigos dos “Cayapó”.⁸⁰

Em correspondência de 16 de janeiro de 1784, Tristão da Cunha Menezes continua apresentando os problemas relacionados à Maria I, dessa vez relembrando uma carta de 18 de dezembro de 1782 escrita por seu antecessor à rainha de Portugal, na qual expunha que as quatro aldeias da nação “Cayapó” que se encontravam aldeadas em Maria I eram provenientes das campanhas do Varadouro de Camapuã, mais pertencente à capitania de Cuiabá do que de Goiás, e aqueles que estavam chegando, como apontamos anteriormente, habitavam as margens do rio Grande, localizado mais na capitania de São Paulo. Por este argumento, o governador de Goiás alega que enquanto essas duas capitanias (Mato Grosso e São Paulo) estavam se livrando das hostilidades causadas por esses indígenas, os custos e o trabalho estavam sendo arcados pela capitania de Goiás. Com isso, ele justifica o fato de não conseguir suprir todas as despesas do aldeamento, cujas consequências eram o grande e deplorável atraso no sucesso desta empreitada.

O medo que prevalecia na capitania era o de ocorrer o mesmo que João Manoel de Mello, governador entre 1759 e 1770, havia enfrentado com os Acroá e Xacriabá, que permaneciam nos aldeamentos enquanto estavam sendo sustentados pela Real Fazenda e que uma vez desamparados, tornavam a se meter nos matos, praticando novos ataques. E por mais que durante o período do governo de Tristão da Cunha Menezes houvesse “paz”, esta poderia ser facilmente perturbada pela “natural inconstancia dos Indios” (R.IHGB, TOMO 84, p. 169)⁸¹ se a capitania os desamparasse, pois assim fugiriam dos aldeamentos provocando mais cruel e devastadora guerra.

3.2.1 AS FUGAS NO COMEÇO DO SÉCULO XIX E O FIM DE MARIA I

Em um diário de expedição realizada no início do século XIX (R.IHGB, TOMO 84, p. 171), é apresentado a relação dos lugares em que se descobriu ouro durante os anos de 1803 e

⁸⁰ Aqui observamos novamente a utilização de grupos inimigos para a concretização dos interesses coloniais, assim como foi feito com os Bororo durante o período de guerra contra os “Cayapó”. Dessa forma, percebe-se o erro em utilizar de generalizações quando se trata da história. É preciso aferir sobre a multiplicidade dos acontecimentos, buscando compreender como que os eventos são movidos e não fixos e que as denominações de bárbaros e indefesos, agressivos e mansos, são construções alegóricas e que não correspondem as reais situações históricas.

⁸¹ Correspondência do governador Tristão da Cunha Menezes, 1784.

1804, durante o governo de João Manoel de Menezes, nas companhias Diamantinas dos rios Claro e Pilões. O planejamento era o de construir estabelecimentos que permitissem uma existência segura e vantajosa não só para a mineração, mas também para a agricultura e criação de gado, com vistas para a exportação à cidade do Grão-Pará através da navegação pelo rio Claro. Para a segurança desta nova empreitada, foi contratado um destacamento de soldados para defender os habitantes das hostilidades que a nação “Cayapó” vinha fazendo, pois estavam rondando aquela região (rio Claro, afluente do rio Paranaíba, e do rio Pilões). Isso significa que os grupos aldeados em Maria I, no início do XIX, estariam fugindo, realizando ataques, roubos, assassinatos, e muito provavelmente retornando para o aldeamento, ou seja, estaria ocorrendo um fluxo de idas e vindas por parte de alguns “Cayapó”, como veremos na discussão sobre o aldeamento de São José de Mossâmedes e a figura de Damiana da Cunha.

Em uma passagem deste diário, a expedição, ao passar por um ribeirão do rio Claro, encontra indícios da presença de um contingente “Cayapó”, que segundo José Manoel, conhecedor dos “sertões” e que estava na comitiva, seriam em torno de 80 índios, trazendo sérios riscos, obrigando-os a examinar o local com cautela e durante a noite permanecerem em guarda para a segurança de todos (R.IHGB, TOMO 84, p. 205).⁸² O medo era eminente e explícito, havia preocupação por parte da expedição em encontrar os indígenas, que haviam deixado rastros nas proximidades do rio Claro,⁸³ tornando a jornada nada tranquila, como era de se esperar, visto que Maria I ainda estava em funcionamento.

O ponto mais interessante e importante de ser analisado neste diário está na seguinte passagem:

Ao depois do que sahi para a dita diligencia a succavar as cabeceiras do Rio Claro, levando em minha companhia José Manoel com vinte e duas pessoas, Manoel de Faria Albernaz com oito, Luiz Antonio da Fonseca com sete, Joaquim José de Barros com 8, Francisco Antonio da Fonseca com 5, Francisco Jozé dos Santos com 6, João Nogueira com 5. José Antonio Ferreira com 5, o Sargento José Luiz chegado n’este mesmo dia para me escoltar com 5 Pedestres, alem do Dragão da mesma Guarda ordinaria, o dito Sargento trouxe mais dois escravos para o servirem, e dois Indios Caya-pós da Aldeia Maria, Lourenço Manoel para me servirem de lingoa, e guia, quando fosse necessario, [...]. (R.IHGB, TOMO 84, p. 210)⁸⁴

A presença desses dois índios “Cayapó” coloca em evidência as diferentes relações estabelecidas entre índios de um mesmo grupo e não-índios. Concomitante ao sentimento de

⁸² Portaria do governador D. Francisco de Assis Mascarenhas ao Senhor Visconde de Anadia, 1806.

⁸³ “[...] e d’ahi se recolhera, com o receio do Caya-pó, de que havia visto rasto fresco” (R.IHGB, TOMO 84, p. 208).

⁸⁴ Portaria do governador D. Francisco de Assis Mascarenhas ao Senhor Visconde de Anadia, 1806.

medo e insegurança,⁸⁵ havia também a prestação de serviços, ampliando o leque das situações em que os “Cayapó” se encontravam, como foi mostrado ao longo deste capítulo. Se em um determinado período histórico eram inimigos e em outro, aliados, agora eram ambos.

O próprio “Cayapó” Lourenço informou (R.IHGB, TOMO 84, p. 214)⁸⁶ – quando a expedição encontrou uma rancharia “Cayapó” – que por ali transitavam seus parentes, ou seja, pertencentes à sua nação, tanto os considerados “mansos” como os “bravos”, com o propósito de se deslocarem de Maria I para suas aldeias, visto que o aldeamento se encontrava ao norte daquele local.⁸⁷

Nos “Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo, volume 3”, tem-se notícias da presença de índios “Cayapó” na região do alto Paraná, procedentes de Maria I e que estariam atacando, realizando comércio e sendo utilizados como guias e intérpretes. Esses contatos com alguns grupos fugidos do aldeamento se encontram nas “Explorações nos Rios Tieté e Paraná” (D.I., vol.3, p. 104). A primeira carta, de Antônio José de Almeida,⁸⁸ direcionada para o então governador de São Paulo, Antônio José da Franca e Horta, datado de 16 de setembro de 1809, inicia-se dizendo que um tal de José da Costa Leite, negociante das minas de Cuiabá, havia chegado na capitania de São Paulo na companhia de três rapazes “Cayapó” que habitavam as margens do rio Paraná, comercializados por seus próprios pais, a fim de que fossem catequizados e transformados em intérpretes.

Segundo relato do padre Manoel Ferraz de Sampaio Botelho⁸⁹ de 15 de outubro de 1809, há várias nações habitando as proximidades dos rios Paraná e Tietê, sendo uma delas muito provavelmente – em virtude de outros relatos – formada por grupos “Cayapó”:

No Certão, q.^c confina com as povoações desta Villa, onde sou Vigario, alem do rio Paranãa, que dista daqui quinze dias pouco mais, ou menos de navegação pelo rio Tiêthê, se acha hum grande numero de gentios, q.^c habitão aquellas terras em varios allosjam.¹⁰⁸, q.^c distinguem diversidades de nações. São estes huns povos sem fereza, q.^c vivem fora do gremio da Igr.^a, e do serviço de S. A. Real, por ser esta triste condição em q.^c nascem, e não porq.^c mostrem rezistencia em abraçar a nossa

⁸⁵ “Falhei mandando continuar na succavação, e á espera dos Camaradas, dos quaes chegarão dous conduzindo huma das bestas perdidas; e deixando outros dois em busca da outra, que faltava, e pelo receio que havia de Gentio Caya-pó fiz marchar para traz dois camaradas para se reunirem com os outros” (R.IHGB, TOMO 84, p. 217).

⁸⁶ Portaria do governador D. Francisco de Assis Mascarenhas ao Senhor Visconde de Anadia, 1806.

⁸⁷ A comitiva estava na procura do aldeamento de Maria I em busca de mantimentos e socorro, visto que se encontravam em miserável estado, cansados, com fome e sem esperanças.

⁸⁸ “Antonio José de Almeida, natural de Porto-Feliz, era major e filho do Capitão André Dias de Almeida, que foi um dos fundadores da infeliz colonia de Iguatemy. O Major Almeida foi tambem um viajante ouzado, tendo feito muitas vezes a viagem de S.Paulo a Cuyabá e de Cuyabá a Bahia por Goyaz. Casou-se em Cuyabá, em fins do seculo passado, com Theodora Leite Martins, filha de Francisco Antonio Martins, negociante daquella villa, e falleceu em 1818, no Sertão da Bahia, de febre maligna apanhada na travessia do rio S. Francisco” (D.I., vol. 3, p. 105).

⁸⁹ Originário de Porto-Feliz, atualmente situado na região metropolitana de Sorocaba, SP.

sociedade; pois q.^e, sendo p.^r aq.^{les} lugares o Caminho de Cuiabá, alemde q.^e ha m.^{to} tempo não fazem mal aos negociantes, elles apparecem atodos, q.^e por alli passão dando festivos signaes de paz, e amizade; fallão, e familiar.^{te} tractão com a nossa gente, aq.^m pedem muitas coizas, e tãobem dão outras, e com demonstrações de quererem viver comnosco. (D.I., vol. 3, p. 106)

As intenções do padre eram de catequizar os indígenas através da persuasão, que segundo Manoel Ferraz se mostrou ser mais poderosa do que o estrondo das armas, para torná-los vassallos da coroa, além dos interesses econômicos sobre a terra em que habitavam, por ser muito fértil, com caudalosos rios e notáveis riquezas, que possibilitariam o estabelecimento de uma nova povoação entre a barra do rio Pardo e o salto do Urubupungá (quedas d'água existentes no rio Paraná na divisa dos estados de São Paulo e Mato Grosso do Sul) e o crescimento do Estado através da agricultura e comércio, como também a propagação do evangelho.

Ao longo das correspondências assinadas pelo padre Manoel Ferraz de Sampaio Botelho, dá-se a entender que suas reais motivações eram as de construir uma nova povoação que seria governada por ele próprio, como nos mostra a seguinte passagem:

Deve esta povoação ser governada por mim, sujeito som.^e as direcções, e ord.^s de V. Ex.^a, e independ.^e de todo, e qual q.^r governo noq.^e respeita ao temporal; pois q.^e o principio não deve aquella gente ter mais q.^e hum governo, p.^a q.^e tenham um só comportamento: de cuja import.^e maxima depende mt.^o a felicit.^e desem.^e empreza. (D.I., vol. 3, p. 112)

No dia 10 de julho de 1810, Manoel Ferraz de Sampaio junto com 22 pessoas armadas entram nos “sertões” com o objetivo de se deparar com os “Cayapó” e quaisquer outros povos, que se encontravam por todo o rio Grande, para persuadi-los a aceitar a catequização (D.I., vol.3, p. 127).⁹⁰ No dia 30 do mesmo mês são atacados pelos Guaianás, que estariam vindo do rio Paranapanema e infestando os campos adjacentes da parte meridional do rio Tietê. Após o combate, dão continuidade à viagem e no dia 8 de agosto chegam ao rio Grande (ver mapa 4).

⁹⁰ Carta de João Ferreira de Oliveira Bueno ao governador da capitania de São Paulo Antônio José da Franca e Horta, 1810.

faccas, despedi-me daquelle sitio tão mal avizinhado” (D.I., vol. 3, p. 128).⁹³

Seguindo viagem descendo o rio Grande, Manoel Ferraz de Sampaio encontrou outro capitão “Cayapó”, de nome Manoel, que estava acompanhado de 10 soldados com suas mulheres e filhos. Diferente dos dois primeiros mencionados acima, Manoel parecia estar mais inserido no universo dos não-índios, pois perguntou sobre a rainha Maria I de Portugal e disse que sua aldeia era a mais populosa, estava situada no rio Sucuri, atual Mato Grosso do Sul, e que quando o padre retornasse, ofereceria seu povo para ele. Após trocarem alguns presentes, Manoel Ferraz seguiu seu caminho.

Após dias de viagem e chegando na barra do rio Pardo, a comitiva encontra um grande contingente de indígenas, não deixando claro no documento a qual grupo pertenciam e, para evitar um possível ataque, decidem retroceder. Não tendo encontrado o capitão Manoel, o padre decide procurar pelos primeiros capitães, Antônio e José e, ao encontra-los, negocia a compra de oito índios que foram trocados por várias ferramentas. No dia 12 de outubro chegam em Porto Feliz com os ditos “Cayapó” comercializados. As trocas comerciais que apontamos anteriormente como sendo muitas vezes desvantajosas para os índios (MANO, 2011, p. 206) podem também ser discutidas a partir do protagonismo indígena frente às circunstâncias históricas. Na seguinte passagem podemos observar o agenciamento indígena na negociação entre índios e não-índios.

[...] apparecerão dois bugres grandes, ehum rapaz, evindo p.^a onde elle estava, dali mandarão chamar os Cap.^s, mas veio o Cap.^m Ant.^o, oqual mandava chamar os Pais, que querião vender seos f.^{os}, e negociarão dois rapazes, e huma rapariga, e os d.^{os} Pais advirtião, q’ não negociavão os f.^{os} p.^a serem captivos, e sim p.^a seos filhos, que são demenos de 14 annos, e depois veio afferecer-se huma raparigona, e tão bem a velha com hum casal de f.^{os}, may do Indio, que se acha em caza do cor.^l Frau.^{co} X.^{er}, dizendo q’ queria vir p.^a ver este f.^o, mas o Cap.^m dícera ao P.^c q’.havia de dar com tudo um facão por cada huma destas, vindo só de graça os dois f.^{os} da velha, eo maxo aqui morreo. (D.I., vol. 3, p. 134)⁹⁴

Vejamos, além de negociarem, colocavam suas exigências para que as trocas fossem realizadas. Não aceitavam que seus filhos fossem feitos cativos, ou seja, apresentavam as condições, eram eles que definiam as instâncias e não os não-índios. Isso é importante pois reconfigura o olhar sobre a história. O trato feito era decidido pelos índios e não o contrário. Suas vontades também eram atendidas e, por este meio, eles também possibilitavam, de certa maneira, que os interesses coloniais fossem concretizados.

⁹³ Idem.

⁹⁴ Carta de Francisco Correa de Moraes Leite, 1811.

Segundo o documento analisado (D.I., vol. 3, p. 132)⁹⁵ esses grupos “Cayapó” que estavam percorrendo a região do alto Paraná matando, roubando e comercializando eram provenientes dos aldeamentos de Goiás. Os fatos narrados aconteceram no início do século XIX, ainda durante a existência de Maria I; o que implica pensar que esses grupos mantinham as estruturas ordenando o evento, mas em função das transformações históricas também reconfiguraram essas estruturas. As fugas de Maria I, a má administração do aldeamento, a superlotação, os medos de um ataque e as epidemias de varíola e sarampo ocasionaram, no ano de 1813, a extinção de Maria I, após três décadas de existência.

A' vista de um estado tão decadente, propôz transferir os caiapós da aldêa Maria para S. José, esperando por este meio poder augmentar os recursos agricolas da aldêa que mais proxima ficava da capital, e economisar as despesas, que se faziam com a guarnição militar da primeira. (ALENCASTRE, 1865, p. 98)

Segundo Pohl:

Esta aldeia foi muito amada pelos caiapós. A região é muito fértil, dava-lhes bastante caça e os rios próximos abundam de peixes. Não podem esquecer o bem-estar de que aqui gozavam e, vindo da aldeia de São José, visitam com saudade a sua antiga residência. (1951, p. 368)

⁹⁵ Idem.

CAPÍTULO 4: O FIM DAS FRONTEIRAS? AGENCIAMENTOS INDÍGENAS NO ALDEAMENTO DE SÃO JOSÉ DE MOSSÂMEDES

4.1 O PERÍODO QUE ANTECEDE A CHEGADA DOS “CAYAPÓ”

Este capítulo se inicia com uma breve retomada da política indigenista a partir do Diretório pombalino, rerepresentando alguns tópicos, já discutidos anteriormente, que são importantes para entendermos o modelo vigente que vai gerir todo o contexto histórico da existência do aldeamento de São José de Mossâmedes.

O Diretório, instituído por Sebastião José de Carvalho e Melo, teve início na capitania de Goiás na década de 1770, como já versado, e suas principais premissas, que serão abordadas neste capítulo foram: escolha de nomes e sobrenomes lusitanos para os “gentios”⁹⁶; incentivo a casamentos mistos⁹⁷ e tornar o indígena força de trabalho para os interesses coloniais.

O governador responsável por colocar em prática o Diretório na capitania foi José de Almeida Vasconcelos, também responsável pela construção do aldeamento de São José de Mossâmedes,⁹⁸ “que não só recorda o nome proprio do seu fundador, como o seu solar de Mossamedes” (ALENCASTRE, 1864, p. 287). Segundo os “*Annaes da Provincia de Goayz*”, escrito por J.M.P. de Alencastre⁹⁹ (1864), o Barão de Mossâmedes foi nomeado governador em carta patente de 11 de outubro de 1770. “Era José de Vasconcellos fidalgo muito distinto por suas luzes e suas virtudes; aos títulos com que o honrara a munificencia real, reunia os dotes do espirito que mais o ennobreciam” (ALENCASTRE, 1864, p. 234). Ao ser nomeado recebeu diversas instruções do então secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, sendo uma delas a de seguir as exigências do Diretório pombalino, como a construção de aldeamentos.

Antes de adentrar na exposição dos dados históricos referentes à construção e a arquitetura de São José de Mossâmedes, é importante fazer uma discussão a respeito de sua data de origem, que ora é apontada como sendo em 1755, ora em 1775 (alguns autores ainda indicam, como será mostrado, os anos de 1774 e 1780).

⁹⁶ Como será o caso, entre outros, do nome de Damiana da Cunha, que discutiremos a posteriori.

⁹⁷ Novamente como é o caso de Damiana, que será casada duas vezes com soldados não-índios.

⁹⁸ Para que não haja desentendimento, São José de Mossâmedes virá escrito dessa forma; somente São José ou Mossâmedes.

⁹⁹ “José Martins Pereira de Alencastre foi presidente da província de Goiás e escreveu, em 1863, um trabalho intitulado ANAIS DA PROVINCIA DE GOIAS. Ele se propôs reescrever a história da capitania a partir dos escritos do padre Silva e Sousa” (GIRALDIN, 1994, p. 96).

Ao fazer um estudo demográfico acerca das populações indígenas no Brasil antes de 1900, Karasch (2017) diz que os primeiros aldeamentos construídos em Goiás eram provenientes das missões jesuíticas, sendo o primeiro o de São Francisco Xavier, localizado no Norte, onde 600 Xacriabá teriam concordado em lá se estabelecer. O segundo foi o de São José do Duro,¹⁰⁰ datado de 1755, que recebeu 250 Acroá. Esses últimos teriam se rebelado em 1757 e fugido do aldeamento, como mostra a “*Correspondencia dos Governadores, 1756*”.

Acroá, e Xacriabás, que depois da sua primeira sublevação executada no anno de 1757 em que traidoramente assacinarão as guardas do Prezidio, e abandonarão as Aldeias de São Francisco Xavier do Duro, e de S. José continuavão com maior ousadia, e crueldades as mortes, e roubos do que d’antes de serem aldeados. (R.IHGB, TOMO 84, p. 66)

Mais tarde, provavelmente no mesmo ano, retornam para o Duro e os Xacriabás de São Francisco Xavier são recolocados para o aldeamento de Santa Ana do Rio das Velhas, hoje Minas Gerais. Segundo a historiadora, em 1759, após a expulsão dos Jesuítas e em virtude do Diretório Pombalino, os Acroá continuaram habitando São José do Duro ou o aldeamento de São José de Mossâmedes, construído, segundo Karasch, em 1755. Logo mais a frente, em seu artigo, a autora diz: “A mais famosa aldeia da capitania de Goiás foi a de S.J de Mossâmedes, que recebeu o nome do governador-geral, que a construiu em 1755” (KARASCH, 2017, p. 27).¹⁰¹ Há um engano nessa passagem, visto que o governador-geral a quem ela menciona seria José de Vasconcelos, o Barão de Mossâmedes, que só viria a ocupar o cargo de governador em 1770, sendo temporalmente impossível ter sido ele, segundo o que aponta Karasch, o responsável pela construção do aldeamento, tratando-se, nesse caso, de um anacronismo.

