

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

TAYNÁ BONFIM MAZZEI MAZZA

DA CULTURA MATERIAL À VIDA:

**URNAS MORTUÁRIAS E DINÂMICAS DE CONTATO NO PLANALTO
MERIDIONAL BRASILEIRO – SÉC. XVIII E XIX**

UBERLÂNDIA

2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
TAYNÁ BONFIM MAZZEI MAZZA

**DA CULTURA MATERIAL À VIDA:
URNAS MORTUÁRIAS E DINÂMICAS DE CONTATO NO PLANALTO
MERIDIONAL BRASILEIRO – SÉC. XVIII E XIX**

Dissertação apresentada como requisito à 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

2020

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

M477 2020	<p>Mazza, Tayná Bonfim Mazzei, 1994- Da Cultura Material à Vida: [recurso eletrônico]: Urnas mortuárias e dinâmicas de contato no Planalto Meridional Brasileiro – Séc. XVIII e XIX / Tayná Bonfim Mazzei Mazza. - 2020.</p> <p>Orientador: Marcel Mano. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Ciências Sociais. Modo de acesso: Internet. Disponível em: http://doi.org/10.14393/ufu.di.2020.457 Inclui bibliografia.</p> <p>1. Sociologia. I. Mano, Marcel ,1967-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Ciências Sociais. III. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDU: 316</p>
--------------	--

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



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
 Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
 Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco H, Sala 37 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
 Telefone: (34) 3230-9435 - www.ppgcs.incis.ufu.br - ppgcs@incis.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Ciências Sociais				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado nº 34 do PPGCS-UFU				
Data:	02 de Março de 2020	Hora de início:	14:00hs	Hora de encerramento:	17:00hs
Matrícula do Discente:	11812CSC009				
Nome do Discente:	Tayná Bonfim Mazzei Mazza				
Título do Trabalho:	Da cultura material à vida: Urnas mortuárias e dinâmicas de contato no planalto meridiano Brasileiro- Séc: XVIII E XIX				
Área de concentração:	Sociologia e Antropologia				
Linha de pesquisa:	Cultura, Identidade, Educação e Sociabilidade				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Negociações históricas e metamorfoses culturais : contatos e redes de alteridades entre os Jê meridionais.				

Reuniu-se no Anfiteatro/Sala 235 Bloco 1H , Campus Santa Mônica, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, assim composta: Professores Doutores: Robson Antonio Rodrigues, (INCIS/UFU), Edmundo Antônio Peggion, (Examinador - presencial) - (FCL-UNESP/CAR) e Marcel Mano, orientador da candidata.

Iniciando os trabalhos o presidente da mesa, Drº. Marcel Mano, apresentou a Comissão Examinadora e a candidata, agradeceu a presença do público, e concedeu à Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação da Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

APROVADA

Banca Examinadora:

Marcel Mano, (INCIS/UFU), (Orientador da candidata)

Edmundo Antônio Peggion, (Examinador), (FCL - UNESP/CAR)

Robson Antônio Rodrigues (Examinador), (INCIS/UFU)

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de MESTRE.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Marcel Mano, Presidente**, em 03/03/2020, às 09:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



Documento assinado eletronicamente por **Robson Antonio Rodrigues, Usuário Externo**, em 06/03/2020, às 09:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



Documento assinado eletronicamente por **Edmundo Antonio Peggion, Usuário Externo**, em 06/03/2020, às 13:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1892246** e o código CRC **8A4AD9FA**.

TAYNÁ BONFIM MAZZEI MAZZA

**DA CULTURA MATERIAL À VIDA:
URNAS MORTUÁRIAS E DINÂMICAS DE CONTATO NO PLANALTO
MERIDIONAL BRASILEIRO – SÉC. XVIII E XIX**

Dissertação apresentada como requisito à 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

BANCA EXAMINADORA:

Presidente:

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

1º Examinador:

Prof. Dr. Robson Antonio Rodrigues
Universidade Federal de Uberlândia

2º Examinador:

Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho

Uberlândia, 02 de Março de 2020.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a minha mãe, Inaté Bonfim Ataídes, pelo apoio e incentivo constante em todos os momentos da minha vida, me fazendo acreditar no meu trabalho e me ajudando a perpassar as dificuldades que sempre encontramos pelos caminhos da vida.