Raymundo José da Cunha Mattos, em sua “Chorographia histórica da província de Goyaz” (1979), ao mostrar as características de São José de Mossâmedes (que serão retomadas mais a frente), menciona que o aldeamento foi construído em 1755 para a habitação dos Acroá e outros, provenientes de São José do Duro, e reedificado em 1774¹⁰² pelo Barão de Mossâmedes para servir de residência aos “Cayapó”. Diferentemente do apontado acima, Raymundo José não confere a construção de Mossâmedes no ano de 1755 a José de Vasconcelos, dando a impressão de que houve um aldeamento destinado aos Acroá e outros grupos, nesse período, na mesma localidade, mas edificado por outros agentes e que, com a

¹⁰⁰ São José do Duro só aparecerá escrito dessa forma, para que não haja confusão com São José de Mossâmedes no que se refere ao nome “São José”.

¹⁰¹ Como já apontado anteriormente, utilizar o termo “aldeia” para se referir aos aldeamentos é, de certa forma, um erro. Para essa breve discussão, ver nota de rodapé da página nº 53, página 64.

¹⁰² Todos os outros autores analisados para esse debate, com a exceção de Karasch e Pohl (1951), dizem que a reconstrução ocorreu em 1775 e não 1774, como apontado por Raymundo José.

reforma feita pelo Barão de Mossâmedes, tornou-se o aldeamento que carregava seu nome. Além disso, o primeiro aldeamento construído para receber os grupos “Cayapó” foi o de Maria I, somente na década de 1780 e não São José, como demonstra o autor.

Já Chaim (1983, p. 99) diz que após a fuga de São José do Duro os Acroá foram transferidos para Mossâmedes em 1757, dois anos antes da expulsão dos Jesuítas e do defendido por Karasch. Ainda de acordo com a autora, São José de Mossâmedes foi fundado em 1755 e reformado em 1775 pelo então governador José de Vasconcelos, sendo o principal motivo o de servir como modelo aos aldeamentos na capitania durante o Diretório e o de abrigar o grupo Acroá que primeiramente havia sido aldeado no Duro (ou Formiga, como também conhecido).

Além desses autores, o viajante e naturalista Johan Emanuel Pohl (1951), ao visitar o aldeamento de São José no início do século XIX, diz que esse foi erguido em 1755 e reformado em 1780, pelo Barão de Mossâmedes, ano em que teria sido, também, edificada a Igreja. Sobre os Acroá, Pohl diz que:

Os pertencentes à tribo dos acroás, que viviam na aldeia do Douro, bem como os que andavam pelas selvas, despertaram tanta inquietação e cuidado, que contra eles foi aberta a luta. Breve foram derrotados. Os principais responsáveis pelo levante foram executados; os restantes prisioneiros foram transferidos para a aldeia recém-construída de São José de Mossâmedes [...]. (POHL 1951, p. 315-316)

Logo, a informação do viajante bate aproximadamente com as datas apontadas por Karasch (pós 1759) e Chaim (1757), dado que o autor coloca o ano de 1755 como sendo o da construção e, a transferência dos Acroá para o aldeamento, próximo a esse ano, visto que foi chamado por Pohl de “recém-construído”.

Analisando essas quatro fontes, é possível aferir então que muito provavelmente em 1755 tenha havido a construção de um aldeamento, não sendo o de São José de Mossâmedes, mas na mesma localidade, e que em 1775 o governador mandou reformá-lo, dando seu nome a ele. Contudo, outros três documentos analisados para a formulação dessa pesquisa apontam outro caminho, que a verdadeira data é somente a de 1775, e que anteriormente a isso não havia nenhum outro aldeamento na localidade em que São José fora construído.

Saint-Hilaire (1975), também em visita ao aldeamento de Mossâmedes, no início do século XIX, mas posteriormente a Pohl, menciona o ano de 1755 como sendo o da construção, mas questiona a data em nota de rodapé:

Casal e Pizarro registram o ano de 1744. Dou aqui a data que me foi fornecida na própria região, também indicada pelo Dr. Pohl. Atribui-se a fundação da aldeia a José

de Almeida, mas ou a data de 1755 é inexata, ou não foi ele que construiu S. José, pois ainda não governava Goiás em 1755. (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 62)

Até aí segue a mesma lógica apontada acima, a de que ou a data de sua fundação em 1755 é incorreta, ou a de que não foi o Barão de Mossâmedes quem primeiro mandou arquitetar o aldeamento. Mas outros dois documentos apontam que foi ele o responsável pela sua construção, como também aquele que demarcou o território, sendo suas estruturas levantadas do “zero”.

De acordo com Alencastre, “a idéia que mais afagava o seu espirito era a da criação de um aldeamento modelo proximo a Villa Boa, que estivesse sob a protecção e as vistas immediatas do governador” (1864, p. 287).

O Dr. provedor da fazenda real e director geral dos indios, tomando juramento a dois homens de verdade e intelligencia, mande avaliar a roça de José Vaz, aonde tenho determinado e demarcado a nova aldêa de S. José de Mossâmedes, mandando satisfazer ao sobredito a importancia da dita compra pela repartição a semelhantes despesas applicadas. (ALENCASTRE, 1864, p. 287)

E de acordo com a “Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro”, Tomo 84, em “*Copia da carta dirigida ao Dr. Provedor da Real Fazenda da Capitania de Goyaz, nomeando-o Director Geral dos Indios*”, o próprio José de Vasconcelos, em ordem ao Dr. Joaquim Jose Freire de Andrade, ao saber que um contingente de 180 indígenas havia chegado no aldeamento de São José do Duro, mostrando estarem interessados em habitá-lo, diz:

Sabe que depois da certeza da sua vinda, fui varias vezes atraz da Serra Dourada a procurar huma situação proporcionada a este novo estabelecimento deixando ultimamente na distancia de oito leguas desta Villa, lançadas as primeiras linhas á Aldeia de S. José de Mossamedes, aonde mandei fazer huma grande Roça, para os novos habitantes, afim de que vendo todas as suas comodidades previnidas vão dicipando a desconfiança natural que só o tempo, e repetição dos actos, podem desterrar-lhes. (R.IHGB, TOMO 84, 1919, p. 100)

O que tais documentos expõem é o fato de ter sido o Barão de Mossâmedes o responsável por escolher o local, demarcar e mandar construir o aldeamento que viria a se tornar modelo na capitania de Goiás, bem como ter sido erguido e não reformado como foi apontado por algumas fontes e análises históricas. Dessa forma, levantando como hipótese possível, a única data que deve ser considerada para o surgimento de São José de Mossâmedes é a de 1775, afinal, caso tivesse sido construído em 1755, ele não faria parte das exigências demandadas pelo Diretório pombalino, pois como foi mostrado, esse só teria início em Goiás a partir da posse de José de Vasconcelos, logo, tratar-se-ia de um aldeamento Jesuíta. Assim sendo, para

essa pesquisa, leva-se em conta somente três fatos: ter sido edificado seguindo as exigências estabelecidas pelo Marquês de Pombal em sua política indigenista; ter levado o nome do governador responsável por sua construção; e o responsável pelo seu surgimento ter sido José de Almeida Vasconcelos. Se havia um antigo aldeamento na mesma localidade, se sua estrutura ajudou a levantar São José, esse é um assunto para uma outra história, com outros agentes e outras instâncias sociais, econômicas, religiosas, culturais entre outros.¹⁰³

Terminada a análise do ano de construção do aldeamento de São José de Mossâmedes parte-se agora para a apresentação de suas características, como gastos em torno de sua edificação, localidade, arquitetura, descrição dos prédios, das casas etc, a fim de compreender melhor o espaço em que diferentes culturas e povos indígenas foram aldeados, sendo os principais, para essa dissertação, os “Cayapó”.

De acordo com Sousa e Silva (1973), em sua “*Biographia: Damiana da Cunha*”, a qual será retomada posteriormente, o biógrafo e escritor diz no documento presente na Revista do IHGB, Tomo 24, que o aldeamento foi elevado sobre uma colina dominada pela Serra Dourada, sendo essa localidade também descrita por Saint-Hilaire: “Esse povoado, situado no alto de um morro e cercado por outros de igual altura, é dominado pela Serra Dourada” (1975, p. 64). Segundo Cancelier Dias (2017), a escolha do território está relacionada com a função, também, de proteger Vila Boa de Goiás dos ataques indígenas, posto que a Serra Dourada, como já descrito no terceiro capítulo, foi historicamente local de domínio de grupos dos Jê Meridionais.¹⁰⁴ “No aldeamento havia uma tropa de pedestres, que atuava na defesa do aldeamento, no controle dos aldeados e nas bandeiras em direção aos sertões” (CANCELIER DIAS, 2017, p. 62).

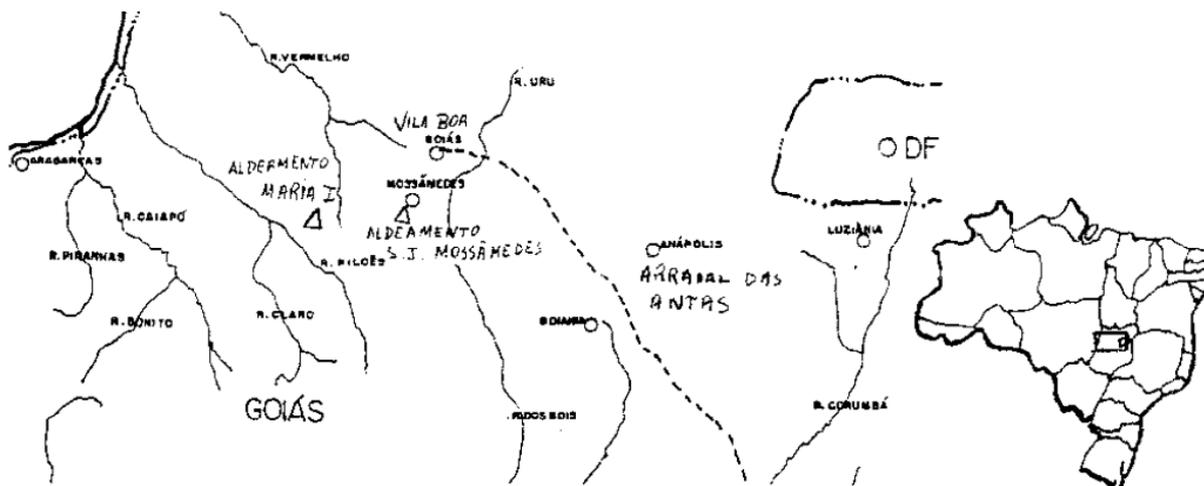
Nos “*Subsídios para a história da Capitania de Goiás*” (1919)¹⁰⁵ a distância apontada no documento do aldeamento à Vila de Goiás é de oito léguas, já Cancelier Dias (idem) informa

¹⁰³ O que se tenta mostrar com isso é que o aldeamento de São José de Mossâmedes não foi construído antes de 1775 pois não havia o contexto histórico que permitiu com que ele fosse obrado. Da mesma forma que foi feita a crítica em relacionar “Cayapó” com Bilreiro no primeiro capítulo, aqui é feita a crítica em deslocar o nome de um aldeamento para uma data anterior ao próprio surgimento deste nome. Não havia Barão de Mossâmedes em 1755 para denominar o aldeamento de São José de Mossâmedes, logo, sua existência é irreal e impossível, passando a se tornar real e possível no tempo, espaço e contexto histórico, no ano de 1775 e somente nele.

¹⁰⁴ É interessante notar como a escolha dos espaços se modifica de agente para agente. No terceiro capítulo foi discutido a escolha do local para a construção de Maria I mostrando que este foi escolhido, pelos próprios “Cayapó”, justamente em virtude, também, da proximidade com a serra Dourada. Agora observamos que São José de Mossâmedes, construído antes de Maria I, também foi estabelecido nas proximidades da serra Dourada, mas por outros motivos, que no caso aqui mostrado, estão relacionados com a defesa de Vila Boa contra os ataques das populações indígenas que habitavam aquela região, sendo os “Cayapó”, como já mostrado, os mais fervorosos inimigos dos interesses coloniais.

¹⁰⁵ Disponível na Revista do IHGB, Tomo 84.

que São José estaria entre quatro e cinco léguas e Raymundo José da Cunha Mattos (1979) aduz a distância de cinco léguas a sudoeste de Goiás (cidade), meia légua ao sul da Serra Dourada e uma légua ao norte do ribeirão da Fartura (que se perde no rio de Pilões, duas léguas antes de entrar no rio Claro, que se mete no rio Grande ou Araguaia). No mapa a seguir, formulado por Giraldin (1994), é possível ter uma visão aproximada da localização do aldeamento, como também o de Maria I, já discutido neste trabalho.



Mapa 5. Localização dos aldeamentos de Maria I e São José de Mossâmedes (GIRALDIN, 1994, P. 97).

Conforme as fontes analisadas para este fim (MATTOS, 1979; POHL, 1951; R.IHGB, TOMO 84; SAINT-HILAIRE, 1975; SOUSA E SILVA, 1973), São José de Mossâmedes se caracterizava por possuir uma Igreja ora apontada como magnífica e elegante, ora como simples, espaçosa e de bom gosto, com duas torres e um altar dedicado à São José; uma habitação para os governadores; alojamentos para os soldados; uma casa para o general; prédios utilizados como depósitos para o armazenamento das colheitas da comunidade; construções destinadas para a moradia dos indígenas e uma grande roça. Toda sua área formava um grande quadrilátero de ângulos irregulares. As imagens a seguir permitem uma melhor visualização do que foi descrito.

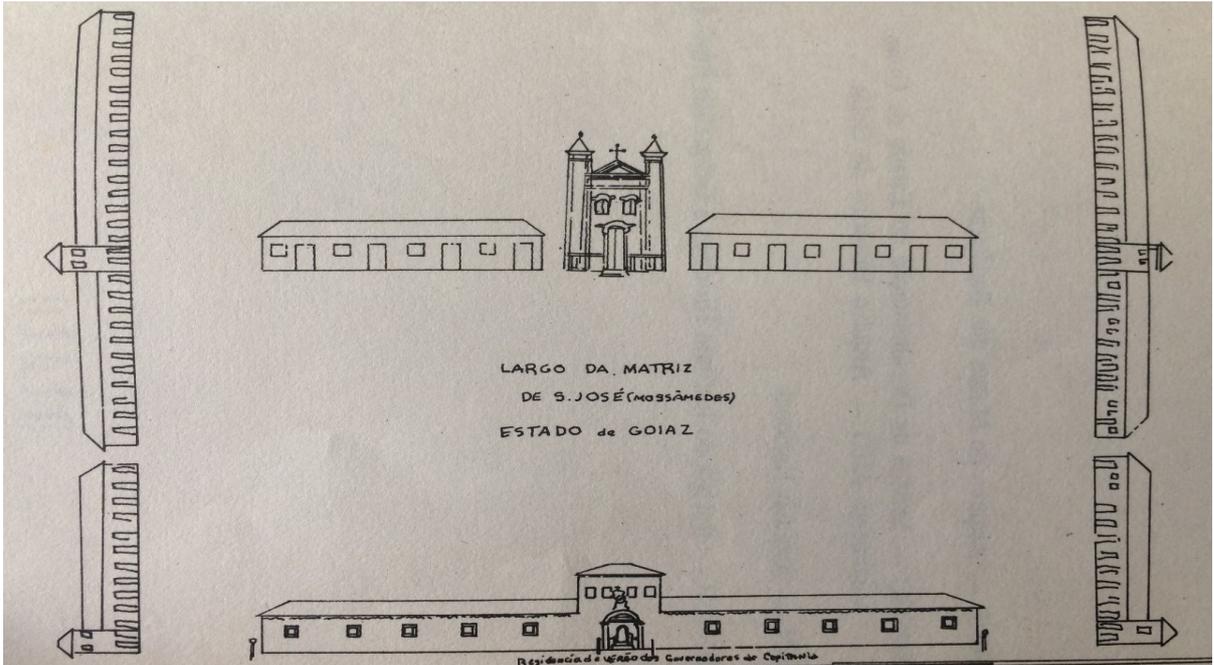


Imagem 9. “Largo da Matriz de S. José de Mossâmedes, Estado de Goiaz” e “Residencia de verão dos governadores da Capitania” (CHAIM, 1983, p. 231).

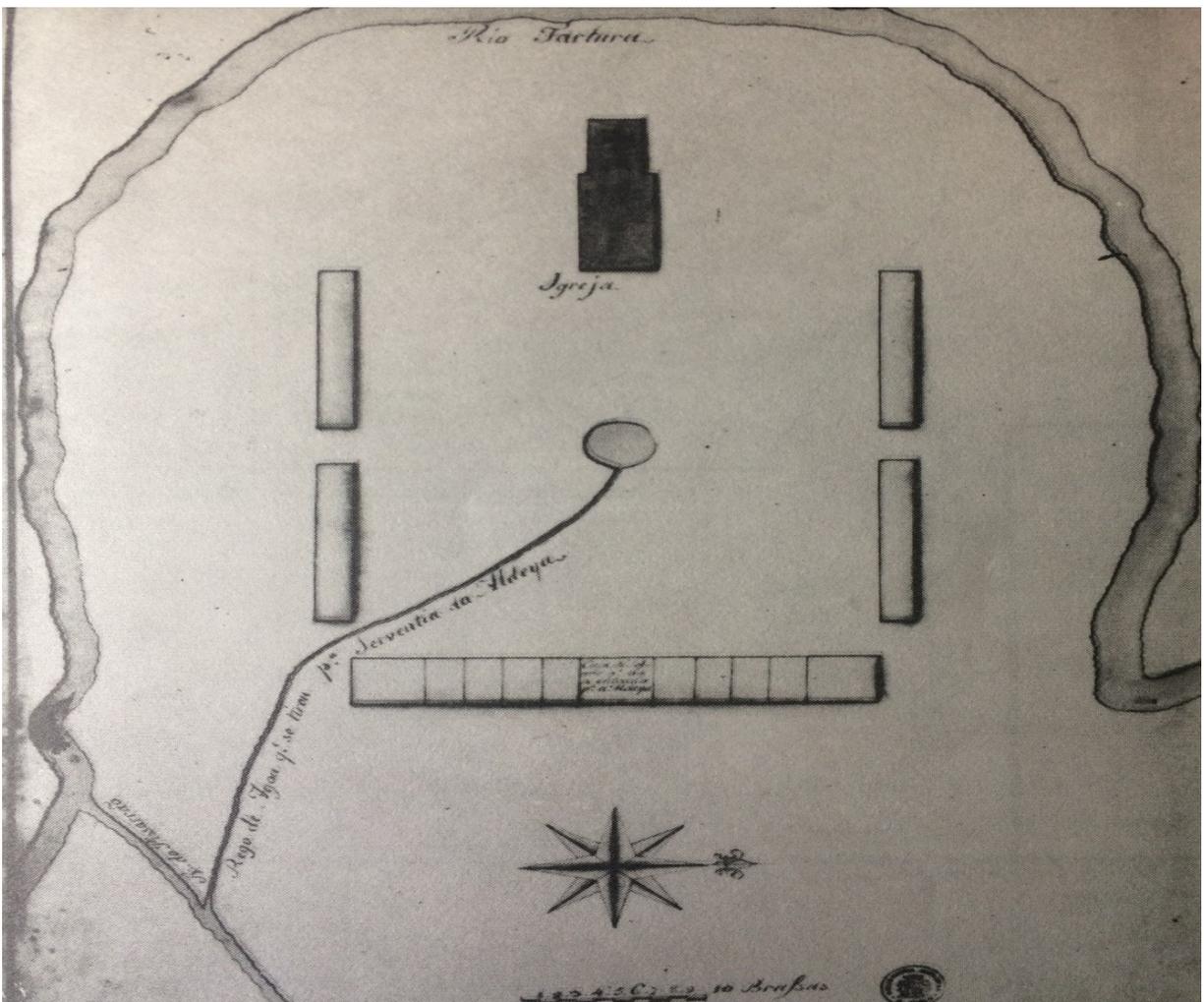
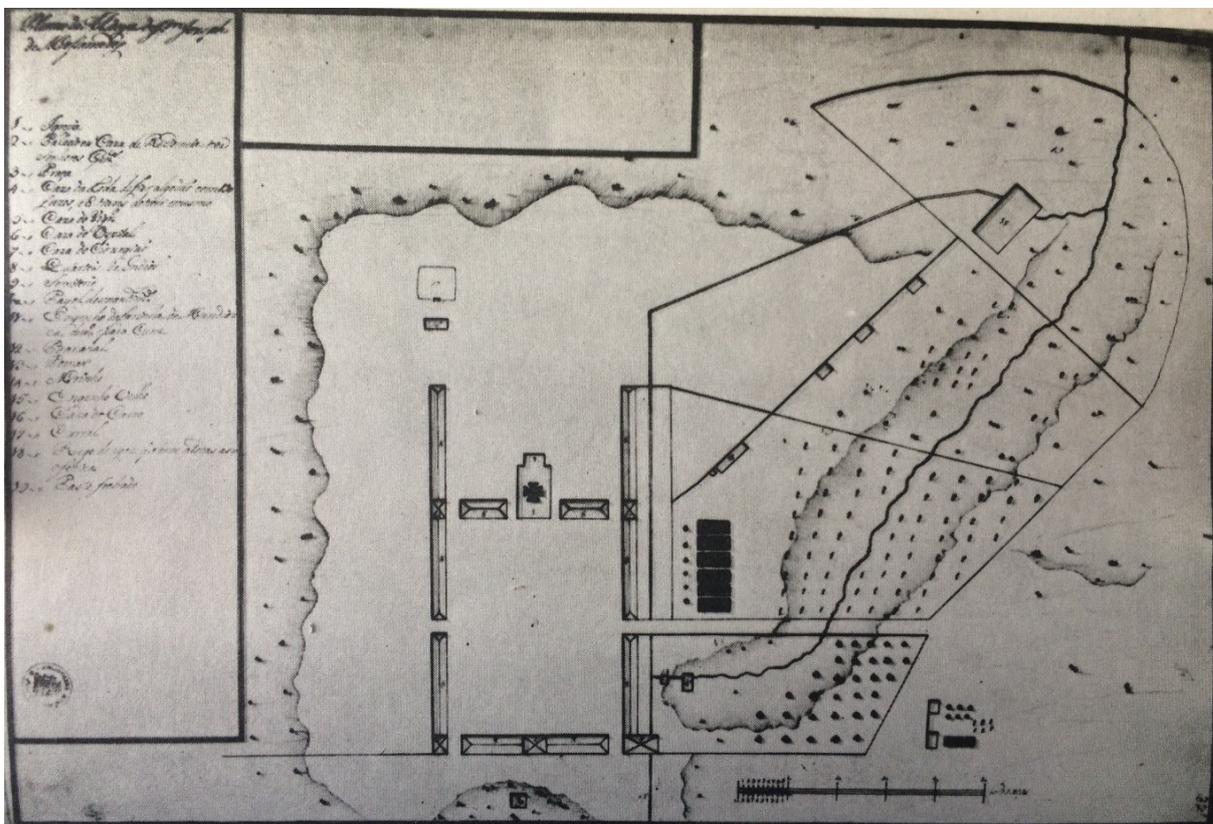


Imagem 10. Planta de São José de Mossâmedes mostrando o rio da Fartura, rio do “Pissarrão” e o “Rego de Agua q. se tirou p.ª Serventia da Aldeya” (CHAIM, 1983, p. 229).

O córrego, que aparece na imagem acima adentrando São José, foi desviado propositalmente para servir ao aldeamento. “A água para o serviço da aldeia vai por uma vala de légua e meia de extensão, aberta desde um córrego que desce da serra Dourada e entra no ribeirão da Fartura” (MATTOS, 1979, p. 42).

As águas eram utilizadas para manter com a força motriz o trabalho do Moinho, do engenho de fabricar farinhas de mandioca e milho e da casa de fiar. Ao lado deste moinho, ficavam os teares nos quais as mulheres produziam panos de algodão para roupas. O córrego desviado servia como fonte de água para as pessoas e animais. (CANCELIERA DIAS, 2017, p. 68)

As próximas duas imagens mostram a totalidade da área do aldeamento, evidenciando a Igreja, as casas e a roça utilizada para o gado e plantações.



Mapa 6. “Planno de Aldeya de São Joseph de Mossâmedes” (CHAIM, 1983, p. 230).

Reprodução da legenda no canto esquerdo do mapa, retirado da obra de Marivone Matos Chaim (1983, p. 226):

- 1 – Igreja
- 2 – Palácio ou Caza de Residencia dos Senhores Generais
- 3 – Praça
- 4 – Caza da Roda de fiar algodão com 190 fuzos, e 8 tiars de tecer o mesmo

- 5 – Caza do Vigário
- 6 – Caza do Ospital
- 7 – Caza do Cirurgião
- 8 – Quartéis de Indios
- 9 – Semitério
- 10 – Payol de mantimentos
- 11 – Engenho de Farinha de Mandioca dem. e para cana
- 12 – Bananal
- 13 – Pomar
- 14 – Moinho¹⁰⁶
- 15 – Engenho Velho
- 16 – Caza do Carro
- 17 – Caza do Curral
- 18 – Rego de água que serve a todas as oficinas
- 19 – Pasto Fechado

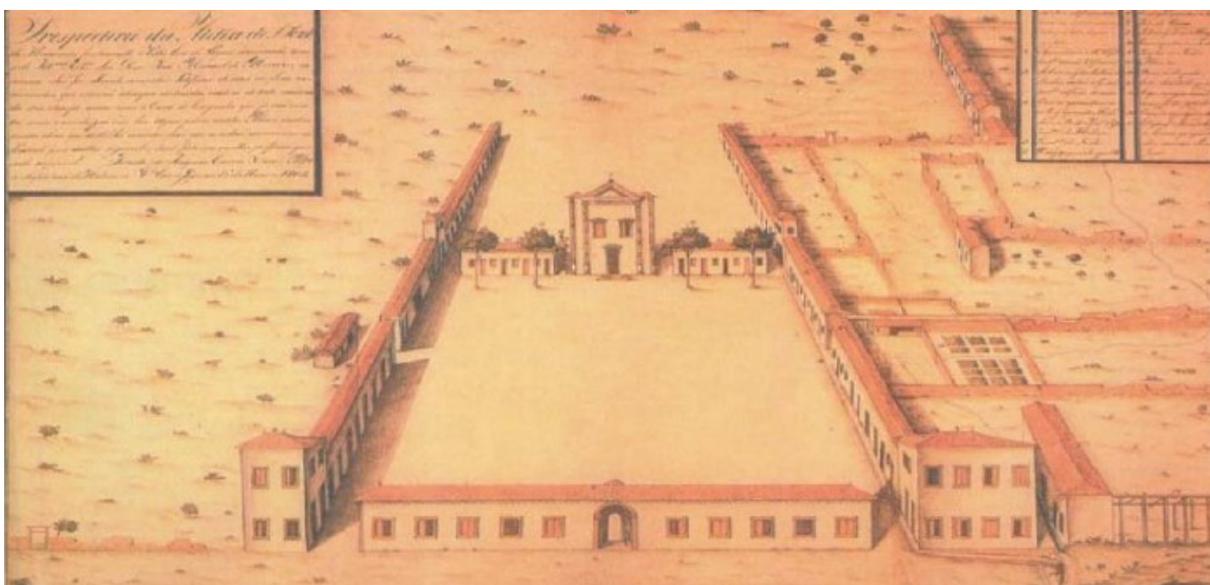


Imagem 11. “Aldeia de São José de Mossâmede, perspectiva geral. Estampa de Joaquim Cardozo Xavier (Biblioteca Municipal Mario de Andrade)”. In: TELES, Mendonça José; PINHEIRO, Antonio Cesar Caldas; APOLINARIO, Juciene Ricarte. Catálogo de verbetes dos manuscritos avulsos da capitania de Goiás existentes no Arquivo Histórico Ultramarino. Brasília: Ministério da Cultura. Goiânia Sociedade Goiana de Cultura, 2001, p. 34. Apud. CANCELIER DIAS, 2017, p. 65).

¹⁰⁶ “Há na aldeia um moinho de água que move ao mesmo tempo uma mó destinada a moer o milho, uma máquina de descarçar o algodão e, finalmente, vinte e quatro fusos” (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 65).

Na entrada principal do aldeamento estava localizada a residência dos governadores e de seus oficiais. No lado oposto havia uma Igreja¹⁰⁷ com o propósito de catequizar os indígenas. No centro havia uma grande praça denominada “Praça de Almeida”, “nome que lembra Barão de Mossâmedes, pois foi capitão da Praça-forte de Almeida, principal fortaleza de defesa portuguesa dos ataques vindos de território espanhol” (CANCELIER DIAS, 2017, p. 64). Nos lados direito e esquerdo, formando as laterais do quadrilátero, os prédios eram reservados para a moradia dos aldeados, como também utilizados para acolher soldados e oficiais da tropa de pedestres. “Na periferia, existiam espalhados sem ordem e em diferentes direções, choupanas onde moravam, de preferência, os índios casados ou os que não podiam, por qualquer motivo, morar nos quartéis comuns” (CHAIM, 1983, p. 120). No canto direito das duas últimas imagens é mostrada a horta juntamente com a roça, onde eram plantados “feijão, batata, inhame, milho, amendoim e abóbora, vegetais esses que com a carne eram a base alimentar indígena” (CANCELIER DIAS, 2017, p. 67). Além disso, também era plantado mamona (utilizada na produção de azeite para a iluminação) e algodão para a fabricação de tecidos.

Junto ao aldeamento havia uma Fazenda Real, onde os indígenas acompanhados por capatazes criavam gado vacum. Dentro do aldeamento havia um curral para a criação dos bezerros e obtenção de leite. Esse gado servia a alimentação, produção de couros e força de tração animal. Além do gado, criavam-se cavalos, porcos, galinhas, patos e provavelmente cães para a caça. (CANCELIER DIAS, 2017, p. 68)

O gasto total da construção e instalação de São José de Mossâmedes teria sido entorno de 67.346.066 réis¹⁰⁸ (POHL, 1951; SAINT-HILAIRE, 1975), desse montante, como aponta Chaim (1983), 1.311 oitavas de ouro teriam sido contribuídas pela Real Fazenda. Também colaboraram financeiramente as populações de Pilar, Traíras, Meia Ponte e Vila Boa, que demonstraram grande interesse em sua construção e o que ela representava, além do próprio governador José de Almeida Vasconcelos.

O ambiente descrito permite uma compreensão maior do que vai ser discutido no decorrer do capítulo, afinal, como apontado por Cancelier Dias, São José de Mossâmedes “foi pensado como instituição modelo e teve sua arquitetura racionalmente pensada para tornar os aldeados produtivos, civilizados e cristãos” (2017, p. 62). Mas para além do que foi definido pelas políticas dos não-índios, para os quais esse ambiente do aldeamento modelaria seus habitantes, é necessário buscar entender como que os índios aldeados também remodelaram

¹⁰⁷ Segundo “Carta de Luis da Cunha Meneses ao Secretário Martinho de Mello e Castro [09.09.1781]. RJ: *RIHGB*, n.º 137, 1918, p.144”. Apud. CANCELIER DIAS, 2017, p. 66, o responsável pelo término da construção da Igreja foi o governador Luís da Cunha Meneses.

¹⁰⁸ Aproximadamente R\$ 8.283.566,12.

esses espaços, com suas próprias políticas. Deleuze & Guatarri, ao mencionarem que os ratos formam rizomas, dizem: “As tocas o são, com todas suas funções de hábitat, de provisão, de deslocamento, de evasão e de ruptura” (2011, p. 22).¹⁰⁹ Dessa maneira, trocando o nome “tocas” por aldeamentos, chega-se à conclusão de que São José de Mossâmedes, Maria I e outros vários, também possuíam suas funções de hábitat e de provisão, como se viu até agora, mas também de deslocamentos, de evasões e de rupturas, principalmente no campo da cultura, da política e seus agenciamentos.¹¹⁰

Concluindo esta discussão, de 1775 até 1813,¹¹¹ vários grupos indígenas foram aldeados em São José de Mossâmedes, sendo, segundo Chaim, “mais de 8.000 índios de diferentes nações: Akroá, Xavante, Karajá, Javaé, Karijó e Naudez” (CHAIM, 1983, p. 119), acrescentando os “Cayapó” que foram aldeados ainda em finais do século XVIII, como é o caso de Damiana da Cunha, que será retomado ao final do capítulo, e os que foram transferidos de Maria I no início do XIX. Para cada um desses grupos que lá foram alocados é possível e necessário buscar seus agenciamentos, entender seus modos de vida dentro de um universo diferente do seu. É com vistas nisso que essa pesquisa pretende oferecer diferentes ferramentas de análise, para que cada história possa ser recontada e que Acroá, Xavante, Karajá, Javaé, Karijó, Naudez e outros vários tenham, também revistos, seu merecido protagonismo histórico.

4.2 O HABITAR EM SÃO JOSÉ DE MOSSÂMEDES

Nesta parte do capítulo, assim como feito a respeito de Maria I, adentraremos na busca por indícios na documentação que nos proporcionem observar o protagonismo indígena dos grupos “Cayapó” no aldeamento de São José de Mossâmedes. Dessa forma, o recorte histórico que aqui se faz presente se inicia em 1813, com a chegada do contingente que habitava Maria I, até 1831, ano da morte de Damiana da Cunha e conseqüentemente da decadência de São José.

Diferentemente da análise feita sobre Maria I, a qual retomaremos em alguns pontos

¹⁰⁹ “O rizoma nele mesmo tem formas muito diversas, desde sua extensão superficial ramificada em todos os sentidos até suas concreções em bulbos e tubérculos. Há rizoma quando os ratos deslizam uns sobre os outros” (DELEUZE & GUATARRI, 2011, p. 22).

¹¹⁰ Obviamente que não estamos relacionando ratos com índios, por mais que literalmente aparente ser. O conceito, utilizado metaforicamente, serve apenas como um exemplo de como podemos utilizar as ideias do rizoma presentes em Deleuze & Guatarri (2011), na análise sobre a história indígena e especificadamente nos aldeamentos destinados aos “Cayapó”.

¹¹¹ Com a extinção dos grupos Javaé e Karajá que habitavam São José de Mossâmedes, houve um esvaziamento do aldeamento, sendo reerguido posteriormente graças a sua proximidade com a capital de Goiás, recebendo então, por medidas econômicas, os “Cayapó” de Maria I.

neste tópico, no aldeamento de Mossâmedes dois relatos de viagem (POHL, 1951; SAINT-HILAIRE, 1975) trazem uma gama de importantes informações sobre os modos de vida “Cayapó” que nos permitem “abrir os olhos” para enxergar como se davam as relações entre índios e não-índios e como os primeiros, mesmo inseridos em um universo cultural, político, econômico, religioso e outros, diferentes do seu, mantiveram certas tradições e transformaram outras, dando novos significados, além de também retomarem antigos símbolos confrontando com os novos. Esta discussão se insere na questão das fronteiras¹¹² entre grupos étnicos formulada por Fredrik Barth (BARTH, 1998), em que “as fronteiras persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam” (BARTH, 1998, p. 188) mas também “acarretam processos sociais de exclusão e incorporação pelos quais categorias discretas são mantidas, apesar das transformações da participação e na pertença do decorrer de histórias de vidas individuais” (BARTH, 1998, p. 188), ou seja, no fluxo entre as fronteiras étnicas, ou poliétnicas, como descrito pelo autor, há, novamente, rupturas e continuidades, códigos mantidos e códigos alterados, significados antigos e significados novos, novos e velhos modos de vida; num imbricamento do passado e do presente, da estrutura e da contingência.

Tal investigação foi facilitada diretamente pelo trabalho realizado pelos dois viajantes naturalistas, Pohl e Saint-Hilaire. Graças a eles, observações que os documentos oficiais quase nunca expunham (sendo essa a grande dificuldade com relação à análise a respeito de Maria I) chegaram até nós como uma forma de aprofundar o conhecimento etno-histórico dessas populações no período colonial, utilizando, também, de projeções etnográficas para melhor interpretar os manejos de mundo indígena (CANCELIER, 2017). Os registros, obviamente dotados de uma certa tendência por parte dos autores em rebaixar os indígenas a “selvagens com capacidade para acenderem à civilização”, formam uma base documental do que poderíamos chamar de “etnografia inicial”, visto que o próprio Saint-Hilaire assim considerou seu trabalho ao dizer que: “Registremos esses fatos singulares, mas aguardemos, para tentar explica-los, que estejamos de posse de outros dados. Talvez a antropologia seja uma ciência tão obscura ainda porque age mais no campo das especulações do que das observações” (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 137). Diante disso, inicia-se a análise propriamente dita.

Começando por Pohl (1951), que primeiro visitou o aldeamento de São José de Mossâmedes em sua “*Excursão ao arraial de Anicuns e às aldeias de São José de Mossâmedes e de Maria e, depois, ao arraial de Pilões, no rio Claro*”, já se pode observar, no início de sua

¹¹² Aqui entendido não somente no sentido geográfico, mas sim social, cultural, econômico, político, religioso etc.

descrição, um modo de vida indígena praticado enquanto estavam aldeados, pois no momento de sua chegada constatou vários índios, que haviam recebido ordens para limpar o caminho para o viajante, nus, sendo somente os quadris cobertos. Segundo Pohl, de acordo com a lei indigenista vigente, deveria ser dado no aldeamento peças de roupas, sendo calça e camisa aos homens e saia e camisa às mulheres, entretanto, como observado, na grande maioria das vezes, os índios apenas utilizavam um pedaço de tecido de algodão, cobrindo as partes íntimas, negando-se a obedecer a política do “outro”. Porém, quando havia procissão em Vila Boa,¹¹³ o “coronel”,¹¹⁴ ou chefe dos índios, pertencente aos “Cayapó”, aparecia de “calças curtas e camisa de algodão, chapéu de três bicos, fivela de ouro e uma espingarda” (POHL, 1951, p. 363), diferenciando-se dos demais, como um símbolo de “status”, de posição social dentro de seu próprio universo representativo. As vestimentas estariam sendo utilizadas não em virtude das diretrizes impostas, mas sim de acordo com o próprio manejo do que vem de fora, introduzido nos interesses individuais internos.

Em Mossâmedes, Pohl se estabeleceu na casa do governador,¹¹⁵ que era chamada de palácio e possuía vários quartos, cozinha etc. Foram enviados ao viajante produtos do aldeamento, como milho, farinha de milho, feijão e arroz, produzidos na fazenda com a mão-de-obra indígena, sendo este um dos principais pressupostos do Diretório Pombalino: o de transformar esses grupos em trabalhadores para os interesses coloniais.¹¹⁶

A respeito do trabalho, Pohl e Saint-Hilaire debruçaram algumas páginas que permitem apontar para a investigação dos agenciamentos indígenas. Na época em que os dois viajantes visitaram São José de Mossâmedes “as hierarquias e maneiras de dividir o trabalho e a produção dos Kayapó haviam mudado” (CANCELIER DIAS, 2017, p. 257). Diferente de Maria I, onde o regimento interno permaneceu sendo feito pelos maioraes, em Mossâmedes o “administrador era ‘um mero cavalariano, grosseiro, ignorante e cruel; e temia tanto os índios, que não saía de casa sem desembainhar o sabre’” (CANCELIER DIAS, 2017, p. 257). Novamente, observamos paulatinamente uma estrutura da prática em que novas formas de agenciamento vão tomando forma.

De acordo com Oliveira (1973), ao mencionar este administrador, ou comandante, diz:

¹¹³ A partir do ano de 1819 a cidade de Vila Boa foi elevada a capital pelo rei João VI, recendo o nome de Cidade de Goiás.

¹¹⁴ Nos aldeamentos, os homens mais respeitados entre os indígenas receberam o título de coronel, de capitão e de alferes.

¹¹⁵ Neste período, a capitania era governada por Fernando Delgado Freire de Castilho.

¹¹⁶ Mais para frente retomaremos esse tópico.

Sem o menor vislumbre do ensino religioso e artístico, sem tendências para a vida doméstica e ocupada, que tiveram seus antepassados, e sujeitos sim as phantasias e momices do commandante da tropa ali postada, não para manter os índios em ordem, senão para obrigar-os ao trabalho de que só resultava proveito aos brancos, não davam os Cayapós de S. José outras manifestações que não fossem as de incuria e miséria. (OLIVEIRA, 1973, p. 520-521)

Saint-Hilaire, ao também comentar sobre as hierarquias e o comandante, diz que os “Cayapó” ou “Coiapós” – nome utilizado pelo naturalista¹¹⁷ – viviam sob a tutela de um destacamento militar composto de um cabo ou comandante, de um soldado da companhia dos Dragões (ambos provenientes de Vila Boa) e de quinze pedestres, sendo dois oficiais subalternos. “Entre os restantes encontram-se um serralheiro e um carpinteiro, sendo o primeiro encarregado de consertar as ferramentas dos Coiapós e o segundo de fazer as construções da aldeia” (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 64). Segundo o naturalista, o comandante possuía autoridade para punir os indígenas, amarrando os homens ao tronco e aplicando a palmatória nas mulheres e crianças, o que trazia insatisfação e revolta para os habitantes “Cayapó”.

Em virtude, também, da miséria pela qual os “Cayapó” passavam, Pohl observou que o aldeamento estava entrando em decadência, contando apenas com 16 soldados e algumas outras pessoas (que mencionaremos adiante), habitando São José, além, claramente, dos indígenas. Como citado pelo viajante, os grupos “Cayapó” “levam aqui vida que não lhes é agradável. O descontentamento com os seus inspetores, a escassez que muitas vezes apenas lhes mata a fome, os duros trabalhos a que são submetidos nas plantações são as causas de sua diminuição e aborrecimento” (POHL, 1951, p. 361).