Agradeço também ao meu companheiro, Wesley Costa Xavier, pela paciência, cuidado e afeto nesses sete anos de convivência, bem como pelos calorosos e enriquecedores debates entre a Filosofia e as Ciências Sociais.

Agradeço a Érika de Freitas Arvelos, irmã de alma, pela belíssima amizade que cultivamos desde os primeiros dias de graduação, sempre com longas conversas, estudos, ajudas mútuas, compartilhamentos e compreensão, que fizeram dessa jornada uma caminhada conjunta.

Agradeço à Universidade Federal de Uberlândia por ter me proporcionado uma segunda casa, onde pude me desenvolver enquanto pessoa e pesquisadora.

Agradeço também ao meu orientador, Marcel Mano, que me despertou o desejo de ser professora, para poder proporcionar aos meus alunos o mesmo prazer que sempre senti ao assistir às suas aulas. Sua atenção, dedicação, competência, e amor ao que faz demonstrado em todos esses anos de convívio me fizeram ter esperança na educação, e nos professores enquanto instrumentos de transformação da realidade social. Agradeço a confiança, os ensinamentos, e a disponibilidade em me guiar nessa jornada acadêmica.

Agradeço ao Robson Rodrigues, por ter contribuído constantemente na minha formação enquanto pesquisadora, estando presente na banca de defesa da minha monografia, na banca de defesa do Exame de Qualificação, e agora na banca de defesa da minha dissertação. Agradeço a generosidade em me passar tantos ensinamentos a respeito dessa instigante área que é a Arqueologia, sem os quais eu não poderia ter desenvolvido essa pesquisa.

Agradeço ao Edmundo Peggion, pela disponibilidade e aceite para compor a banca de defesa dessa dissertação. Tenho por certo que suas considerações serão cruciais para o melhoramento e aperfeiçoamento desta pesquisa.

Agradeço aos coordenadores e colegas do Grupo de Estudos e Pesquisas em Arqueologia, Etnologia e História Indígena (GEPAEHI), por terem me proporcionado durante

cinco anos espaço fértil de leituras, discussões, cursos, e aprendizagens que enriqueceram por certo a minha formação, me permitindo chegar ao concludo deste trabalho.

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de Mestrado, essencial para que esta pesquisa se concretizasse de forma ímpar, em regime de dedicação exclusiva.

RESUMO: O presente trabalho conjuga interesses da Antropologia, da História e da Arqueologia ao discutir registros arqueológicos de urnas mortuárias nas regiões que hoje compreendem o Triângulo Mineiro, norte de São Paulo, sul de Goiás e leste do Mato Grosso. Na análise das urnas mortuárias faz-se o exercício de olhar não apenas para o artefato material, mas para a vida, identificando possíveis itinerários e dinâmicas humanas que poderiam ter permitido a sua produção e significação. Para tanto, se investiga parte de uma bibliografia e da documentação histórica dos séculos XVIII e XIX referentes a presente região, com vistas a contribuir para a reconstituição de um panorama histórico-etnográfico dos contatos intertribais e interétnicos que se desenvolviam nesse período, que permitiram o trânsito de elementos materiais, pessoas, saberes e representações simbólicas. Assim, objetiva-se evidenciar uma intrincada malha de contatos entre os conhecidos na documentação histórica como “Cayapó” Meridionais, e seus diferentes outros, demonstrando que nos processos históricos dos contatos as sociedades acionam estratégias e agenciamentos que demonstram o caráter dinâmico da cultura, que parece funcionar como uma síntese entre estrutura e evento, rupturas e continuidades, apontando, a partir destes pressupostos, para a necessidade de um entendimento mais rizomático da história e para um olhar mais holístico das identidades e alteridades aí envolvidas.