Demais, sofrem nostalgia e não conseguem abandonar inteiramente a sua inclinação pelo seu antigo modo de viver independente. Mais de uma vez se fêz a tentativa de mandar às suas aldeias natais alguns dos de maior confiança a fim de aliciarem novos índios para a povoação. Voltavam com alguns, mas em breve fugiam os recém-chegados, tão pouco se compraziam com a nova maneira de viver. (POHL, 1951, p. 361).

Além da questão do trabalho, diferente de Maria I que fora construído em local escolhido pelos próprios indígenas, como mostrado, São José de Mossâmedes não se localizava em uma região propícia para a caça e pesca, atividades praticadas por esses grupos e que constituíam uma de suas fontes primárias de alimentação. Se como discutido no capítulo anterior a escolha do local de construção de Maria I estaria vinculada ao meio ambiente, trazendo uma certa “satisfação” aos “Cayapó”, em Mossâmedes poderíamos supor o contrário,

¹¹⁷ “Essa aldeia, habitada pelos índios Caiapós, ou Coiapós, como se diz geralmente na região, não foi originariamente destinada a essa nação indígena” (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 62).

assim como discorrido por Chaim (1983), ao dizer que com a extinção de Maria I os 129 índios que haviam sobrado foram transferidos para Mossâmedes, retirando-os “de seu habitat natural, próximo aos rios onde caçavam e pescavam” (CHAIM, 1983, p. 150). Contudo, em ambos os casos, somente este fator não consegue responder a totalidade das instâncias aqui debatidas, uma vez que

precisamos de um ponto de vista que não confunda os efeitos das condições ecológicas sobre o comportamento com os da tradição cultural, mas que permita que se separem esses tais fatores e se investiguem os componentes ecológicos, culturais e sociais criadores da diversidade. (BARTH, 1998, p. 193)

Abandonarem o aldeamento pelo simples fato do ambiente ecológico ser diferente do de origem, ou devido às más condições de trabalho, parecem não corresponder à realidade dos dados empíricos. Segundo Cancelier Dias (2017), havia aprendizado e apropriação cultural com o universo dos não-índios. Em Mossâmedes, havia a formação de tecelãs, carpinteiros, ferreiros, agricultores e criadores de animais. “Uma mulata recebe 50.000 réis por ano para ensinar as mulheres coiapós a fiar e tecer o algodão. O produto desse trabalho também pertence à comunidade, como os produtos da terra” (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 65). Saint-Hilaire também aponta que os “Cayapó” cultivavam a terra, trabalhando cinco dias por semana. A colheita era recolhida e distribuída entre as famílias indígenas, o que sobrava era vendido na cidade ou aos pedestres e com o produto da venda eram comprados sal, fumo, tecidos de algodão e utensílios de ferro, que eram distribuídos entre os “Cayapó”. Ainda segundo o viajante, nessa nossa análise de uma “simbiose” entre os diferentes: “Os Coiapós faziam antigamente uma bebida forte empregando pimentões, mas renunciaram praticamente a ela depois que conheceram a cachaça” (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 71). Provavelmente, o contato desses grupos com a cachaça se deu no aldeamento de Maria I, pois quando Pohl por lá passou assim observou: “Já se acham em ruínas o grande engenho de açúcar à margem do regato, a uma centena de passos de distância, a pilação de milho e a fábrica de aguardente” (POHL, 1951, p. 368).

Mas por outro lado, com relação ao trabalho, ainda mantinham antigos costumes, visto que, ao trabalharem cinco dias por semana, descansavam dois e, nesses dias de folga, aproveitavam para caçar ou cuidar de pequenas plantações particulares de inhame e de batatas. Um outro exemplo de continuidade, que vai na contramão do mencionado acima sobre a bebida alcoólica, é com relação a certas técnicas na preparação de alimentos, observado por Saint-Hilaire:

As mulheres, encarregadas dessa tarefa, cavam buracos na terra, forram o fundo com pedras e acendem um fogo sobre elas. Quando as pedras estão suficientemente aquecidas o fogo é apagado e sobre elas colocados os pedaços de carne para serem cozidos. Por cima é espalhado um punhado de folhas e finalmente o buraco é coberto de terra. Por esse processo o cozimento da carne fica desigual, mas já ouvi os portugueses dizerem que o seu sabor é excelente. (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 71)

E como bem se atentou Cancelier Dias (2017, p. 259), o mesmo foi assistido mais de trinta e sete anos antes pelo então governador Luís da Cunha Meneses, no aldeamento de Maria I, no documento “*Carta de Luís da Cunha Meneses a Tristão da Cunha Meneses fazendo uma descrição etnográfica dos índios Kayapó e Karajá*”, que assim o descreveu:

Quando tem alguma peça grande como a anta ou onça, depois de terem feito uma cova bastante grande, e forrando a sua maior profundidade com uma laje à proporção de suas dimensões e fazendo sobre a mesma laje um fogo com atividade bastante para o grau de calor que lhe queiram dar, cobrindo-a com folhas de árvores e muito bem lhe põem a dita peça de caça que querem assar em cima, cobrindo-a também de outras iguais folhas e de meio palmo de altura de terra sobre a qual, novamente, fazem outro fogo igual ao cálculo que a experiência lhes tem mostrado ser bastante para estar bem assada e em estado de se comer. (APARÍCIO, 1998, p. 374)

Isso mostra os dois universos em que os indígenas estavam inseridos se tornando um só, pois, no decorrer de cinco dias, trabalhavam de acordo com as exigências impostas pelo mundo dos não-índios e nos outros dois dias praticavam seu “habitual” modo de trabalho; substituíram a tradicional bebida de pimentões em prol da cachaça, mas mantiveram técnicas no preparo de certos alimentos; entre outros que serão abordados. Obviamente que aqui, aculturação e resistência, não são tratados como opostos, em um dualismo que se confronta, mas sim como formas que se inter cruzam de acordo com as necessidades, interesses e agenciamentos, em continuidades e rupturas nos costumes. Procura-se, então, a construção de “uma etno-história que faz a crônica dos ganhos e das mudanças culturais e procura explicar por que razão determinados itens foram tomados de empréstimo” (BARTH, 1998, p. 191): “Os Coiapós de S. José aprenderam com os portugueses a construir casas, cultivar a terra, fiar o algodão, etc., mas os que vivem ainda nas matas só sabem fabricar arcos e flechas, e um tipo de cesto a que dão o nome de jucunu” (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 70),¹¹⁸ ou seja, segundo a ideia de Saint-Hilaire, aqueles que estavam aldeados, que atravessavam as fronteiras étnicas, pegavam “emprestado”

¹¹⁸ Interpreta-se que a passagem descrita tem o intuito de mostrar uma certa aproximação dos índios aldeados com o modo civilizado, diferente dos que habitavam as matas. Obviamente que essa seria a imagem de Saint-Hilaire, em virtude de seu contexto histórico, mas nosso intuito é o de mostrar como que o contato interétnico ocasiona transformações nos grupos que se chocam. Seria como dizer, de uma forma acrítica, que de um lado (aldeados) houve uma ressignificação e modificações nas estruturas, enquanto que do outro lado (não aldeados) elas teriam, de certa forma, se mantido. Isso de maneira alguma deve ser considerado como mais ou menos civilizado, ou mais ou menos “coisa de índio”, ambas são formas inerentes e comuns dos processos históricos.

as técnicas dos não-índios e ressignificavam as suas. Já aqueles que ainda mantinham uma distância do ambiente onde ocorria o fluxo fronteiriço viviam de acordo com seus antigos costumes. Mas essa divisão (aldeados x distantes do aldeamento) não é operacional. Havia um constante contato e tráfego de pessoas, bens e símbolos entre os índios aldeados e os índios não aldeados, logo, mais ou menos civilizados, em virtude do contato com não-índios, é uma forma alegórica e etnocêntrica de se observar o cotidiano dessas populações indígenas. O mesmo também ocorria no caso da apropriação dos bens materiais que foi observado nos relatos de roubos descritos nos capítulos anteriores, inclusive durante a moradia dos “Cayapó” em Maria I, vinculados aos mitos de origem.

Nisso, apresenta-se uma relação próxima entre aquisição de bens materiais e saberes de outros seres “humanos”, “animais que eram gente” (LAGROU, 2016, exposição), espíritos, povos inimigos, ou aliados. Adquirir-se do poder do outro, quando se apressa a materialidade desse poder em um objeto adquirido do outro, seja um dente de uma onça, ou miçangas dos colonizadores. Logo, os colonizadores eram compreendidos também como fonte de novidades e poder, sendo incorporados ao sistema social e cosmológico da aldeia, “deste modo o ‘Outro’ também na sua manifestação de inimigo, é considerado constitutivo do ser e não um empecilho para a construção de pessoas e grupos” (idem). (CANCELIER DIAS, 2017, p. 256)

Com respeito ao que o autor coloca como “fonte de poder”, pode-se observar isso no roubo das armas nos aldeamentos tanto de Maria I como de São José, em que os “Cayapó” aprendiam a manejá-las, com a ajuda dos não-índios, e retornavam para suas aldeias carregando o armamento, distribuindo entre seus iguais, e voltando a atacar os moradores da região, agora com o mesmo instrumento que antes lhes “causava medo”, como destacado por Joaquim Norberto Sousa e Silva:

sem temor dos homens que outr’ora tinham por deuses, e manejando também como elles os terríveis trovões. Assim continuavam a ser o terror dos habitantes pacíficos, que surpreendidos por suas correrias, viam roubadas e incendiadas as suas casas e pagavam com a vida e defeza de seus haveres. (SOUSA E SILVA, 1973, p. 529)

Outro ponto da discussão que é possível observar certas continuidades e transformações do modo de ser indígena, é o das moradias em que os “Cayapó” habitavam em São José de Mossâmedes. Karasch (2017, p. 28) afirma que esses grupos não habitavam realmente o aldeamento, preferindo viver nas casas construídas por eles próprios. Pohl (1951) reitera que isso se devia ao fato de que os “Cayapó” consideravam as casas coloniais muito frias durante os períodos de chuva, informação essa importante e interessante, pois mostra que mantiveram algumas de suas próprias técnicas de construção das moradias para, no caso, lidar com o clima, considerando suas “choupanas” muito mais adequadas do que as casas construídas com a

técnica dos não-índios que lhes foram oferecidas.

Saint-Hilaire (1975) complementa que os “Cayapó”, por estarem habituados em morar em “choças” nas matas e considerarem as casas do aldeamento álgidas, construíram suas próprias, mais baixas, a poucos passos do aldeamento. “As choças que os Coiapós construíram nas proximidades da aldeia não ultrapassam uma dezena. É a uma légua de S. José, nas suas plantações, que se encontra a maioria de suas moradas” (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 64). Ainda segundo o viajante,

se acham espalhadas no meio das árvores, são cobertas de palha, pequenas, baixas e, como as da aldeia, feitas com varas fincadas na terra e bambus dispostos transversalmente, sendo os intervalos tapados com folhas de palmeira. Não têm janelas, e a entrada, muito estreita, é também fechada com folhas de palmeira. No seu interior vêm-se pedras amontoadas, servindo de fogão, alguns cestos de formato característico, denominados jucunus, e às vezes alguns jiraus onde mal cabe o corpo de um homem. Nisso consiste todo o mobiliário das choupanas. (SAINT-HILAIRE, 1975, p.66)

Novamente citamos o que foi dito anteriormente por Fredrik Barth, de que “fica claro que as fronteiras persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam” (1998, p. 188), pois se encaixa muito bem no que foi apresentado. Sabemos que essas fronteiras se mantiveram, vide o fato de que os “Cayapó” estavam construindo suas próprias moradias por julgarem suas técnicas mais satisfatórias, entretanto, a própria técnica de construção das “choupanas” sofreu modificações, como evidenciado por Saint-Hilaire:

O teto destas é feito de palha e a sua estrutura é a mesma das casas luso-brasileiras, comendo-se de varas fincadas no chão e atadas com cipó a compridos bambus dispostos transversalmente. Mas, enquanto que os portugueses costumam tapar com barro os espaços vazios entre as varas cruzadas, os Coiapós se limitam a trançar folhas de palmeiras entre elas, como outros indígenas [...]. (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 64)

“Logo, o indígena, em muitos casos, apropriava-se e ressignificava os objetos ocidentais, os utilizava sem necessariamente mudar seu manejo de mundo” (CANCELIER DIAS, 2017, p. 266). Talvez, levantando como uma hipótese, esses grupos consideravam as casas de São José, construídas seguindo o modelo ocidental, “atrasadas” tecnicamente – da mesma forma que a recíproca era verdadeira – pois não davam conta da variação climática (obviamente que não sendo considerado como único fator, mas descrito apenas para ilustrar uma possibilidade de análise), por isso, uniam as diferentes técnicas e as transformavam de acordo com suas instâncias e necessidades, e não as advindas do “outro”. Tal realidade dos fatos é contrária ao que a Antropologia durante muito tempo creditou, como expõe Claude Lépine: “O indígena permanece fiel aos costumes e às tradições, respeitando cegamente as

técnicas de seus antepassados; não lhe ocorre tentar aperfeiçoá-las” (LÉPINE, 1974, p. 50). A análise dos dados empíricos atesta justamente o contrário, daí a importância de uma análise etnohistórica das relações de contato entre alteridades. Todo este entrecruzamento vai continuar aparecendo para além do que foi mostrado até agora, em um complexo jogo de transformações de significação.

Ao que tudo indica, os fatos até agora analisados e os que ainda serão, permitem pensar os espaços dos aldeamentos como o lócus do confronto entre a política indigenista e a política dos indígenas. De fato, não foi o sistema colonial que permitiu ou previu esses resultados, mas sim como os próprios indígenas negociaram suas existências e agenciaram os não-índios, e não o contrário como durante muito tempo se pensou. O exemplo mais claro, já discutido, é a escolha da localidade em que seria construído Maria I, como também a auto decisão de habitarem fora do ambiente arquitetônico planejado para tal fim. Tal suposição mostraria que a “insatisfação”, apontada por Pohl, Saint-Hilaire e outros autores, talvez não fosse o real motivo das constantes fugas. De acordo com Cancelier Dias (2017), anteriormente ao período dos aldeamentos, os indígenas migravam para outras aldeias em busca de melhores condições de vida, podendo ter ocorrido o mesmo na aceitação em serem aldeados e o mesmo valendo para decidirem voltar às suas aldeias, tudo isso dependendo dos interesses particulares de cada indivíduo em cada momento. Não seria apenas um fator determinante, muito menos uma ordem advinda de fora, dos agentes coloniais, mas sim um rearranjo de vários fatores, tanto para aqueles que decidiram fugir, tanto para os que decidiram ficar e para os que decidiram se aldear.

Do ponto de vista da vida cultural nos aldeamentos, dados observados em São José de Mossâmedes, atestam que mesmo com o choque entre os diferentes, em que um (os não-índios) impunha ao outro (os “Cayapó”) seus próprios modelos, o aldeamento fazia parte de um sistema denominado de “sociedade plural” (FURNIVALL, 1994. Apud. BARTH, 1998), que seria “uma sociedade poliétnica integrada no espaço mercantil, sob o controle de um sistema estatal dominado por um dos grupos, mas deixando amplos espaços de diversidade cultural nos setores de atividades religiosa e doméstica” (BARTH, 1998, p. 197).

Começamos pelo modo como os “Cayapó” curavam as doenças, afinal, estando aldeados recebiam medicamentos quando necessitavam, entretanto, como menciona Pohl: “Costumam desdenhar os remédios que lhes dão os portugueses, e fazem bem” (1951, p. 366), dando preferência a seus próprios métodos. A cura das doenças se dava com ervas e raízes, mostrando um grande conhecimento ecológico da flora e das propriedades medicinais que as plantas possuíam. Além disso, também recorriam a meios supersticiosos, principalmente dos

amuletos fabricados com raízes de árvores e ossos de animais, o que mostra que mesmo batizados, mesmo inseridos no universo cristão, recorriam, na necessidade, aos seus antigos deuses, aos espíritos protetores.

O mundo do indígena não é um mundo caótico, e a ordem que ele impõe às coisas não é apenas utilitária: ela constitui um equivalente de nossa ciência ou de nossa estética, e não há nenhuma diferença fundamental entre o pensamento selvagem e o pensamento civilizado. (LÉPINE, 1974, p. 48)

Pohl também observou que quando os “Cayapó” sentiam dor de cabeça, escarificavam a testa,¹¹⁹ utilizando um pequeno arco, com o qual atiravam várias vezes na região padecida uma flecha de oito polegadas de comprimento e que possuía, na ponta, uma farpa de quartzo com uma saliência em forma de botão, a fim de que essa farpa não penetrasse mais do que o necessário. “Com o mesmo instrumento, que se chama *Kutuschná*, sabem sangrar bem e corretamente as veias” (POHL, 1951, p. 366), presumivelmente com o intuito de retirar os males espirituais que estivessem afetando o indivíduo.

Um outro exemplo de permanência de mundo indígena era o ato de nomear os filhos. Como vimos, todas as crianças recém-nascidas no aldeamento recebiam o batismo e um nome de origem portuguesa – novamente um dos principais pressupostos do Diretório Pombalino – contudo, essa era a política indigenista, mas a política indígena também prevalecia, era um modo de manter viva a consciência de pertença à uma determinada cultura. Um nome é uma palavra que acompanha o ser durante toda sua existência, é através do nome que uma pessoa é reconhecida e se reconhece no decorrer da história. “O nome era herança familiar, demarcava a posição do indígena dentro dos rituais, denotava status e idade” (CANCELIER DIAS, 2017, p. 270). Logo, manter o ato de nomeação, é manter viva sua origem, seu reconhecimento enquanto ser. “Quando nasce uma criança, eles não se contentam com o nome de batismo português. Um dos anciãos da tribo dá um outro ao recém-nascido, geralmente o de um animal qualquer” (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 71). “Assim, a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas critérios e sinais de identificação, mas igualmente uma estruturação da interação que permite a persistência das diferenças culturais” (BARTH, 1998, p. 196).

A relação observada por Saint-Hilaire, na qual o nome geralmente estava associado a um animal, nos permite fazer uma projeção etnográfica das origens desses nomes, utilizando,

¹¹⁹ A mesma técnica foi observada anos mais tarde, na década de 80, pelo antropólogo Simon Schwartzman, entre os Panará (SCHWARTZMAN, 1987. Apud. GIRALDIN, 1994), um remanescente dos “Cayapó”, do qual voltaremos a falar.

como parâmetro, os Kayapó Setentrionais – como já o fizemos em relação aos mitos de origem – e mais especificadamente os Xikrin, estudados por Lux Vidal (1977). Conforme salienta a antropóloga, os “XIKRIN dizem que os xamãs (wayanga), entrando em contato com os animais, trouxeram os nomes” (VIDAL, 1977, p. 109) e desde então somente os xamãs têm essa função, pois somente eles podem falar com os animais, assim como relatou Saint-Hilaire ao dizer que era o ancião quem nominava o recém-nascido. Ou seja, o tipo de classificação a que estão ligados os nomes, se insere na relação do mundo animal com o da sociedade humana. Destarte, entende-se que há uma lógica por trás do significado em nominar seres humanos com nomes de animais, havia a crença na existência de parentesco ou de afinidade mística entre um grupo (ou pessoa) e um animal,¹²⁰ podendo ser qualquer um, de qualquer espécie.

Outro elemento cultural indígena a persistir nos aldeamentos, e que já foi mencionado anteriormente, é a corrida de toras. Descrita por Saint-Hilaire e Pohl, são possíveis certas projeções etnográficas dessa “festa” com os rituais observados entre os Timbira, Ramkókameka (ou Canellas) e outras tribos pertencentes aos Jê Setentrionais, recolhido por Curt Nimuendajú (2001), para melhor entendê-lo.

Saint-Hilaire observou em São José de Mossâmedes grandes pedaços de troncos de árvores, de dois a três pés de comprimento, que eram utilizados no jogo favorito da nação “Cayapó”.

Um deles segura o touro¹²¹ pelas pontas, coloca-o sobre os ombros e parte em desabalada carreira. Um segundo índio corre atrás do primeiro e, quando consegue alcança-lo, toma-lhe o pedaço de pau, coloca-o por sua vez sobre os ombros, sem interromper a corrida, até ser alcançado por um terceiro, e assim sucessivamente. O jogo termina quando eles chegam a um alvo pré-determinado. (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 71)

Pohl foi além e especificou algumas características desse jogo, que foi chamado de “dança” pelo naturalista.

Pohl é, portanto, o primeiro que não se refere à corrida de toras entre os Kayapó e Timbira, mas sim a uma dança com tora. Dado que não a presenciou em nenhuma das duas tribos, não sei até que ponto o termo “*dança*” pode derivar de descrições erradas dos seus informantes ou de um equívoco dele próprio. (NIMUENDAJÚ, 2001, p. 175)

Entre as características (POHL, 1951, p. 361) estava a de se reunirem em um local de

¹²⁰ Mais sobre esse assunto, ver (LÉVI-STRAUSS, C. *Totemismo hoje*. Petrópolis: Vozes, 1975).