PALAVRAS-CHAVE: Cultura Material; Alteridade; História Indígena; “Cayapó” Meridionais.

ABSTRACT: The present work combines the interests of Anthropology, History and Archeology when discussing archaeological records of mortuary urns in the regions that today comprise the Triângulo Mineiro, north of São Paulo, south of Goiás and east of Mato Grosso. In the analysis of the mortuary urns, the exercise is to look not only at the material artifact, but at life, identifying possible itineraries and human dynamics that could have allowed its production and meaning. Therefore, part of a bibliography and historical documentation from the 18th and 19th centuries referring to the present region is investigated, with a view to contributing to the reconstruction of a historical-ethnographic panorama of the intertribal and interethnic contacts that developed during this period, which allowed the transit of material elements, people, knowledge and symbolic representations. Thus, the objective is to show an intricate network of contacts between those known in the historical documentation as “Cayapó” Meridionais, and its different others, demonstrating that in the historical processes of contacts, societies trigger strategies and agencies that demonstrate the dynamic character of culture, which it seems to function as a synthesis between structure and event, ruptures and continuities, pointing, based on these assumptions, to the need for a more rhizomatic understanding of history and for a more holistic look at the identities and alterities involved there.

KEYWORDS: Material Culture; Alterity; Indigenous History; Southern Cayapó.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Localização da cidade de Delfinópolis em relação ao estado de Minas Gerais.....	18
Mapa 2: Destaque da toponímia Sertão “Cayapó” na Cartografia Histórica.....	24
Mapa 3: Carta Cartográfica Plana da Província de Goyáz e dos Julgados de Araxá e Desemboque da Província de Minas Gerais.....	26
Mapa 4: Localização do Município de Araxá.....	27
Mapa 5: Porção norte-nordeste do Planalto Meridional Brasileiro e área de ocupação dos “Cayapó” Meridionais e povos vizinhos.....	36
Mapa 6: Aldeamentos instalados nos séculos XVIII e XIX por Odair Giralдин.....	53
Mapa 7: Capitâneas de Minas Gerais, apontando para a região correspondente ao sertão oeste designado como Campo Grande.....	71
Mapa 8: Quilombo do Ambrósio.....	74
Mapa 9: Quilombo de São Gonçalo.....	74
Mapa 10: Sítios ceramistas e pré-ceramistas do Projeto “Quebra-Anzol”.....	88

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1: Ponte do Surubi.....	20
Imagem 2: Ponte do Surubi vista de baixo.....	20
Imagem 3: Trabalho na Ponte do Surubi durante a sua construção.....	21
Imagem 4: Piquenique da comunidade presbiteriana de Passos junto à Ponte do Surubi.....	21
Imagem 5: Urna pintada encontrada em sítio de Tradição Aratú-Sapucaí, em Olímpia – Sítio Maranata.....	126
Imagem 6: Mandala.....	143
Imagem 7: Conexões rizomáticas.....	146
Imagem 8: Platôs no rizoma.....	147

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Aldeamentos nos oitocentos por Eschwege.....	48
Tabela 2: Os “Cayapó” de Maria I por Idade e Sexo, 1781 e 1783.....	60