¹²¹ Touro corresponde a tora (referência nossa).

quatro braços de diâmetro; pintarem-se com urucum (coloração avermelhada) e jenipapo (coloração preta) desenhando riscas longitudinais desordenadas; ornavam-se com joelheiras feitas de diversas garras de animais (vide imagem 1), atadas por meio de cordas e que fazem forte ruído a cada movimento do pé; entoavam ainda um canto considerado peculiar por Pohl, áspero, uivado, exclamando, repetidas vezes, um HO! HO! HO!, que era acompanhado “com o eco de longas cabaças recurvas ou de instrumentos de sopro, de madeira, com embocaduras de chifres de boi, por êles próprios fabricados” (POHL, 1951, p. 361). Alguns apareciam nessa dança carregando sobre os ombros um tronco de árvore redondo de aproximadamente um metro de comprimento, doze polegadas de espessura e em torno de 100 quilogramas,¹²² saltando no local demarcado e jogando os troncos uns contra os outros. “As mulheres e crianças também levam semelhantes troncos, porém menores. A festa só termina pela meia-noite” (POHL, 1951, p. 361).

Na corrida de toras descrita por Nimuendajú (2001), a idade dos participantes oscila entre 15 e 55 anos, possuindo um caráter exclusivamente esportivo. Na maioria das vezes a corrida ocorre partindo do local em que as toras foram produzidas em direção à aldeia, utilizando as “estradas de corrida”. O tamanho da pista varia de 1 km até 12,5 km, sendo mais comum possuir 3 km. As toras são feitas a partir de um tronco de palmeira buriti medindo cerca de um metro por 40-50 cm de diâmetro, chegando a pesar 100kg, sendo mais comum serem mais leves. A corrida também ocorre entre as mulheres e as crianças, sendo as toras um pouco menos pesadas. Tanto o tamanho, o peso e a descrição da atividade entre mulheres e crianças, se igualam com as observações de Pohl.

Novamente segundo o naturalista, os “Cayapó” celebravam uma festa totalmente específica, que se chamava “quebra-cabeça”, caracterizada por ser uma dança na qual o chefe, também chamado de coronel, como visto, posicionava-se no centro de um círculo, “imitando os costumes portugueses” (POHL, 1951. p. 362),¹²³ com uma maça de 45 cm de comprimento e, ao seu redor, os índios dançavam em “passos preguiçosos”.

[...] durante esta dança, um índio joga o mencionado tronco contra outro, salta em direção ao chefe, ajoelha-se diante dêle, e recebe na testa um golpe com a maça, que dever ser bastante violento para que o sangue escorra. As mulheres, dançando e cantando, ou antes uivando, limpam o sangue do ferido. Deve ser uma espécie de

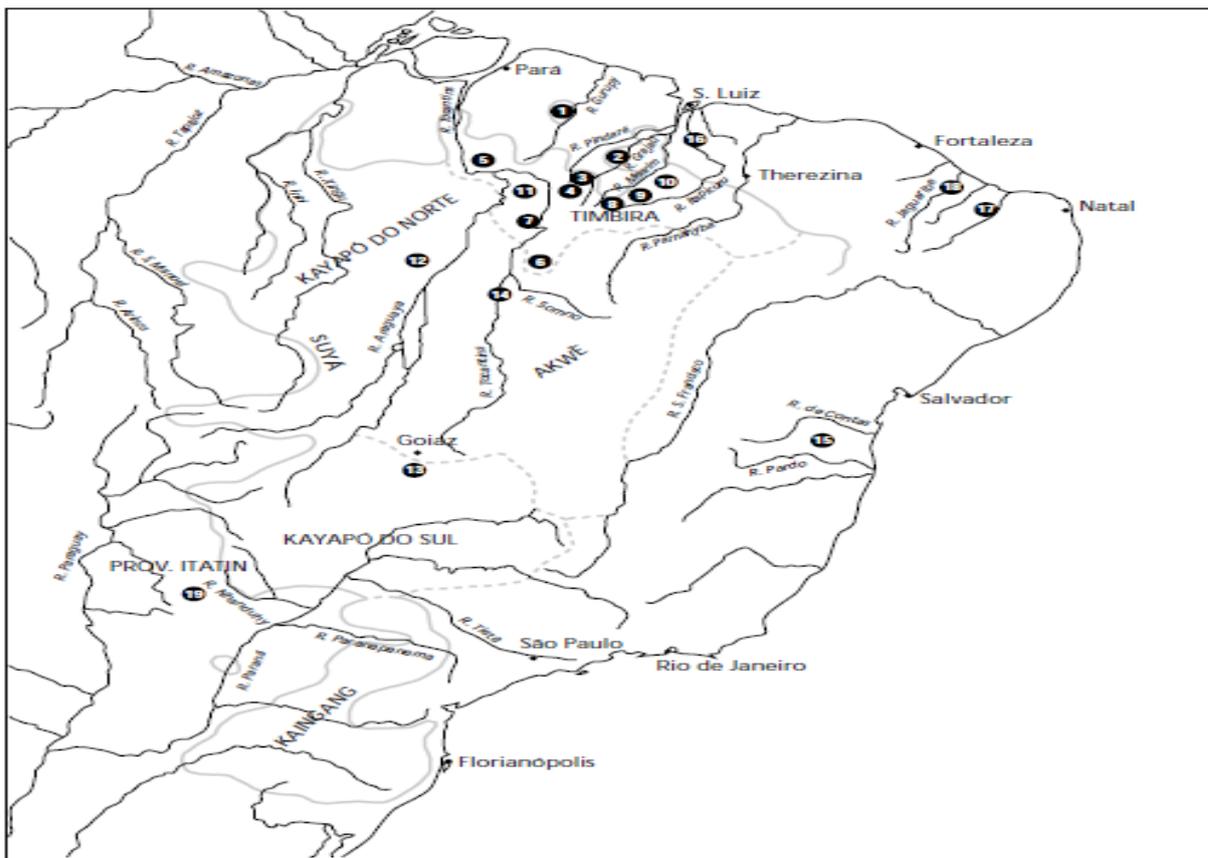
¹²² Para o comprimento, Pohl utiliza a medida de um côvado e meio. Um côvado seria aproximadamente 45cm. Já o peso do tronco é descrito como sendo de um quintal, que é o equivalente a 100kg.

¹²³ Pohl não deixa claro em que termos o chefe indígena imitava os costumes portugueses. Pelas passagens que analisamos anteriormente, interpreta-se que essa imitação se dava pelo uso das vestimentas, visto que na descrição do ritual não aparece nenhuma característica marcadamente portuguesa. Assim sendo, os indígenas, “misturavam elementos coloniais com a tradição indígena” (CANCELIER DIAS, 2017, p. 275).

cerimônia expiatória a que, segundo se diz, se submetem todos os índios. (POHL, 1951, p. 362)

O mesmo ritual transcrito foi igualmente observado na ocasião da morte de alguém importante, ou rico, segundo Pohl. Saint-Hilaire também reparou um ritual dedicado aos mortos, retratando que “quando morre alguém digno de respeito na tribo eles ferem o próprio peito com pequenas flechas ou dão fortes golpes na cabeça até fazer correr o sangue” (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 71).

Na narração de Nimuendajú (2001, p. 169), além das corridas de tora de caráter atlético, havia as realizadas com um sentido simbólico, que ocorrem sempre ao final das duas fases de iniciação, *Ketuaye* e *Papyé*. São utilizadas toras menores (*Para-re*), de 25 cm de comprimento, pesando cerca de 245 gramas e pintadas de vermelho com urucum, sendo “uma versão estilizada das grandes toras com cabos, *Para-kahák*, usuais no início da solenidade *Papyé*. Elas são as toras de corrida das almas dos mortos” (NIMUENDAJÚ, 2001, p. 169), ou seja, mais uma analogia que se pode fazer. De acordo com o etnólogo, a única diferença entre a corrida de toras dos Timbira e dos Kayapó do Sul era o fato de, aparentemente, os primeiros utilizarem somente um tronco, de resto, tinham quase tudo em comum.



— Limites da distribuição dos Jê	6 Kraho	13 Kayapó do sul
1 Timbira de Araparytiua	7 Porekamekra	14 Xerente e Xavante
2 Kre/pũmkateye	8 Apányekra	15 Kamakan
3 Pukobyte	9 Ramkokamekra	16 Barbados
4 Krikateye	10 Cakamekra	17 Otschukayana
5 Gaviões	11 Apinaye	18 Payacú
	12 Kayapó do norte	19 Provincia Itatin

Mapa 7. Distribuição da corrida de toras (NIMUENDAJÚ, 2001, p. 173).

Tanto o jogo de toras (SAINT-HILAIRE, 1975) quanto a festa “quebra-cabeça” (POHL, 1951) ocorriam durante o tempo da Quaresma cristã. Entre os Timbira (NIMUENDAJÚ, 2001), o nome desse período que representa o tempo das grandes festas, em que a corrida de toras ocorria, chama-se *Vu/té*.¹²⁴ Mas o interessante aqui é justamente esse choque das práticas religiosas, afinal, duas importantes festividades, de dois universos distintos (“Cayapó” e cristão), ocorriam, no aldeamento, no mesmo espaço/tempo. Imaginemos nós naquela fração da história, observando concomitantemente duas celebrações completamente diferentes. De um lado, um período de 40 dias antes da chegada da Páscoa, quando Jesus Cristo morreu e ressuscitou; período de penitência, de lamentação pela morte de seu Deus, de se arrepender dos

¹²⁴ “*Vu/té*, termo que dá nome ao período, designa duas meninas, uma de cada *moiety*, em cujas casas maternas se reúnem as classes de idade, onde as meninas servem comida e dançam” (NIMUENDAJÚ, 2001, p. 157-158). Mais informações sobre a corrida de toras entre os Timbira, ver (NIMUENDAJÚ, 2001).

erros que cometeu, de limpar o corpo (jejum) e a alma (oração) dos males interiores. Do outro lado, além do aparato atlético, um período de se lamentar pela morte de um indivíduo importante para o grupo, de se auto punir e sofrer a punição advinda de seu superior como forma de mostrar o luto por que passavam; da dor física à dor emocional. Ambas são representações de mundos próprios, dão significados à própria existência, são símbolos que transcendem o corpo, levando-os ao mundo espiritual, ao mundo dos seus deuses.

Outro ponto chave é de que o intuito maior dos aldeamentos era cristianizar os indígenas, mas os dados empíricos mostram que na realidade não era o que estava acontecendo. “Era por Lei função dos agentes da Coroa extirpar o paganismo dos índios, a sua permanência após anos de aldeamento notava tolerância, negociação e conflito entre os agentes coloniais e índios” (CANCELIER DIAS, 2017, p. 275).¹²⁵ Tanto foi assim que uma das exigências do Diretório: a realização dos casamentos indígenas aos moldes do cristianismo, pregando a monogamia, não se cumpriu de fato na prática. De acordo com os cronistas, nos aldeamentos “Os casamentos são celebrados com um grande banquete e com danças, durante as quais a recém-casada segura uma corda amarrada à cabeça do marido – costume simbólico que não necessita de maiores explicações” (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 71). Além disso, mesmo a monogamia sendo “confirmada” por Pohl: “Em estado selvagem, vivem em poligamia, o que, naturalmente, não acontece na aldeia” (1951, p. 363), Cancelier Dias (2017) afirma que é difícil acreditar em tal passagem, utilizando uma citação do governador Luís da Cunha Meneses em Maria I, que diz:

[...] certa bebida que eles fazem de milho pisado e azedado, de molho em água, a que chamam chicha [sic] e depois de todos bêbados e em confusão da mesma bebedice, sem se diferenciarem tanto eles como elas, usam de toda a ilícita liberdade, sem atenderem a união de parentesco, mostrando nisto que só obrigados da falta de conhecimentos é que se poderão cometer semelhante e repugnante delitos. (APARÍCIO, 1998, p. 373)

Ora, se em Maria I assim ocorria, dificilmente em São José de Mossâmedes tal prática havia sido extirpada, já que diversos outros rituais, cerimônias, costumes e crenças se mantiveram: “as fronteiras podem persistir apesar do que podemos, metaforicamente, denominar ‘osmose’ das pessoas que as atravessam” (BARTH, 1998, p. 204). Não só se mantiveram como também misturaram elementos coloniais com suas tradições e conviveram com princípios cristãos, e não necessariamente de forma pacífica, “porque uma vez um padre fôra assassinado, no altar, pelos índios” (POHL, 1951, p. 361), obrigando os soldados de São

¹²⁵ Permanência de rituais considerados pagãos.

José a utilizarem espingardas nas missas de domingo e nos dias santos. Em contrapartida “apreciam muito as festas de igreja e pedem sempre que se lhes permita assistirem às que se realizam em Goiás” (POHL, 1951, p. 107), mesmo não possuindo a menor ideia do que é o cristianismo enquanto religião e nem saberem rezar o pai nosso (lembrando que todos eram batizados). A morte desse padre reflete muito bem como todas as ações dos “Cayapó” eram formas de agenciamento, eram maneiras de se fazer política, então se iam à missa, não significava que acreditavam no que estavam ouvindo, se mataram o padre, é porquê ele não tinha o mesmo significado para os indígenas que tinha para os cristãos, logo, seu assassinato, pode ser visto de duas maneiras, a primeira sendo uma afronta, um crime instituído à uma pessoa sagrada; e a outra, talvez, como sendo a morte de uma simples pessoa que pensa ser o porta-voz de um determinado deus na terra. Tudo depende do ponto de vista do observador.

Culturas que medeiam o convencional de modo dialético fazem da diferenciação (o que inclui as qualidades do paradoxo, da contradição e da interação recíproca) a base de seu pensamento e de sua ação. Elas encenam as contradições dialéticas e motivacionais de modo consciente em sua administração dos papéis, rituais e situações, e assim reconstituem continuamente o convencional. (WAGNER, 2012, p. 274-275)

Concluindo o analisado até aqui, observa-se que os aldeamentos eram palcos de intensas negociações, rearranjos, ressignificações, interesses objetivos e subjetivos, rupturas e continuidades. Os “Cayapó” não estavam fadados a perderem sua cultura, pois como veremos, uma cultura não se perde, ela se transforma, adota novos símbolos e se modifica constantemente. O fato de estarem aldeados não os colocou em uma submissão aos agentes coloniais, muito pelo contrário, cremos que muito possivelmente esses agentes eram muito mais submissos aos indígenas, pois dependiam de sua mão-de-obra e, por isso, não podiam interferir tanto em seus moldes de vida, em seus manejos de mundo, caso contrário eles poderiam facilmente fugir para além das fronteiras. E um exemplo dessa necessidade de manter os indígenas habitando os aldeamentos é a utilização de Damiana da Cunha, assunto do próximo tópico.

4.2.1 – DAMIANA DA CUNHA: A “CAYAPÓ” NO “ENTRE-LUGAR” E O FIM DE SÃO JOSÉ DE MOSSÂMEDES

O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses “entre-lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade. (BHABHA, 1998, p. 20)

Em sua passagem pelo aldeamento de São José de Mossâmedes, Pohl (1951) afirma que mesmo sendo todos os “Cayapó” batizados, nenhum possuía a menor ideia a respeito do cristianismo e nem sabiam rezar o pai nosso, como já mencionado, mesmo em vista de que muitos dessa nação habitavam São José há mais de vinte anos, como era o caso de Damiana da Cunha, que durante a estada do viajante queria se casar pela segunda vez.¹²⁶

“Damiana nasceu por volta de 1779” (JULIO, 2015, p. 109) (mas os documentos analisados não apontam qual era seu nome de origem) e estava presente naquele primeiro grupo que foi aldeado em Maria I, no dia 10 de maio de 1781, em que 237 “Cayapó”, de ambos os sexos e diferentes idades, entraram em Vila Boa sob o comando do maioral Angrahyochá e do cacique Xaquenonau. Segundo aponta Alencastre (1979. Apud. GIRALDIN, 1994, p. 106), Damiana era neta do chefe Angrahyochá e de sua mulher Xuinequá, o que lhe conferiu grande status entre seu povo, além do respeito entre os não-índios. Também estava junto seu irmão mais velho, Manoel da Cunha, que terá um papel interessante e importante após a morte de sua irmã. Joaquim Norberto de Sousa e Silva¹²⁷ descreve que “entre as mulheres caminhava a sua filha, trazendo um menino pela mão e uma linda criancinha às costas, sentada n’uma espcia de rede de sipó pendente de uma faixa que lhe cingia a cabeça”¹²⁸ (SOUSA E SILVA, 1973, p. 527).

Nesse momento, o então governador Luís da Cunha Meneses, em comemoração com o ocorrido, apadrinhou todas as crianças “Cayapó” aparentadas dos caciques e demais pessoas importantes, entra elas Damiana e Manoel, que receberam no batismo o nome do governador, “Cunha Meneses” (JULIO, 2015). Não sabemos qual foi o destino de Manoel após seu grupo ser aldeado, muito provavelmente foi levado para habitar São José de Mossâmedes, já que anos mais tarde (1828) se tornou diretor do aldeamento, como voltaremos a falar, “mas sabemos que Damiana foi levada para ser criada na casa do governador, onde recebeu instruções culturais e religiosas de acordo com a sociedade colonial” (JULIO, 2015, p. 109). Deve ter havido alguma negociação, cujo pressuposto interessasse aos indígenas, para que Angrahyochá permitisse que sua neta fosse levada para habitar a casa do governador. Já aferimos no tópico 3.2.1, em relato do padre Manoel Ferraz de Sampaio, que os “Cayapó” negociavam inclusive seus próprios filhos, em troca de algo que os interessasse, mas exigindo que esses não fossem feitos cativos.

¹²⁶ Pohl generalizou essa ideia de que todos os “Cayapó” aldeados não possuíam ideia sobre a religião cristã, talvez por não ter conversado diretamente com Damiana, como o fez Saint-Hilaire (1975), afinal, os documentos históricos atestam que além dela ser fluente em português, tinha um grande conhecimento sobre o catolicismo.

¹²⁷ “Biographia: Damiana da Cunha”, RIHGB, Tomo 24.

¹²⁸ No caso da citação, caminhava a filha de Angrahyochá, mãe de Damiana e Manoel.

Outro ponto é que a casa do governador talvez tenha sido a localizada em São José de Mossâmedes, já que é lá que Damiana realizou suas ações. Mesmo que tenha sido em Maria I, ainda jovem foi transferida, assim como outros “Cayapó”, em virtude do grande número de aldeias que foram chegando a esse aldeamento, sendo este possivelmente o mesmo destino de seu irmão.

Suelen Siqueira Julio (2015) também se pergunta qual teria sido o motivo de se optar por levar Damiana à casa de Luís da Cunha e não seu irmão. A hipótese levantada foi o “fato de a menina ser mais nova, portanto mais ‘maleável’ para receber uma educação não indígena” (JULIO, 2015, p. 109). Entretanto, a documentação histórica investigada não deixa claro se Manoel também não foi levado para a casa do governador. Caso ele não tenha sido, talvez a explicação mais coerente está relacionada com a possibilidade de se arranjar um casamento com um não-índio para Damiana – como é o caso, visto que ela se casou pela primeira vez aos 14 anos, com o sargento pedestre José Luiz da Costa¹²⁹ – em busca de uma miscigenação por parte dos agentes coloniais, posto que o Diretório Pombalino justamente incentivava a união entre homens brancos e mulheres indígenas.

Joaquim Norberto de Sousa e Silva (1973), descrevendo as habitações de São José, diz:

N'uma d'essas habitações térreas residia Damiana da Cunha neta d'esse principal submetido de tão bom grado ao jugo da civilização, que tantas commodidades lhe apresentara; ali cresceu á sombra da cruz; ali casou-se com um Brasileiro que depois abraçou a vida militar e de tal modo se conduziu na pratica das virtudes, que mereceu não só o respeito extraordinario dos indios aldeados e ainda dos selvagens, como a consideração e estima dos presidentes e principaes pessoas da provincia. Era uma mulher bella entre as mulheres da sua raça; mostrava-se polida, tinha um gesto alegre, amavel e franco e muita penetração de espirito e fallava com muita clareza a nossa língua. (SOUSA E SILVA, 1973, p. 16)

O que chama atenção nessa passagem é o domínio de Damiana com a língua portuguesa, permitindo a ela constituir-se como uma interlocutora que atravessasse as fronteiras étnicas – afinal, também tinha o domínio da língua própria de seu povo, a língua Jê – e, por isso, estivesse ela mesma no “entre-lugar”. Tais características fizeram com que Cancelier Dias (2017) a identificasse como sendo uma *língua*, agente já mencionado anteriormente nesta pesquisa e que faremos uma breve discussão a respeito.¹³⁰

Os *línguas* eram interlocutores e, como tal, eram tratados de maneira singular pelos colonizadores, pois eram os primeiros a contatar os outros de sua nação com o intuito

¹²⁹ O primeiro marido de Damiana veio a falecer no ano de 1809, quando ela tinha 30 anos (KARASCH, 1987. Apud. JULIO, 2015).