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO I – Hildebrando Pontes: uma análise interpretativa da fonte.....	10
O agente por detrás da obra: Quem foi Hildebrando Pontes ?.....	11
Compondo o objeto: As urnas mortuárias descritas por Hildebrando Pontes.....	17
CAPÍTULO II – Os “Cayapó” Meridionais e os diferentes outros: Coexistência interétnica intertribal e dinâmicas de contato no Planalto Meridional Brasileiro – Séc. XVIII e XIX.....	32
O “gentio Cayapó” e as alegorias da colonização.....	34
Aldeamentos, coexistência interétnica e agenciamento indígena.....	44
“Cayapó” Meridional – Panará: linha de fuga.....	63
Vidas nas fronteiras: entre “gentios” e “calhambolas”	68
CAPÍTULO III – Entre os vivos e os mortos: pensando os contextos de enterramento das urnas mortuárias através dos rituais funerários Jê e Tupi.....	78
De Tapuia à Jê.....	79
Das formas de enterramento.....	86
Da sociedade dos vivos à sociedade dos mortos: rituais funerários e dinâmicas transformativas	91
Entre as guerras, as riquezas e os mitos: dinâmicas de predação e incorporação da alteridade que atestam um <i>continuum</i> de possibilidades.....	103
CAPÍTULO IV – Da Tradição à Cultura: um olhar fluido sobre a materialidade.....	119
<i>Continuum ou (Des)continuum ? A cultura material sob a perspectiva dos contatos.....</i>	<i>119</i>
Seguindo por onde corre a matéria-fluxo.....	129
REFLEXÕES PARA O FIM OU UM NOVO COMEÇO?.....	141
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	150

INTRODUÇÃO

O presente trabalho conjuga interesses da Antropologia, da História e da Arqueologia ao discutir registros arqueológicos de urnas mortuárias nas regiões que hoje compreendem o Triângulo Mineiro, norte de São Paulo, sul de Goiás e leste do Mato Grosso. Na análise das urnas mortuárias faz-se o exercício de olhar não apenas para o artefato material, mas para a vida, identificando possíveis itinerários e dinâmicas humanas que poderiam ter permitido a sua produção e significação. Para tanto, se investiga parte de uma bibliografia e da documentação histórica dos séculos XVIII e XIX referentes a presente região, com vistas a contribuir para a reconstituição de um panorama histórico-etnográfico dos contatos intertribais e interétnicos que se desenvolviam nesse período, que permitiram o trânsito de elementos materiais, pessoas, saberes e representações simbólicas. Assim, objetiva-se evidenciar uma intrincada malha de contatos entre os conhecidos na documentação histórica como “Cayapó” Meridionais, e seus diferentes outros, demonstrando que nos processos históricos dos contatos as sociedades acionam estratégias e agenciamentos que demonstram o caráter dinâmico da cultura, que parece funcionar como uma síntese entre estrutura e evento, rupturas e continuidades, apontando, a partir destes pressupostos, para a necessidade de um entendimento mais rizomático da história e para um olhar mais holístico das identidades e alteridades aí envolvidas.

O ponto de partida dessa pesquisa são relatos provenientes do memorialista Hildebrando Pontes, em seu trabalho *História de Uberaba e a civilização no Brasil central*, datado de 1930. Neste trabalho Hildebrando Pontes descreve o achado de duas urnas mortuárias, a primeira delas encontrada em 1903 no barranco direito do Rio Branco, um afluente do rio Grande, quando da construção da chamada Ponte do Surubi, demolida ainda na década de sessenta para a construção da Usina Hidrelétrica dos Peixotos, na cidade de Delfinópolis/MG; e a segunda delas encontrada em abril de 1894, no Capão do Mico, à vista do arraial da Conceição de Araxá, hoje cidade de Araxá/MG. Essa obra e os relatos nela contidos foram encontrados, em primeira mão, pelo historiador Robert Mori, um amigo e colega do Grupo de Estudos e Pesquisas em Arqueologia, Etnologia e História Indígena (GEPAEHI), do INCIS (Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia) e do – ICHPO (Instituto de Ciências Humanas

do Pontal)¹ que os entregou a um dos coordenadores do grupo, Dr. Marcel Mano. Na época, final de 2016, adentrei ao Grupo de Estudos, recém-criado, e tomei contato com os relatos do memorialista Hildebrando Pontes. Interessada pelas urnas mortuárias, pelas dinâmicas de contato que poderiam ter se dado na região em que nasci (Triângulo Mineiro) no período colonial, e no diálogo entre as áreas da Antropologia, Etnologia e História Indígena, iniciei em 2017 uma iniciação científica sob a orientação do Dr. Marcel Mano, que viria a se tornar a minha monografia. Tendo a noção de como as discussões iniciadas na monografia a partir desses relatos poderiam ser ainda bastante exploradas, levando a novos patamares, segui no mestrado com a mesma temática, como continuação da monografia e como prolongamento das discussões realizadas por meio do GEPAEHI.

A partir desses relatos, busquei investigar os contextos de enterramento das urnas mortuárias descritas por Hildebrando Pontes, entendendo a cultura material a partir do enunciado de Tânia Andrade Lima (2011), como a materialização das realizações sociais potencializada à identificação das rupturas e permanências na forma como o espaço foi ocupado ao longo do tempo. Nesse sentido, dá-se ênfase às malhas de contato interétnicas e intertribais possivelmente estabelecidas nessa região em período histórico. O uso do termo malha, faz referência aos estudos de Tim Ingold, que nos aponta como, por detrás da imagem convencional de uma rede de entidades que interagem, “há aquilo que chamo de malha, de linhas emaranhadas de vida, crescimento e movimento”. (INGOLD, 2015, p. 113). O que é comumente conhecido como “rede da vida” na verdade “não é uma rede de pontos conectados, mas uma malha de linhas entrelaçadas”. (INGOLD, 2015, p. 111). Nessa concepção, a investigação da cultura material busca seguir as trilhas de movimento e crescimento, observando os fluxos a que levam aquele artefato, aonde nos leva ao longo da qual a vida é vivida.

¹ Este trabalho é fruto de um longo processo de aprendizagem, tendo como fundamental suporte os encontros do Grupo de Estudos e Pesquisas em Arqueologia, Etnologia e História Indígena (GEPAEHI) do INCIS (Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia) e do – ICHPO (Instituto de Ciências Humanas do Pontal) que contribuíram para o fortalecimento do diálogo entre pesquisadores da Antropologia, da Arqueologia e da História, buscando, a partir do diálogo interdisciplinar, a construção de referenciais epistemológicos e abordagens metodológicas para o estudo das Histórias e Culturas dos Povos Indígenas no Brasil. O objetivo do GEPAEHI é o de promover e fomentar a pesquisa, o debate e ações de proteção, preservação, musealização e patrimonialização do acervo constituído por sítios arqueológicos existentes na região.

Ao promover o diálogo interdisciplinar entre áreas das Ciências Sociais, como o tão mencionado diálogo entre Antropologia, Arqueologia e História, é possível um estudo mais completo tanto das urnas mortuárias – cultura material, quanto das diversas manifestações práticas e aspectos simbólicos – cultura imaterial – dos povos que estiveram envolvidos nos contextos de enterramento destas urnas. Trata-se, neste trabalho, de interpretar a história a partir dos vestígios materiais e documentais lidos sob a perspectiva da alteridade. E para a sua realização, os vestígios materiais das ocupações humanas – em especial as urnas mortuárias - (objeto da Arqueologia) são analisados com base na leitura dos documentos históricos (material da História) a partir da perspectiva da alteridade (objeto da Antropologia) e das informações etnográficas sobre os povos indígenas (objeto da Etnologia). Articuladas, cada uma dessas frentes é complementar às outras, e permite a construção de um quadro mais abrangente das dinâmicas indígenas e dos processos históricos vivenciados por essas populações.