¹³⁰ Para uma discussão mais detalhada, mostrando os papéis dos *línguas* na sociedade colonial, apresentando quem o eram e o que faziam no agenciamento de seus grupos, como também pessoais, ver (CANCELIER DIAS, 2017).

de descê-los para os aldeamentos. Nos aldeamentos, os *línguas* exerciam seu papel de interlocutor, tanto dos índios aldeados, quanto dos agentes coloniais. (CANCELIER DIAS, 2017, p. 25)

Isso porque, ainda segundo o autor, Damiana, ao atender os anseios dos colonizadores em utilizar os “Cayapó” como mão-de-obra, também contribuiu para manutenções e reproduções do mundo indígena no aldeamento, fazendo um jogo duplo, uma mediação da política indigenista com a política indígena, afinal, pertencia aos dois universos (neta de maioral/ afilhada do governador) e também se deslocava com facilidade entre eles. “Os *línguas* eram agentes sociais próprios da fronteira, trabalhavam como interprete militar, embaixador, índio principal, capitão da tropa, missionário, prático/guia e até na direção de aldeamento, cargo ocupado na prática por Damiana da Cunha e seu irmão” (CANCELIER DIAS, 2017, p. 26). Mas aqui vamos além do defendido por Cancelier Dias, consideramos que há um terceiro fator. Para mais da mediação de ambas as políticas, havia o interesse próprio de Damiana, que como veremos ao final, não era somente o de apaziguar índios e não-índios.

O trabalho fronteiro da cultura exige um encontro com “o novo” que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um “entre-lugar” contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O “passado-presente” torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver. (BHABHA, 1998, p. 27)

Ou seja, o que Homi Bhabha aponta e que se encaixa nessa relação entre Damiana e os *línguas* com a ideia do “entre-lugar” é de que com o processo histórico dos contatos há o surgimento de um novo modelo vigente que impõe aos agentes das múltiplas partes ressignificações com o próprio modo de se enxergar as circunstâncias “agora” existentes. Os agenciamentos que se formam tanto coletivos como individuais atestam essa renovação das percepções e dos modos de ações diante das necessidades. Daí a importância dos agentes que atravessam as fronteiras, pois se encontram capacitados de gerir tanto uma como diversas outras “bolhas de mundos” distintos que se chocam e acarretam intercruzamentos, ampliando as linhas rizomáticas.

Assim sendo, entre os anos de 1808 e 1830, Damiana realizou ao todo, segundo Karasch (1981. Apud. GIRALNDIN, 1994, p. 107), 5 expedições¹³¹ para as regiões do Araguaia e Camapuã, retornando com grandes contingentes de indígenas, o que a fez adquirir grande respeito pelas autoridades de Goiás. Logo, Damiana se tornava uma mulher de fronteira, “pelo

¹³¹ Joaquim Norberto de Sousa e Silva (1973) diz que foram ao todo 4 expedições.

fato de ela transitar cultural e fisicamente entre o aldeamento e o sertão” (JULIO, 2015, p. 113). Em sua primeira descida para a cabeceira do Araguaia obteve como êxito aldear 70 índios, que provavelmente foram distribuídos entre Maria I e São José de Mossâmedes. Alencastre (1865) afirma que em 1813 (ano da extinção de Maria I) ambos os aldeamentos continham um total de 267 indígenas, sendo 138 em Maria I e 129 em São José. Segundo o autor, esse número só era possível graças a ação de Damiana, caso contrário, eles estariam vazios.

Em vez de promoverem o aumento do pessoal das aldeias chamando novos habitantes para elas, destruía-se o povo que ainda restava de quanto se havia feito com tanto sacrifício! A questão da catechese estava completamente abandonada; era assumpto em que já ninguém pensava. (ALENCASTRE, 1865, p. 99)

Alencastre atesta que foi ela a responsável por conservar o aldeamento de São José de Mossâmedes, realizando a catequese entre aqueles que ela ia buscar nas matas para viverem em união com os não-índios. “Os Cayapós a reconheciam por sua soberana, os homens civilizados chamavam-na a neta do cacique, mas a posteridade designa-a por mulher missionaria, e essa designação equivale a uma apotheose”¹³² (SOUSA E SILVA, 1973, p. 525).

Essa ideia construída de “mulher catequista” traz a falsa impressão de que Damiana havia se transformado em uma pessoa aos moldes europeus. “Tinha uma beleza física peculiar para as mulheres da sua nação”, “mostrava-se polida”, como já descrito, “era dotada de uma inteligência menos vulgar”, “um coração generoso” e “contemplava com dor o sofrimento dos habitantes de Goiás e da perseguição aos seus “irmãos””, por isso realizava as expedições, para atraí-los à fé, ao seio do cristianismo, ao grêmio da sociedade e aos gozos do trabalho (SOUSA E SILVA, 1973), “e o Cayapó até ali indomável e altivo da sua liberdade bravia, dobrava a serviz ás palavras insinuantes, cheias de fé e de amor, de caridade e de esperança, de uma mulher cara pelo sangue que lhes pulsava nas veias” (SOUSA E SILVA, 1973, p. 529). Tais alegorias construíram uma imagem ocidentalizada da mulher “Cayapó”, era a visão do ideal indígena, do herói nacional, marcados pela literatura brasileira do século XIX. Porém, a documentação histórica não deixa escapar os resquícios que comprovam que Damiana ainda carregava com ela a cultura do seu povo. Pohl faz a seguinte observação:

Em estado selvagem tem o lábio inferior perfurado, com um pedaço de madeira de uma polegada de tamanho no orifício. Assim, a já mencionada filha do cacique, a quem os índios prestam cega obediência, andava na aldeia com pedacinhos de pau nas orelhas como sinal de sua elevada origem. (POHL, 1951, p. 364)

¹³² Apoteose = ato de divinizar ou endeusar uma pessoa.

Ou seja, para se distinguir socialmente dos demais, utilizava dos adereços pertencentes ao seu povo e que muito provavelmente possuíam significados religiosos das crenças “Cayapó”, logo, por mais que tenha sido considerada catequista e ter abraçado os preceitos do cristianismo, não abandonou os costumes de sua nação. Uma outra passagem que comprava isso é o relato de Raymundo José da Cunha Mattos:

A índia D. Damiana, filha de um dos seus capitães e casada com um soldado de infantaria de linha de Goiás governa a seu arbítrio os índios Caiapós, e quando são necessários para alguma empresa, põe-se nua, pinta-se e sai ao campo, e conduz os índios como lhe parece. (MATTOS, 1979, p. 90)¹³³

Sair nua e pintada em alguma de suas empresas pode ter vários significados, mas os mais prováveis são dois. Damiana o fazia como forma de se sentir “livre” em suas idas ao “sertão”, podendo ser a índia “Cayapó” que era, ou, uma estratégia como forma de cativar outros indígenas para habitarem os aldeamentos. Pois, caracterizando-se como sendo pertencente àquela nação, os índios se identificariam com ela; através dos adereços veriam que se tratava de uma pessoa importante, logo, atraí-los-ia mais facilmente.

No ano de 1819, Saint-Hilaire (1975), antes de partir de sua visita a São José de Mossâmedes, vai ao encontro de Damiana, por ser tida como a pessoa que possuía a mais alta consideração dos “Cayapó em todo o aldeamento. Segundo o relato do viajante, Damiana confirmou que os “Cayapó” que não viviam aldeados não possuíam nenhuma ideia de Deus, e que era sua intenção ir à procura daqueles que haviam fugido de São José e ao mesmo tempo trazer um bom número de seus compatriotas ainda “selvagens”. Nesse momento, Damiana tinha obtido permissão do governador para se ausentar durante três meses e pretendia partir em breve. Saint-Hilaire, indagando-a dos motivos que a faziam acreditar que sua missão obteria sucesso, recebe a resposta: “O respeito que eles me têm, disse-me ela, é grande demais para que não façam o que eu mandar” (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 72). É uma grande pena que não haja escrito as negociações que eram feitas entre Damiana e os indivíduos que ela ia ao encontro para chama-los ao aldeamento. Promessas de uma vida melhor? Promessas de encerramento das investidas violentas por parte dos não-índios? Promessa de que habitariam um local com todas as provisões de que necessitavam, sem terem que deixar seus manejos de lado? São perguntas que se perdem nos ares da história, mas dão fôlego para a imaginação. O que se sabe é que nessa expedição, também na região do Araguaia, retornou com 70 índios que foram

¹³³ Apenas corrigindo a passagem do autor. Damiana não era filha de um capitão, mas sim, neta.

aldeados.

O terceiro descimento foi no ano de 1821, tendo retornado com um número menor, sendo 35 índios que aceitaram ser aldeados. Um ano depois, em 1822,¹³⁴ casou-se pela segunda vez, com Manuel Pereira da Cruz, que passou a acompanhá-la nas expedições e “provavelmente era um mulato pobre” (JULIO, 2015, p. 111). Manuel terá um papel importante após a morte de Damiana no que se refere aos interesses particulares da princesa “Cayapó”. O penúltimo descimento foi realizado em 1827, no alto Araguaia, tendo retornado com 100 índios de Goiás e Mato Grosso, o maior contingente desde que iniciou esses duros trabalhos. Entretanto, em 1828, no aldeamento de Mossâmedes, “a população indígena constava apenas de 128 pessoas, as construções estavam em completa ruína [...]” (ALENCASTRE, 1865, p. 99). É então que partimos para análise de sua última expedição, com a transcrição das instruções do então presidente da província de Goiás, Miguel Lino de Moraes, de como lidar com os “Cayapó”, evidenciando a grande importância de Damiana para a política indigenista vigente.

Em finais do ano de 1829, de acordo com Joaquim Norberto de Sousa e Silva (1973), há notícias de que os “Cayapó” estariam nas proximidades de Cuiabá com aspectos de hostilidade, cometendo roubos, depredações e assassinatos.¹³⁵ Uma primeira bandeira foi formada para atacá-los, mas teve que se retirar. Duas outras bandeiras, com o objetivo de cessar as hostilidades e afugentar os indígenas, atacaram pela terra e pelo rio, conseguindo fazer com que esses “Cayapó” fugissem para as vizinhanças do rio Claro, na província de Goiás. Foi então que o presidente da província, Miguel Lino de Moraes, implorou o socorro de Damiana para intervir na situação de guerra, “e pela quarta vez deixou ella a sua habitação e aceitou a tarefa ardua mas honrosa que se lhe commettia em nome da civilização” (SOUSA E SILVA, 1973, p. 531). A seguir, transcrição das instruções remetidas à Damiana para que convencesse os “Cayapó” a se aldearem.

«A amizade com os índios Cayapós nossos visinhos muito me interessa.
«Se elles bem conhecessem as vantagens da vida social e a fortuna de viver no gremio da igreja catholica romana, seguindo os preceitos do grande Deos, auctor de tudo; se elles voluntariamente se apresentassem para existir entre nós, misturados com os moradores pacificos d’esta provincia, ajudando-os em seus trabalhos e aprendendo com elles a trabalhar para adquirir o necessario ás suas precisões, bem depressa reconheceriam quanto perdem na vida errante em que vivem embrenhados pelos

¹³⁴ É válido lembrar que a partir deste ano o Brasil se torna independente de Portugal, substituindo o sistema colonial pelo imperial.

¹³⁵ Passaram-se mais de 100 anos desde que Antônio Pires de Campos relatou sobre este grupo. Depois de 100 anos, batalhando em guerras (prática da estrutura), sendo aldeados e agenciando seus modos de vida (estrutura da prática), mantiveram, nas suas mais variadas mudanças, uma determinada prática da estrutura, afinal, depois de 100 anos, continuaram a roubar e matar os inimigos, que talvez, para muitos ou para poucos, nunca deixaram de ser os mitológicos gavião e onça.

matos como se fossem fêras.

«Esta verdade reconhecida por vós e por muitos outros índios da mesma nação que entre nós vivem já civilizados, servirá de força de argumento para os persuadirdes a que aceitem o convite que por vós lhes mando fazer.

«Assegurai-lhes que todas as minhas tenções, muito recommendadas por S. M. o Imperador do Brasil, se dirigem ao importante fim de os attrahir como nossos irmãos, filhos do Brasil, e que servindo sómente de lhes despertar o amor do bem, não é para perturbar a sua liberdade, pois que elles são livres, e como taes serão sempre tratados. «Se encontrardes repugnancia em deixarem as suas aldêas para virem viver connosco, não os obrigueis a isso e assegurai-lhes a permissão de poderem vir a esta capital a fallar comigo que os tratarei muito bem, e lhes darei alguns brindes e ferramentas para os seus trabalhos.

«Recommendai-lhes muito que respeitem os moradores d'esta provincia; que lhes não roubem as suas roças, nem matem pessoa alguma, unica fôrma de serem por mim estimados; porém se obrarem o contrario não se poderão admirar de que mande força armada ao mato para os castigar, porque os crimes são dignos de castigo.

«Se fôr possivel ter intelligencia com os índios Coroados, que se julgam ser da mesma nação Cayapó, e que andam em guerra com a gente do Cuyabá, pedi-lhes da minha parte que se deixem de atacar na estrada as tropas de sobrem com negocio para aquella provincia, assim como os seus moradores, pois que d'ahi não tiram interesse, antes se expõem a ser perseguidos pelas bandeiras que teem ido sobre elles e que continuarão a marchar se elles se não accommodarem. Dizei a seus capitães e maioraes que se elles deixarem os seus ataques eu farei com que de Cuyabá procurem outra vez a amizade, e se acabem de uma vez essas desordens, e aos seus capitães e maioraes, dizei-lhes tambem que se me apresente para os brindar.

«Estas instrucções que vós deveis estudar antes de partir para o sertão servirão de guia nos bons serviços que espero de vosso zelo pelo interesse d'esta provinciae dos povos da vossa nação Cayapó, a quem muito estimo. (SOUSA E SILVA, 1973, p. 532-533)

Em 24 de maio de 1830 saiu pela última vez em direção ao “sertão”, junto de seu marido Manuel Pereira da Cruz, e de dois outros *línguas*, um tal José e Luiza que sempre acompanhavam Damiana, levando brindes do presidente da província de Goiás. Retornou no dia 12 de janeiro de 1831, quase oito meses depois de sua partida, doente e sem nenhum indígena (KARASCH, 1981. Apud. GIRALDIN, 1994, p. 107). Já Joaquim Norberto (1973) diz que ela retornou trazendo o menor contingente de todas as suas expedições. Antes de falecer, repartiu o que possuía com seu irmão, Manoel da Cunha. Cansada dos descimentos, exausta por caminhar pelos “sertões” durante tanto tempo, doente pelo serviço de atravessar as fronteiras em busca de um propósito, essa mulher que teve seu protagonismo retratado na história veio a falecer entre os dias 2 de fevereiro e 9 de março de 1831. “Tinha expirado a mulher missionaria que estragára a existencia em suas afanosas peregrinações e para quem a patria não teve uma recompensa digna de seus serviços” (SOUSA E SILVA, 1973, p. 534).

Após a morte de Damiana as fugas se intensificaram, sendo seu irmão, Manoel da Cunha, então diretor do aldeamento de São José de Mossâmedes, um dos principais incentivadores, sendo preso por conta disso. Mesmo assim o governo “não conseguiu evita-las, de tal maneira que em fevereiro de 1833 mandou que o vigário da aldeia retornasse para a

capital, pois não havia mais índios no aldeamento” (GIRALDIN, 1994, p. 108), exceto alguns velhos e deficientes que foram deixados para trás e permaneceram praticando agricultura. Em 1846, São José está totalmente vazio e é oficialmente extinto em 1879, após 104 anos de existência.

É interessante notar como que os agenciamentos e as ações foram feitos de maneira tão diferentes entre os próprios irmãos. Os interesses subjetivos muitas vezes ultrapassam qualquer entendimento que se observa somente no campo coletivo. “Além de explicações objetivas, seguramente existirão outras de caráter puramente subjetivo. Ou seja, o indivíduo atua subjetivamente no condicionamento histórico” (PINSKY, 2016, p. 26). São as necessidades, interesses e as circunstâncias de uma fração da história que faz com que os agentes atuem de maneiras distintas uns dos outros. E esse era o caso de Damiana. Seu real estímulo pelos trabalhos que realizou talvez não fosse somente o de ajudar os não-índios em seus interesses ou salvar os “Cayapó” de um “cruel destino”. A hipótese levantada é de que muito possivelmente sua maior motivação fosse uma motivação subjetiva.

No documento “*Itinerário do Rio de Janeiro às províncias do Pará e Maranhão*” (SOUSA E SILVA, 1973, p. 537), o marechal Cunha Mattos diz que Damiana da Cunha recebia uma pensão anual pela realização dos seus serviços. Além disso, em 2 de outubro de 1829, o ministério do império ordenou que o presidente da província de Goiás concedesse uma gratificação a Manoel Pereira Cruz pelos seus serviços. Mas em 24 de novembro do mesmo ano, Miguel Lino de Moraes escreveu o seguinte ofício:

O supplicante nenhum merecimento tem para supplicar a recompensa pedida, nem é capaz de seguir per si semelhante diligencia. Sua mulher Damiana da Cunha, filha de um cacique Cayapó, ajudado de um sobrinho, soldado do batalhão n. 29, é que reconduziram os índios e os trouxeram á aldêa pela influencia que a dita Damiana tem sobre elles. Ao supplicante neguei os vencimentos de soldado sem o ser, e foi então assentar praça para acompanhar a mulher. A’ visto d’isto parece convir mais ser recompensada a mulher de que elle, até por lhe tirar as tenções de ir á côrte pedir remuneração de seus serviços, em que me fallou. Supposto ficasse desvanecida; com os exemplos dos que teem descido de Matto-Grosso, avivaram-se as ideias, e é um mau exemplo, porque segue-se todos os índios mansos quererem ir, exigindo despezas aqui e na côrte; consequentemente encarando o espirito do aviso no seu verdadeiro sentido, permita-me V. Ex. que eu suspenda a sua execução até que se offereça oportunidade tratando com a dita Damiana a esse respeito. (SOUSA E SILVA, 1973, p. 357-358)

Analisando e interpretando tal passagem, vemos que Manoel Pereira Cruz, marido de Damiana, também estava interessado em receber gratificações, porém, o presidente da província achou mais pertinente dá-las a Damiana, que foi a real responsável por aldear os “Cayapó”.

A gratificação que seria destinada à Damiana era no valor de 40.000 réis,¹³⁶ que com o seu falecimento, foi requerido pelo seu marido e dividido entre esse e Manoel da Cunha. Manoel Pereira Cruz ainda fez um requerimento pedindo 20.000 réis anualmente, que foi negado pelo então presidente da província de Goiás, José Rodrigues Jardim, em ofício de 29 de novembro de 1832, alegando que além dos trabalhos prestados junto de Damiana, Manoel não havia realizado nenhum outro serviço que o tornasse digno de tal remuneração. Como apontamos anteriormente, provavelmente Manoel Pereira Cruz era um mulato pobre e, analisando tais passagens, percebe-se que seu casamento com Damiana poderia ter como pressuposto interesses pessoais. Casar com alguém de grande importância para o governo goiano e que recebia uma boa pensão parecia uma boa oportunidade de ascensão econômica e social.

Também é possível tirar como suposição que além dos 20.000 réis que Manuel da Cunha recebeu, em virtude do falecimento de sua irmã, nenhum tipo de gratificação foi oferecida a ele posteriormente, talvez sendo um dos motivos de ele incentivar as fugas. Ao longo da dissertação observamos que enquanto as exigências dos indígenas eram atendidas, eles permaneciam aldeados, quando não, retornavam para as matas e voltavam a atacar os não-índios. Logo, essa seria uma hipótese pertinente com a questão das políticas indígenas. Damiana, assim como seu irmão, estava inserida nesse mundo político. Se Damiana realizava com proeza e sucesso seus objetivos é porquê algo de positivo lhe era oferecido em suas negociações; e se Manuel incentivava as fugas, talvez fosse porquê nada lhe foi ofertado. Logo, o respeito que os “Cayapó” tinham com a neta do cacique favoreceu, de maneira clara, algumas de suas expedições a obterem grande sucesso, mas nem todas, como vimos. No entanto, o que não se encaixa com toda essa análise que foi feita sobre a história dos “Cayapó” aldeados, é a ideia de que Damiana era somente uma mulher missionária, uma heroína brasileira, pois assim, caímos no simplismo dos agenciamentos e aceitamos a visão colonial sobre a construção do outro. Afinal, Damiana só viria a ser conhecida na história por ter tido um papel de mediadora, a fim de concretizar a política indigenista. Foi esse o lado que chegou até nós. Cabe agora desconstruí-lo, retirando a necessidade de explicar a história através do modelo linear, em que somente uma visão é dada como real, e substituir para o modelo das redes, que aí sim, permite descobrir quem realmente era Dona Damiana da Cunha Meneses, neta de cacique, afilhada de governador, mulher “Cayapó” do “entre-lugar”.