Quando adentramos ao campo da história indígena, percebemos que o distanciamento entre as áreas reverberou na construção de imagens distorcidas a respeito dos povos indígenas no Brasil, sobretudo pelos agentes da Colônia: cronistas, viajantes e memorialistas que por aqui estiveram no período colonial. Os documentos oficiais produzidos nos séculos XVIII e XIX demonstram fortemente a visão dos colonizadores, que se deparando com o desconhecido, e envolvidos numa trama histórica composta por diferentes povos, acontecimentos e agenciamentos, produziram escritas apoiadas numa visão etnocêntrica, demonstrando essas populações pelo escopo fatalista das crônicas do desaparecimento; vistos através das metáforas de selvageria, os considerando povos bárbaros e incapazes de civilização, ideais a serviço da legitimidade de uma guerra justa que os tentaria exterminar em favor de um pretenso progresso do sertão. Uma visão que ocultou povos indígenas enquanto sujeitos históricos, que igualmente produziram estratégias de contato em situação colonial.

Por esta realidade, sabe-se hoje que antes mesmo de se estudar, pesquisar e escrever sobre a história indígena no Brasil, “é preciso antes rever a tendência seguida por sucessivas gerações de historiadores e antropólogos que buscaram isolar, essencializar e congelar as populações indígenas em etnias fixas. [...]” (MONTEIRO, 2001, p.24). O que faz esta pesquisa estar atrelada às novas tendências teóricas da História e da Antropologia:

As novas tendências teóricas da História e da Antropologia, que historicizam os conceitos de cultura e etnicidade têm fundamentado inúmeras pesquisas empíricas de caráter regional, nas quais os diferentes povos e comunidades indígenas, integrados ou não as sociedades envolvidas, aparecem como sujeitos históricos que agem politicamente a partir de interesses próprios,

continuamente transformados nas dinâmicas de suas relações sociais.
(ALMEIDA, 2011, p. 33)

Em busca de compor um panorama histórico-etnográfico das relações de contato que se deram no Triângulo Mineiro, norte de São Paulo, sul de Goiás e leste de Mato Grosso dentre os séculos XVIII e XIX, se faz uso de recentes pesquisas, que alinhadas à leitura atenta de documentos históricos, tais como ofícios, crônicas, cartas, memórias de viajantes, relatos, documentos oficiais, lidos à luz da Etnologia, são fragmentos fundamentais para a construção de quadros históricos mais abrangentes (embora parciais) a respeito da coexistência interétnica e intertribal nesta região e período.

Para tanto, recorre-se aos ensinamentos do historiador Jacques Le Goff (1990), que nos indica a necessidade de fazer uma crítica aos documentos, uma vez que, no que diz respeito a memória coletiva e a história, “o que sobrevive não é o conjunto daquilo que existiu no passado, mas uma escolha efetuada pelas forças que operam no desenvolvimento temporal do mundo e da humanidade”. (LE GOFF, 1990, p. 535). Todo documento é escrito a partir da ideologia daquele que o escreve, o que faz com que a narrativa dos acontecimentos esteja atrelada ao fato de que as causas humanas estão sempre dispostas às análises daquele que as observa e as transcreve em palavras. De forma que se constata que “não existe um documento objetivo, inócuo, primário”; ele se mostra como um produto da sociedade e do indivíduo que o fabricou, segundo as relações de forças e de quem aí detinha o poder. Apenas “a análise do documento enquanto monumento permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente, isto é, com pleno conhecimento de causa”. (LE GOFF, 1990, p. 545). Assim, consciente dos processos de escrita perpassados por relações de poder, faz-se uma leitura crítica dos documentos históricos utilizados na presente pesquisa.

De forma correlata, a leitura dos eventos históricos se dá a partir do paradigma indiciário, pois como se refere Carlo Ginzburg (1989, p. 177) “se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la”, podendo “reconstruir trocas e transformações culturais”. Trata-se da “proposta de um método interpretativo centrado sobre os resíduos, sobre os dados marginais, considerados reveladores”. (GINZBURG, 1989, p. 149). Isto é, dispender um olhar microscópico e atento as entrelinhas dos documentos históricos e garimpar indícios e evidências nas produções científicas existentes, para que, de alguma forma,

se possa “devolver cada quadro a seu verdadeiro autor”², isto é, evidenciar o protagonismo dos sujeitos invisibilizados e silenciados nos processos de dominação, dando ênfase aos processos nativos de agenciamento da situação colonial.