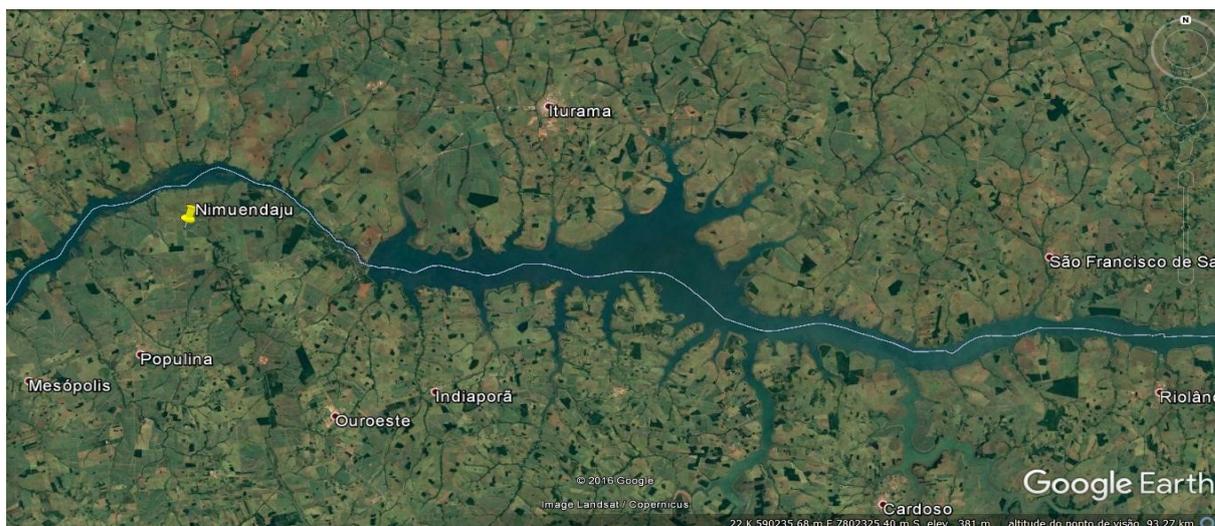
¹³⁶ Aproximadamente R\$ 4.920,00.

PREÂMBULO DAS CONSIDERAÇÕES FINAIS: O FIM DE UMA NAÇÃO?

A conclusão é um ponto em aberto mascarado de ponto final, e o mesmo se deu com relação ao futuro da existência dos “Cayapó”. Por isso, nessas considerações finais, serão mostrados os motivos que atestam, na análise aqui feita, de que não existem fins por completo quando falamos da história desses grupos, pois através da análise do rizoma as linhas segmentares são múltiplas e cada uma carrega características que impossibilitam o seu total desaparecimento no decorrer da história.

Durante a estadia dos “Cayapó” em São José, Saint-Hilaire (1975) afirma que muito possivelmente essa nação seria exterminada em virtude das doenças venéreas transmitidas pelos portugueses, visto que não tinham meios de se tratar. Trinta anos depois do fechamento do aldeamento de Mossâmedes (1907), Nimuendajú (2001) diz que o grupo Kayapó do Sul estava reduzido a apenas quarenta pessoas, “e estão hoje provavelmente extintos por completo” (NIMUENDAJÚ, 2001, p. 175). O mesmo autor, em relatório apresentado ao Serviço de Proteção aos Índios (1940), dá a última notícia que se tem desse grupo:

O nome Kaiapó foi dado, na segunda metade do século XVII, a uma tribo gê que ocupava uma grande área no Sul de Goiás (afluentes da margem direita do Paranaíba e formadores do Araguaia), no Sudeste de Mato Grosso (afluentes da margem direita do Paraná até o Rio Pardo-Nhandui, Alto Taquari e Piqueri-Correntes), no Noroeste de São Paulo e no Triângulo Mineiro. Depois de lutas prolongadas, a tribo reconciliou-se em Goiás, em 1780, e em 1910 estava reduzida a umas trinta e tantas pessoas que moravam em ambas as margens do Rio Grande, abaixo do Salto Vermelho (19° 50' 1. S., 50° 30' long. O.). Hoje os Kaiapó Meridionais desapareceram como tribo. (NIMUENDAJÚ, 1982, p. 219)¹³⁷ (Ver mapa 8)



Mapa 8. Localização aproximada das coordenadas descritas por Nimuendajú.

¹³⁷ Apenas uma observação. Como já discutido, o primeiro contato com os grupos “Cayapó” ocorreu no início do século XVIII e não na metade do XVII, como afirma o autor.

Tais relatos, assim como outros que mencionaram a suposta extinção dos “Cayapó”, se mostraram, no entanto, errôneos. O próprio Saint-Hilaire (1975) fez a primeira observação do que posteriormente viria a confirmar que os “Cayapó” continuaram existindo, mas usando agora uma auto nomenclatura.

Pelo que me disseram, parece que um grupo deles, que ainda vive nas matas, sem nenhuma outra tribo nas vizinhanças, não tinha nome que os identificasse, e por isso passaram a usar a palavra panariá a fim de se distinguirem, como raça, dos negros e dos brancos. De onde se deve concluir, ao que me parece, que essa palavra passou a ser usada posteriormente à descoberta, bastante recente, da região, e que antes dessa época os Coiapós, provavelmente, se julgavam sozinhos no Universo. (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 66)

O grupo ao qual o viajante se refere são os ainda existentes Panará, que atualmente habitam as proximidades do rio Peixoto de Azevedo, no norte do Mato Grosso (ver Mapa 9). Segundo Robert Mori (2015), a diferença entre os nomes “panariá” e “Panará” é quase imperceptível e se deu em razão à origem francesa do naturalista. Além disso, o termo “panariá” significa, na língua Jê, “índio”, segundo a transcrição das palavras realizadas por Saint-Hilaire (1975, p. 67) no aldeamento de Mossâmedes, sendo compreensível quando o viajante diz que é uma autodenominação para se distinguirem enquanto “raça”, em oposição aos não-índios, sendo “cacatéta” designando os brancos, “tapanho” os homens negros e “tapanhocua” as mulheres negras.

No ano de 1911, o uberabense e agrimensor, Alexandre de Souza Barbosa, em serviço em uma fazenda nas confluências dos rios Grande e Paranaíba, encontrou índios Kayapó Meridionais, oriundos da aldeia de Água Vermelha, no atual Triângulo Mineiro, que se autodenominavam Panará.

Os índios de Agua Vermelha eram João, José e Justina, filhos da velha india Candida e portanto netos do ultimo capitão desta aldeia, o estimado mestiço José Theodoro e da india Maria, ja então falecidos; a physionomia e a conversação deles confirmava o testemunho de Auguste Saint Hilaire e do brigadeiro Machado de Oliveira quanto á esthetica e á mentalidade desta nação. (BARBOSA, 1918, fl. 1)

Com relação à fisionomia, apontada por Barbosa, Saint-Hilaire assim a descreve:

cabeça grande, socada entre os ombros, cabelos lisos, pretos, duros e bastos, tórax largo, pele parda, pernas finas. As características particulares de sua tribo são a cabeça arredondada, a fisionomia aberta e inteligente, a elevada estatura, os olhos pouco separados e a cor escura da pele. Os Coiapós são uma bela raça. (1975, p. 67)

Dessa forma, segundo estudos etnohistóricos e etnográficos recentes, uma porcentagem

da população “Cayapó” que não foi exterminada ou assimilada a outros grupos tornou-se os atuais Panará, ou Kreen-Akarore,¹³⁸ contatados oficialmente em 1973 pelos irmãos Cláudio e Orlando Villas Boas, sertanistas que foram convocados para realizar o contato com essa população indígena que habitava a margem do rio Peixoto de Azevedo, no norte do Mato Grosso, em decorrência da construção da estrada BR – 163 (Cuiabá – Santarém), que cortaria a floresta Amazônica, passando pelas proximidades do território dos Kreen-Akarore. Com o contato, “os não-índios puderam descobrir a forma como esses indígenas se autodenominavam: Panará” (MORI. 2015, p. 41).

Segundo Giralдин (2000), a primeira hipótese de que os Panará e os Kayapó seriam um único grupo partiu do antropólogo inglês Richard H. Heelas, na década de 1970. Heelas foi o primeiro a fazer uma detalhada descrição etnográfica dos Panará, no período em que esses foram transferidos para o Parque Nacional do Xingu. Seu estudo se baseou na comparação linguística de termos Kayapó e Panará. Para isso, utilizou os relatos de Saint-Hilaire e Pohl, fazendo a devida comparação e encontrando diversos cognatos.

Assim, da lista de Pohl, contendo 65 termos, considera 26 como cognatos, 5 como incompreensíveis, 14 como não conhecidos e 20 não-cognatos. Da lista de Saint-Hilaire, com 33 termos, 19 não-cognatos, 4 incompreensíveis, 3 não-conhecidos e 7 não-cognatos. (GIRALDIN, 2000, p. 174 e 175)

Outro pesquisador que também comparou os dados linguísticos foi S. Schwartzman, na década de 1980.

Ele reexaminou as mesmas listas analisadas por Heelas e concluiu que dos 66 termos fornecidos por Pohl, 35 são palavras similares (52%), enquanto que o mesmo ocorre em 27 (81%) dos 33 termos da lista de Saint-Hilaire. Assim, da comparação das duas listas, temos que 62% das palavras são similares. (GIRALDIN, 1994, p. 25)

Além desses dados, Schwartzman utilizou como evidência da relação Kayapó-Panará características culturais, como a idêntica semelhança na construção de flechas e cestos, bem como o ritual da escarificação da testa para a cura de dores de cabeça, como apresentado no último capítulo. Utilizou-se, também, de uma tradição Panará que conta que seus antepassados teriam vindo do leste, “de uma área de campo aberto, para a área da floresta fechada do rio Peixoto de Azevedo e que os inimigos estão no leste e não no oeste” (SCHWARTZMAN, 1987,

¹³⁸ “Kreen Akarore é uma variante do nome Kayapó ‘kran iakarare’ e significa ‘cabeça cortada redonda’, uma referência ao corte de cabelo que então era utilizado pelos Panará” (ARNT; PINTO; PINTO, 1998, p. 69. Apud. MORI, 2015, p. 41)

coletada por Barbosa e, conseqüentemente, a mesma falada pelos Panará nos dias atuais.¹³⁹

É inquestionável dizer que os Panará são remanescentes dos antigos “Cayapó” da documentação histórica, entretanto, na perspectiva do rizoma, eles seriam apenas uma linha de fuga entre as múltiplas existentes. Já mostramos que o nome “Cayapó” é um termo genérico, que abrangeria diversos outros grupos, que ainda necessitam ser mapeados, mas ao que parece, principalmente nos aldeamentos, essa exonímia passou a ser utilizada como forma de reconhecimento, de identidade, vide as passagens de Damiana da Cunha que dizia que todos os “Cayapó” a respeitavam. Logo, havia uma cultura “Cayapó” e, por assim ser, chegamos em algumas hipóteses com relação aos destinos da cultura e do grupo, aqui entendidos como sendo mutáveis.

Os Panará não são exatamente os “Cayapó” da documentação histórica. Certamente não são os mesmos daqueles descritos em 1723, por Antônio Pires de Campos. Houve mudanças, mas os Panará continuaram carregando certas características que possibilitaram fazer tal associação. O mesmo pode ser feito com grupos, ou mais especificadamente, indivíduos oriundos das miscigenações com outros indígenas, afinal, nos aldeamentos, outras nações estavam presentes além dos “Cayapó”, como também da miscigenação com não-índios. Saint-Hilaire, descrevendo as características de São José, diz: “O restante das construções, originariamente reservado para os índios, se acha em parte desabitada atualmente (1819) e em parte ocupado por uma meia centena de agregados, dos quais falarei adiante” (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 64). Esses agregados eram mulatos pobres permitidos pelo governo a morarem com os índios de graça, além de poderem plantar em suas roças. Isso mostra que havia um convívio diário entre os diferentes, podendo ocorrer miscigenações, como é o caso relatado:

Entre os que se achavam em S. José, vi algumas crianças filhas de índios casadas com mulatos. Seus olhos eram mais rasgados e maiores que os dos Coiapós. Não tinham nem a cabeça grande nem o peito largo destes últimos, mas se diferenciavam inteiramente dos mulatos por seus cabelos, que nem eram encaracolados, nem eram negros e duros como os do índio puro. (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 67)

Dessa forma, na análise histórica do ponto de vista do rizoma, não há “morte” da cultura, logo, não há a “morte” de um povo, mas sim transformação. Luca Cavalli-Sforza (2002), ao analisar a transmissão cultural, afirma que “na biologia, a conservação é permitida pela transmissão do material hereditário de uma geração à outra, enquanto a mudança é resultado da

¹³⁹ Na dissertação de mestrado de Odair Giralдин (1994) é encontrada a lista completa que compara a língua Panará e Kayapó, afirmando ser a mesma.

mutação, cuja sorte é determinada pela necessidade (seleção natural) e pelo acaso (deriva genética)” (CAVALLI-SFORZA, 2002, p. 277-278). Em seguida se pergunta se o mesmo ocorreria com a cultura e, juntamente com o autor, consideramos que em um certo sentido, sim. A conservação cultural ocorre através da transmissão dos conhecimentos tradicionais entre as gerações. Já a mudança se dá através do choque cultural, em que alteridades se encontram e começam a agenciar as diferenças, transmitindo, também, esses novos conhecimentos. “O conjunto dessas trocas pode ser oportunamente chamado de transmissão cultural e é o veículo que torna possível a herança cultural” (CAVALLI-SFORZA, 2002, p. 279). Ou seja, a herança cultural não necessariamente se remete somente à herança tradicional, como também às suas transformações, que são apropriadas e passadas adiante.

A existência dos Panará, bem como dos filhos de mulatos com mulheres “Cayapó”, e os atuais índios não aldeados de diferentes etnias na região, alguns dos quais se autodeclarando “Cayapó”, como também Bororo etc,¹⁴⁰ mostram que a cultura, embora transformada – mesmo que quase imperceptíveis ao nosso olhar –, mantém certas características, e não o contrário, como se creditou.

Um rizoma pode ser rompido, quebrado em um lugar qualquer, e também retoma segundo uma ou outra de suas linhas e segundo outras linhas. É impossível exterminar as formigas, porque elas formam um rizoma animal do qual a maior parte pode ser destruída sem que ele deixe de se reconstruir. Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc.; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar. Há ruptura no rizoma cada vez que linhas segmentares explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte do rizoma. Estas linhas não param de se remeter uma às outras. (DELEUZE & GUATARRI, 2011, p. 25-26)

O grande problema é que os processos históricos foram construídos com base em teorias que não permitiram visualizar as mais amplas possibilidades. Da guerra à paz; existência e extermínio; “Cayapó” e Panará; representam a realidade, mas não sua totalidade. Eles seguem uma linearidade e não uma multiplicidade.

Tendo isso em vista, mesmo se não existissem os Panará, a documentação histórica mostra que os “Cayapó” não deixaram de existir, apenas já não eram e/ou são os mesmos de 1723 (primeiro contato), 1781 (aldeados em Maria I), 1813 (aldeados em São José de Mossâmedes) e 1846 (total ausência de grupos “Cayapó” aldeados). Em cada recorte histórico houve mudanças, houve novas formas de agenciamento, mas nem por isso houve um fim. Quanto a isso não há dúvidas, basta olharmos para nós mesmos, não somos idênticos aos nossos

¹⁴⁰ Grupos indígenas transferidos historicamente para a região de estudo.

antepassados, mas carregamos sua herança biológica e cultural. Assim sendo, muito morreram, muitos desapareceram das vistas dos não-índios, mas outros tantos nasceram, outros tantos se adequaram ao mundo dos não-índios, em diferentes circunstâncias, carregando em si a cultura “Cayapó”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluindo, o que se buscou compreender nessa dissertação, foram as relações de contatos entre os “Cayapó”, ou Jê Meridionais, com as frentes coloniais a partir do início do século XVIII. O principal objetivo foi buscar na documentação, através do paradigma indiciário (GINZBURG, 1989), os sinais ou indícios que nos mostrassem o protagonismo indígena, ou seja, a política indígena frente a política indigenista. A grande maioria dos trabalhos voltou sua atenção para a política dos não-índios e como essa interferia nas vidas indígenas, mas poucos se atentaram a mostrar como essas populações aceitavam o que vinha de fora, mas também ressignificavam, colocavam suas exigências, negociavam e impunham suas próprias vontades.

Certamente este é um trabalho árduo e não acreditamos que conseguimos finalizá-lo abrangendo todas as instâncias possíveis, algo praticamente improvável de ser feito em uma única pesquisa. As dificuldades são várias, desde a construção de um olhar atento aos documentos, até a quebra de paradigmas que estão intrínsecos em nós mesmos. Enxergar o mundo com os olhos dos indígenas através de escritos produzidos por não-indígenas que chegam a um leitor também não-indígena, acentua o quanto de esforço é necessário. O principal ponto é acostumar o olhar, tentar trabalhar a mente para pensar o mundo de acordo com o pensamento da época de estudo. É também se colocar no lugar do outro e buscar ao máximo expor seu protagonismo, mesmo que em frase após frase dos documentos eles estejam na maioria das vezes sendo desqualificados.

O que se buscou fazer, nos quatro capítulos, foi mostrar os contextos históricos e as perspectivas antropológicas da alteridade. Dessa forma, no primeiro capítulo, o foco principal foi mostrar os motivos que criaram as alegorias da colonização, trazendo as imagens construídas sobre o “sertão”, a distinção entre tupi e tapuia e a guerra justa, como precursoras da exonímia “Cayapó” e que levariam às políticas de guerra contra essas populações.

No segundo capítulo, sobre o confronto entre as alteridades, foi feito um levantamento a respeito do universo simbólico dos Jê Meridionais e como certas teorias imaginaram (sem se atentarem aos dados empíricos) o modo dessas populações de pensarem seus próprios mundos, considerando-os sistemas fechados na temporalidade e na espacialidade. Segundo Jaime Pinsky, “o perigo das grandes teorias é que, quando confrontadas com fatos, tomam aparência de dogmas de fé” (PINSKY, 2016, p. 34). Ora, os próprios dados empíricos atestaram que os “Cayapó” ora se abriram ao exterior, ora se fecharam, não havia um modelo fixo, tudo dependia

das motivações e necessidades internas. Dessa forma, baseando-se principalmente em Marcel Mano (2018), realizamos uma crítica aos modelos etnológicos graças a contribuição da documentação histórica. Posterior a isso, entramos na análise da guerra entre ambos os lados, tentando colocar o protagonismo indígena nas motivações que os levaram a guerrear, sendo um dos principais fatores a mitologia Jê, na qual a prática da estrutura se concretizou. Por fim, fizemos uma rápida discussão a respeito de Antônio Pires de Campos, que além de ter sido o responsável pelo surgimento do termo “Cayapó”, foi um dos principais nomes da guerra do lado colonizador.

No capítulo três iniciamos o ponto chave desta dissertação, que é a análise dos aldeamentos e a mudança para uma estrutura da prática. O primeiro a ser analisado foi o de Maria I, construído para receber os “Cayapó”. O foco foi mostrar, através do rizoma, que a ideia de que antes dos aldeamentos havia guerra e a partir deles vieram tempos de paz está errada. Os aldeamentos foram uma forma de agenciamento de ambas as partes (agentes coloniais e indígenas), mas que em momento algum trouxe definitivamente a paz. Além do mais, as relações de contato se intensificaram no aldeamento, facilitando a busca pelos protagonismos indígenas que, como foi mostrado, deram-se das mais variadas formas.

Por fim, com a extinção de Maria I em decorrência de fugas, mortes, insatisfações entre outros, os “Cayapó” foram transferidos para São José de Mossâmedes. Nesse aldeamento realizamos uma análise mais profunda em virtude dos relatos dos viajantes Saint-Hilaire e Emanuel Pohl, que descreveram com detalhes as políticas indígenas e seus manejos de mundo. Vimos que diversas práticas culturais indígenas ocorriam concomitantemente às práticas culturais cristãs, como também foram influenciadas por essas. Houve transformações, houve modificações, assim como ocorre com todas as culturas. Houve perdas e ganhos, ressignificações, rupturas e continuidades, mas principalmente, novas formas de ser e estar no mundo. Ao final do capítulo, foi descrito e analisado os trabalhos feitos por Damiana da Cunha, uma mulher no “entre-lugar”, que atendia tanto aos interesses dos não-índios, como dos “Cayapó” e também os seus próprios.