Quanto ao campo da Antropologia, inúmeros intelectuais são utilizados para demonstrar como a etnologia sul-americana passou do termo Tapuia e de pressupostos etnocêntricos, à categoria etnológica Jê, apontando para importantes contribuições para o entendimento da sociabilidade nativa e contemporânea dos povos do Tronco Linguístico Macro Jê, bem como dos povos do Tronco Linguístico Proto Tupi, na busca por iluminar a história dos grupos Jê ocupantes das regiões do Triângulo Mineiro, norte de São Paulo, sul de Goiás e leste do Mato Grosso dentre os séculos XVIII e XIX, conhecidos como “Cayapó” Meridionais, e as dinâmicas e processos culturais certamente envoltos aos contextos de enterramento das urnas mortuárias. Para tanto, se recorrerá a Claude Lévi-Strauss (1957) (1967) (1979) (1985) (1986) (1990) (1993) (2014[1962]); Eduardo Viveiros de Castro (1986) (1993) (1995) (2000); Manuela Carneiro da Cunha (1978) (1993) (2009); Renate Viertler (1991) (1999); Carlos Fausto (1992) (2001); César Gordon (2006); Vanessa Lea (2012); Silvia Carvalho (1999); Mary Karasch (1992) (2017); Odair Giralдин (1994) (1997) (2000) (2001), dentre outros.

Por sua vez, Marshall Sahlins (1990) fornece um necessário aporte para as discussões subsequentes, uma vez que, em sua obra *Ilhas de História*, também com base numa documentação, a do capitão Cook e de sua tripulação ao aportar no século XVIII no Havaí, nos demonstra que existem composições estruturais que organizam as sociedades, mas também agenciamentos e mudanças históricas através das relações de contato, como as geradas pelos contatos entre os havaianos e outros sujeitos históricos. De forma que nos afirma que “mais uma vez, a história havaiana certamente não é a única em demonstrar que a cultura funciona como uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia” (SAHLINS, 1990, p. 180). E por estes pressupostos, aufere que cultura é historicamente ordenada, assim como a história é culturalmente ordenada.

Assim, Marshall Sahlins (1990) nos apresenta uma noção mais geral de estrutura, “necessariamente temporal, pela qual a contradição [entre sincronia e diacronia] é de uma vez resolvida e restituída à inteligibilidade.” (SAHLINS, 1990, p. 17). Superada essa suposta antinomia entre estrutura e história resolve-se, correlatamente, a imensa lista de pares de

² Ginzburg faz referência ao “método morelliano” que os historiadores da arte se utilizavam para buscar nos pequenos indícios e nos pormenores mais negligenciáveis a distinção entre as obras originais e as cópias, para “devolver cada quadro ao seu verdadeiro autor”. (Ginzburg, 1989, p. 144).

contrários: feminino/masculino; morte/vida; cultura/natureza que o pensamento ocidental construiu; já que estas “proporções também são logicamente instáveis e possíveis de contradição”, podendo identificar “a estrutura a partir de (ou como) um conjunto indefinido de permutações contextuais”. (SAHLINS, 1990, p. 17).

No que concerne ao campo da Arqueologia, se utilizará de referências da Arqueologia Histórica, que ainda está em fase de construção e amadurecimento, sobretudo no Brasil, e que é relacionada a modelos teóricos amplos, como o histórico-culturalismo, o processualismo e o pós-processualismo. A Arqueologia Histórica, através da cultura material, e por estar intimamente relacionada à História e às Ciências Sociais, busca dar “voz” aos sujeitos que por muito tempo estiveram invisíveis nos registros documentais, que fazem parte dos processos que envolvem, por exemplo, a formação do Brasil. (MACHADO; GHENO, 2013, p 164). A relação entre estas disciplinas não deve ser problematizada, mas sempre enfatizada na sua importância, pois “tanto a antropologia tem uma dimensão histórica quanto a história tem uma dimensão antropológica, e a arqueologia deve transitar na inserção entre elas. (LIMA, 2002, p. 11-12). Sendo assim, a Arqueologia não vem como auxiliar, mas como uma área que busca o diálogo com diferentes saberes.