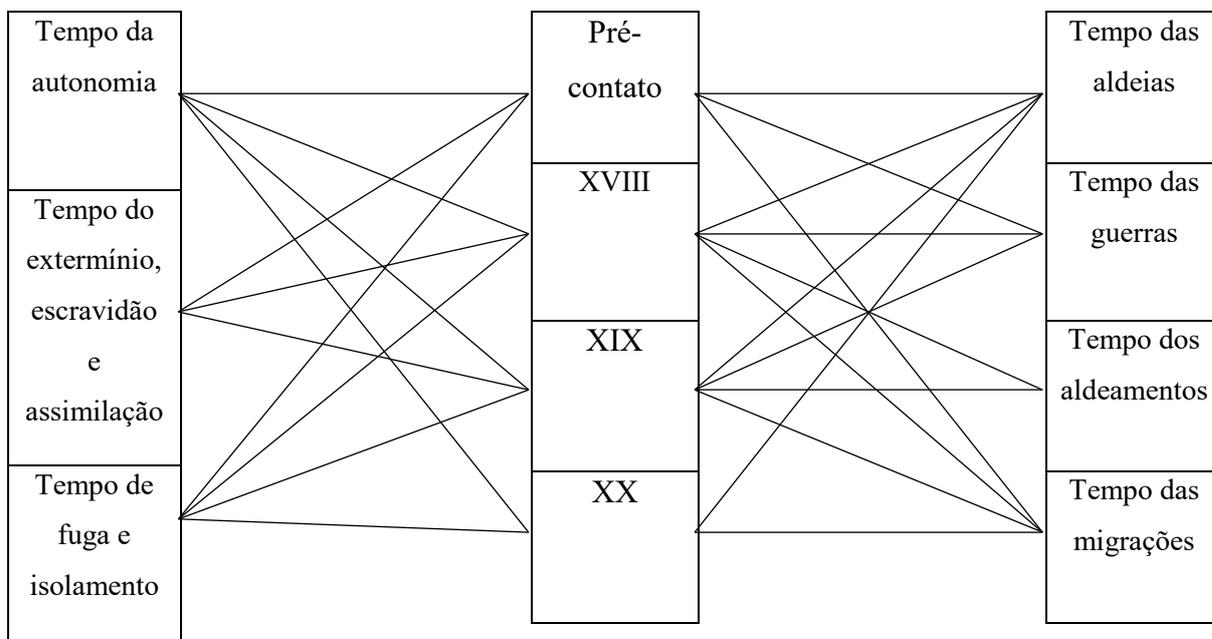
De posse desses novos dados foi possível redesenhar um perfil da história indígena desses grupos que superam os primeiros trabalhos realizados. Na conclusão do curso de Graduação em História (ASNIS, 2017), cuja monografia foi resultado de dois anos de pesquisas iniciais com o grupo GEPAEHI, foi construído um quadro que compreenderia alguns tempos históricos bem demarcados, a saber:

Pré-contato	Tempo das aldeias	Tempo da autonomia
XVIII	Tempo das guerras	Tempo do extermínio, escravidão e assimilação
Final XVIII e XIX	Tempo dos aldeamentos	
XX	Tempo das migrações	Tempo de fuga e isolamento
XX	Tempo da fixação	Volta ao tempo da autonomia
1970-1990	Tempo do retorno da História	Tempo de contatos, doenças, mortes
Final do XX e XXI	Tempo das reivindicações	Tempo das conquistas políticas

Porém, com base em novos dados, oriundos do estudo do protagonismo indígena “Cayapó” nos aldeamentos de Maria I e São José de Mossâmedes, os quais apresentamos ao longo da dissertação, principalmente no que se refere à política indígena frente a política indigenista; de outros modelos propostos para a história, a arqueologia e a etnologia dos Jê Meridionais (MANO, 2018) que se contrapõem àquelas que definiram sistemas fechados e continuidades históricas; e de uma outra visão da história com base no rizoma (DELEUZE & GUATARRI, 2011) e nos múltiplos caminhos tomados na história dos contatos, abandonamos os modelos históricos lineares, circulares, estratificados, progressivos, entre outros. Com eles “descartamos” o quadro acima pois chegamos à conclusão de que não é possível traçar um ciclo histórico com tempos bem demarcados. O tempo das aldeias perpassa todos os séculos, pois muitos continuaram a viver nelas. O tempo das guerras não se encerra no final do século XVIII. O tempo dos aldeamentos é bem demarcado, mas como vimos, dentro deles múltiplas variantes estavam ocorrendo, além do extermínio, escravidão e assimilação. O tempo das migrações também não se inicia no século XX, pois as fugas e os isolamentos ocorreram desde o primeiro contato. A volta ao tempo da autonomia é um outro exemplo de que não se deu somente no século XX, nos próprios aldeamentos os “Cayapó” detinham uma certa autonomia no modo de vida. O tempo do retorno da História é considerar esses povos como povos sem história, como se no período em que os não-índios ficaram sem contactá-los, eles tivessem parados no tempo, o que certamente não ocorreu. Por fim, o tempo das reivindicações é observável, na documentação histórica, desde o século XVIII, sendo o melhor exemplo o da construção de Maria I em local que foi reivindicado pelos indígenas.

Em virtude de tudo que foi construído nessa pesquisa, podemos dizer que chegamos a

um outro modelo para a análise da história indígena dos contatos. Apresentamos abaixo uma amostragem ilustrativa dos principais tópicos discutidos no decorrer da dissertação tomando a forma de uma mandala, assim como proposto por Marcel Mano (2018), provando que os caminhos são vários e não seguem um padrão determinado, como outros modelos consideraram.



E é assim que chegamos nesse ponto em aberto mascarado de ponto final. Ponto em aberto pois se espera que novas pesquisas surjam para completar essa, já que essa ajuda a completar outras já realizadas. Assim como no rizoma, em que a junção de várias linhas forma uma grande rede, nas pesquisas sobre as histórias indígenas o mesmo se faz necessário. Necessidade essa extremamente urgente para o contexto atual. A história é complexa, os grupos humanos também o são, estudá-los é mostrar essa complexidade para não cairmos nos erros cometidos no passado contra essas populações. Sendo assim, percorrendo todas essas histórias, uma coisa de fato foi concluída: a de que os indígenas não foram sujeitos passíveis de uma história construída pelo outro, mas sim, uma história construída por eles mesmos.

REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS E BIBLIOGRÁFICAS

FONTES DOCUMENTAIS

ALENCASTRE, J.P.M. “Annaes da Provincia de Goyaz”. *Revista do Instituto Histórico Geographico e Etnographico do Brasil*, Tomo 27. Rio de Janeiro, 1864.

ALENCASTRE, J.P.M. “Annaes da Provincia de Goyaz”. *Revista do Instituto Histórico Geographico e Etnographico do Brasil*, Tomo 28. Rio de Janeiro, 1865.

BARBOSA, Alexandre de Souza. *Descrição feita por Alexandre de Souza Barbosa sobre os índios Cayapós e os Panará. Vocabulário e mapa da região ocupada pelos Caiapós*. 1918. Resgate Histórico de Odair Giralдин.

BRAGA, Alferes Peixoto da Silva. Notícias 1ª prática que dá ao P. M. Diogo Soares o Alferes Peixoto da Silva Braga, do que se passou na primeiro bandeira, que entrou aos descobrimentos das Minas das Guayazes até sair na cidade de Belém do Grão Pará. In: TAUNAY, Afonso d’E. (org). *Relatos Sertanistas*. 2ª ed. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1976.

CAMPOS, Antonio Pires de. Breve notícia do gentio bárbaro que há na derrota das minas de Cuiabá e seu recôncavo, na qual declara-se os reinos [...]. In: TAUNAY, Afonso d’E. (org). *Relatos Sertanistas*. 2ª ed. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1976.

Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo. Diversos. São Paulo: Typographia Cardozo Filho & C., Volume 3, 1913.

Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo. Bandos e Portarias de Rodrigo Cesar de Menezes. São Paulo: Typographia Aurora, Volume 13 Anexos I e F, 1895.

Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo. Bandos, Regimentos e Ordens dos capitães-generaes Conde de Sarzedas e D. Luis Marcarenhas – 1732-1748. São Paulo: Typographia da Companhia Industrial de São Paulo, Volume 22, 1896.

MATTOS, Raymundo Jose da Cunha. *Chorographia histórica da província de Goyaz*. Goiânia: Líder, 1979.

Notícias práticas das minas do Cuiabá e Goyazes, na Capitania de S. Paulo e Cuiabá, que dá ao Rev. Padre Diogo Soares, o Capitão João Antonio Cabral Camello, sobre a viagem que fez às Minas do Cuiabá no anno de 1727. *Revista Trimensal de História e Geographia, ou Jornal do Instituto Histórico Geographico Brasileiro*, TOMO 4. Rio de Janeiro: Imprensa Americana de

L.P. da Costa, 1842.

OLIVERIA, Machado de. Os Cayapó: Sua origem; descobrimento; acommettimentos pelos Mamelucos; represalia; meios empregados com violencia, e com arma em punho para subtrahil-os ás mattas; esses meios substituidos pelos de brandura; seus beneficos resultados; aldeamento; conclusão. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. TOMO 24. Rio de Janeiro, 1973.

POHL, Johann Emanuel. *Viagem no interior do Brasil*: empreendida nos anos de 1817 a 1821 e publicada por ordem de sua majestade o imperador da Áustria Francisco Primeiro. Rio de Janeiro: INL, 1951, vol.1.

SAINT-HILAIRE, Auguste de, 1779-1853. *Viagem à província de Goiás*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. da USP, 1975.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem às nascentes do rio São Francisco e pela província de Goiás*. São Paulo, Cia. Editora Nacional. t. 2., 1937.

SOUSA E SILVA, Joaquim Norberto de. “Biographia: Damiana da Cunha”. *Revista do Instituto Historico Geographico e Etnographico do Brasil*, Tomo 24 (1861), 1973.

Subsídios para a história da Capitania de Goiaz (1756 – 1806). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, TOMO 84. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1919.

FONTES ICONOGRÁFICAS

Mapas

Biblioteca Nacional, 2018. Mappa dos sertões que se comprehendem de mar a mar entre as capitancias de S. Paulo, Goyazes, Cuyabá, Mato-Grosso e Pará.

CHAIM, Marivone Matos. *Aldeamentos indígenas: Goiás, 1749-1811*. São Paulo: Nobel; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.

GIRALDIN, Odair. “*Cayapó e Panará*”. Luta e sobrevivência de um povo Jê no Brasil Central. Campinas: Editora da UNICAMP, 1994.

Ministério da Agricultura, Industria e Commercio. Directoria Geral de Estatistica. Recenseamento do Brazil. *Introduccção*: Aspecto physico do Brazil; Geologia, flora e fauna; Evolução do povo brasileiro; Historico dos inqueritos demographicos, vol. 1, 1920.

NIMUENDAJÚ, Curt. *Documenta*: A corrida de toras dos Timbira. *Mana* 7(2), p. 151-194,

2001. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132001000200008>

NIMUENDAJU, Curt. *Mapa etno-histórico/IBGE*. Rio de Janeiro: IBGE [Brasília, DF]: Ministério da Educação, 2002.

https://pt.wikipedia.org/wiki/Sub-bacia_do_rio_Paran%C3%A1. Bacia hidrográfica do rio Paraná.

Imagens

AUGUSTAT, Claudia. (org). *Além do Brasil: Catálogo da exposição do Museum für Völkerkunde*, Viena. Viena, 2012.

CANCELIER DIAS, Thiago. *O língua e as línguas: aldeamentos e mestiçagens entre manejos de mundo indígenas em Goiás (1721-1832)*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História, Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2017.

CHAIM, Marivone Matos. *Aldeamentos indígenas: Goiás, 1749-1811*. São Paulo: Nobel; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.

Museu Nacional da Dinamarca. Albert Eckhout, 1641/1643.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Daniella Santos. *Do Alto do Espia: Gentios, Calhambolas e Vadios no sertão do Campo Grande – Séculos XVIII*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2017.

AMADO, J. *Região, Sertão, Nação*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v.8, n.5, p. 145-151, 1995.

AMANTINO, Márcia. *O mundo das feras: Os moradores do sertão oeste das minas no século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2008.

APARÍCIO, JOÃO P. da S. *Governar no Brasil Colonial: a administração de Luís da Cunha de Meneses nas capitanias de Goiás (1778-1783) e de Minas Gerais (1783-1788)*. Dissertação de mestrado. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1998.

ASNIS, Gabriel Zissi Peres. *Do período pré-colonial aos dias atuais: um levantamento histórico a respeito dos Kayapó meridionais*. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em História) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2017.

- ATAÍDES, Jézus Marco de. *Sob o signo da violência: colonizadores e Kayapó do Sul no Brasil Central*. Goiânia: Editora UCG, 1998.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTGNAT, Philippe. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.
- BATISTA DE MELO, Anderson. *A política indigenista pombalina na capitania de Goyaz: o tempo de rendição (1772-1783)*. Dissertação (Mestrado). Brasília, UNB. 2008.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BROCHADO, José Proenza. *A tradição cerâmica Tupiguarania na América do Sul*. CLIO: Revista de Pesquisa Histórica, PPGH – Universidade Federal de Pernambuco, 1980.
- CAMARCK, R. M. *Ethnohistory: a review of its development, definitions, methods and aims*. Annual Review Anthropology, 01, p. 227-246, 1972.
<https://doi.org/10.1146/annurev.an.01.100172.001303>
- CANCELIER DIAS, Thiago. *O língua e as línguas: aldeamentos e mestiçagens entre manejos de mundo indígenas em Goiás (1721-1832)*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História, Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2017.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Vingança e temporalidade: os Tupinambá*. Journal de lasociétédesaméricanistes. LXXI, Musée L’Homme, Paris, 1985, p. 191-208. <https://doi.org/10.3406/jsa.1985.2262>
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP, 1992.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *O mármore e a murta*. Revista de Antropologia. São Paulo, USP, 1992, v. 35, p. 21-74.
- CAVALLI-SFORZA, Luca. *Quem somos? História da diversidade humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- CHAIM, Marivone Matos. *Aldeamentos indígenas: Goiás, 1749-1811 – 2.ed. ver. – São Paulo: Nobel, 1983*.
- CHAIM, Marivone Matos. *Aldeamentos indígenas: Goiás, 1749-1811*. São Paulo: Nobel; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.

CHICANGANA-BAYONA, Y. A. *Os Tapuias e os Tupis de Eckhout: O declínio da imagem renascentista do índio*. *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 24, nº40, p. 591-612, jul/dez 2008.

<https://doi.org/10.1590/S0104-87752008000200016>

DELEUZE, Gilles & GUATARRI, Félix. *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*, vol.1. – São Paulo: Editora 34, 2011.

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

FREITAS, Ludmila Gomides. *O sal da guerra: padre Antônio Vieira e as tópicas teológico-jurídicas na apreciação da guerra justa contra os índios*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em História, 2014.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GINZBURG, Carlo. *Sinais: raízes de um paradigma indiciário*. In: *Mitos, emblemas e sinais – morfologia e história*. Companhia das Letras, 1989.

GIRALDIN, Odair. “*Cayapó e Panará*”. Luta e sobrevivência de um povo Jê no Brasil Central. Campinas: Editora da UNICAMP, 1994.

GIRALDIN, Odair. “*Cayapó e Panará*”. Luta e sobrevivência de um povo Jê no Brasil Central. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

GIRALDIN, Odair. *Fazendo guerras, criando imagens, estabelecendo identidades. A ocupação do centro-oeste e os conflitos com os Kayapó no século XVIII*. *História Revista*, 6 (1), p. 55-74, jan/jun, 2001. <https://doi.org/10.5216/hr.v6i1.10568>

GIRALDIN, Odair. *Renascendo das cinzas. Um histórico da presença dos Cayapó-Panará em Goiás e no Triângulo Mineiro*. *Sociedade e Cultura*, v.3, n.1 e 2, jan/dez, p. 161-184, 2000. <https://doi.org/10.5216/sec.v3i1.462>

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

JULIO, Suelen Siqueira. *Damiana da Cunha: uma índia entre a “sombra da cruz” e os caiapós do sertão (Goiás, c. 1780-1831)*. Dissertação de mestrado – Universidade Federal Fluminense, 2015.

JUNQUEIRA, Gabriela Goncalves. *O visível e o invisível nas relações de contato dos grupos*

Jê Meridionais: uma análise da caça, guerra e dos rituais funerários como relações de predação, produção e controle dos poderes latentes da alteridade. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2017.

KARASCH, M. C. Catequese e cativo: Política indigenista em Goiás: 1780-1889. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil* – São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

KARASCH, M. C. *Índios aldeados*: um perfil demográfico da capitania de Goiás 1775-1835. *Habitus*: Goiânia, v. 15, n. 1, p. 21-38, jan/jun, 2017. <https://doi.org/10.18224/hab.v15i1.5898>

KOK, Maria da Glória. *O sertão itinerante*. São Paulo: Hucitec, 2004.

LAKATOS, Eva Maria & MARCONI, Marina de Andrade. *Metodologia do trabalho científico*. 4ª. ed. São Paulo: Atlas, 1992.

LARAIA, Roque de Barros. *Tupi: Índios do Brasil atual*. Editora: FFLCH, USP, 1986.

LÉPINE, Claude. *O inconsciente na antropologia de Lévi-Strauss*. São Paulo, Ática, 1974.

LÉVI-STRAUSS. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1970.

LÉVI-STRAUSS, C. *Totemismo hoje*. Petrópolis: Vozes, 1975.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural dois*. Tempo Brasileiro, 4ª Edição. Rio de Janeiro, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LOURENÇO, Luís A. B. Populações Indígenas e políticas Indigenistas no Triângulo Mineiro nos séculos XVIII e XIX. In: FILHO, Aurelino J. F. (org). *Índios do Triângulo Mineiro – MG*. História, arqueologia, fontes e patrimônio: pesquisas e perspectivas. Uberlândia, EDUFU, 2015.

MANO, Marcel. (Des)encontros culturais: um esboço parcial da história do contato dos Kayapó meridionais. In: *Índios do Triângulo Mineiro*: história, arqueologia, fontes e patrimônio: pesquisas e perspectivas. Aurelino José Ferreira Filho. (org). – Uberlândia: Edufu, 2015.

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

MANO, Marcel. *Da Tradição à Cultura: problemas de investigação nos estudos das ocupações indígenas no Planalto Meridional brasileiro*. Albuquerque: revista de história. vol. 10. Nº 19. jan-jul. 2018, p. 8-34.

- MANO, Marcel. *Os campos de Araraquara: um estudo de história indígena no interior paulista*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais – Antropologia). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.
- MANO, Marcel. *Sobre as penas do gavião mítico: história e cultura entre os Kayapó*. *Tellus*, n. 22, Campo Grande, jan-jun, 2012, p. 133-154.
- MENDONÇA, José. *História de Uberaba*. Uberaba, Academia de Letras do Triângulo Mineiro, 1974.
- MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, Tapuias e historiadores: Estudo de História indígena e do Indigenismo*. Tese apresentada para o concurso de livre docência na área de Etnologia, subárea História Indígena e do Indigenismo. Disciplinas HZ762 e H5119. Departamento de Antropologia IFCH – Unicamp. Campinas, agosto de 2001.
- MORAES, Antonio Carlos Robert. *O Sertão: um outro geográfico*. *Revista Terra Brasilis*, Rio de Janeiro, v. 4/5, p. 11-23, 2003. <https://doi.org/10.4000/terrabilis.341>
- MORI, Robert. *Os aldeamentos indígenas no Caminho dos Goiaes: guerra e etnogênese no “sertão do Gentio Cayapó” (Sertão da Farinha Podre) – séculos XVIII e XIX*. Dissertação de mestrado, 2015.
- NETO, Otávio Cruz. O trabalho de campo como descoberta e criação. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza. (org). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *Documenta: A corrida de toras dos Timbira*. *Mana* 7(2), p. 151-194, 2001. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132001000200008>
- NIMUENDAJU, Curt. *Textos indigenistas*. São Paulo: Loyola, 1982.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.
- OSSAMI DE MOURA, M. C. *Aldeamento carretão: “marco zero” da história das relações interétnicas dos Tapuios*. *Revista de História (UFES)*, v. 18, p. 28-48, 2006.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. ‘Índios Livres e Índios Escravos. O princípio da legislação indigenista no período colonial (século XVI a XVIII)’. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

- PINSKY, Jaime. *As primeiras civilizações*. São Paulo: Contexto, 2016.
- RAVAGNANI, Oswaldo Martins. *Aldeamentos goianos em 1750 – os jesuítas e a mineração*. Revista de Antropologia. São Paulo, vol. 30/31/32, p. 111-132, 1989.
- RAVAGNANI, Oswaldo Martins. *Os primeiros Aldeamentos na Província de Goiás: Bororo e Kaiapó na Estrada do Anhangüera*. Revista de Antropologia. São Paulo, USP, 1996, v. 39, n. 1.
- RODRIGUES, Alvaro Almeida. *Da cultura da guerra a paz colonial: notícias sobre um gentio Kayapó*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2013.
- SAHLINS, Marshall David. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.
- SAHLINS, Marshall David. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- SANTOS, Juvandi de Souza. *Cariri e Tarairiú? Culturas tapuias nos sertões da Paraíba*. Porto Alegre, 2009.
- SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. *Sobre uma antropologia da história*. Questões de fronteira. Novos estudos, nº 72, p. 119-135, 2015.
- SILVA, Cleube Alves da. *Confrontando mundos: os Xerente, Xakriabá e Akroá e os contatos com os conquistadores da Capitania de Goiás (1749-1851)*. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2006.
- 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.
- URBAN, G. A História da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1992, p. 87-102.
- VIDAL, Lux Boelitz. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté*. São Paulo, HUCITEC, Ed. da Universidade de São Paulo, 1977.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. In: *Mana – Estudos de Antropologia Social*, vol. 2, n. 2, out. 1996, p. 115-144.
<https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>
- WAGNER, Roy. *A invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify Portátil, 2012.
- SITES:** <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Paresí> acessado em 06/06/2018