Quanto a cultura material, esta é entendida como um “conjunto de elementos que representam condutas, gestos e ideias, tanto no sentido material como no simbólico, inseridas nas relações cotidianas”, representada por “artefatos, objetos ou utensílios utilizados por grupos humanos no decorrer de sua presença em determinada paisagem”. (MACHADO; GHENO, 2013, p 165).

Segundo Lima (2011, p. 21),

a cultura material é [...] produzida para desempenhar um papel ativo [nos sistemas socioculturais], é usada tanto para afirmar identidades quanto para dissimulá-las, para promover mudança social, marcar diferenças sociais, reforçar a dominação e reafirmar resistências, negociar posições, demarcar fronteiras sociais e assim por diante.

Assim, se fará uma análise considerando a cultura material como o principal objeto de estudo, isto é, com ênfase nas urnas mortuárias descritas por Hildebrando Pontes. Ao se utilizar, a partir do referencial da Arqueologia Histórica, dos artefatos, estruturas, documentos escritos, mapas, desenhos, fotos, histórias e testemunhos, podendo confrontar diversas fontes na investigação, levando destaque aos grupos humanos, neste caso, o tal gentio “Cayapó” dos documentos históricos. Conforme Lima (2002), “a força da Arqueologia Histórica reside

justamente no estudo das coisas da vida diária aparentemente pouco importantes ao ‘olhar leigo’, mas que estão intimamente associadas a processos sociais mais amplos”. (LIMA, 2002, p. 51).

Da mesma forma, compreende-se as urnas mortuárias não enquanto objetos, mas enquanto coisas, na diferenciação a que realiza Tim Ingold (2012), inspirado em Heidegger (1971). Para este último, o objeto coloca-se diante de nós como um fato consumado, oferecendo para a nossa inspeção suas superfícies externas e congeladas. A coisa, por sua vez, é um “acontecer”, ou melhor, um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam. (INGOLD, 2012, p. 29). Assim concebida, “a coisa tem o caráter não de entidade fechada para o exterior, que se situa no e contra o mundo, mas de um nó cujos fios constituintes, longe de estarem neles contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós”. (INGOLD, 2012, p. 29). E são nesses emaranhados em que as urnas mortuárias estão inseridas, que se busca submergir para uma análise mais ampla.

Em face destas problemáticas, cada capítulo trará aspectos fundamentais para os desdobramentos dos objetivos acima alocados, e cada um será parte fundamental na construção desta pesquisa, que como uma *bricolage*, vai se fazendo de indícios, resquícios e partes, em analogias e combinações, por meio das quais se constrói arranjos de tipos novos, mesmo que provisórios.

No capítulo I, o objetivo é o de fazer uma análise interpretativa da fonte desta pesquisa. Isto é, investigar, primeiramente, quem foi Hildebrando Pontes, de onde ele parte, quais seus referências, qual o seu contexto social, e por quais caminhos ele trilhou até que escrevesse o seu livro a que se utiliza a pesquisa, *A História de Uberaba e a civilização no Brasil Central* (1970), com vistas a conhecer o agente por detrás da obra. Para logo adentrar às descrições contidas nessa obra que mais nos importam, aquelas que retratam o achado de duas urnas mortuárias, compondo o objeto da pesquisa, no exercício de entender o contexto de achado dessas urnas, de apresentar a sua descrição como é dada na fonte, demonstrando o porquê delas despertarem a curiosidade e instigarem a investigação, sendo o ponto de partida para uma série de análises que exigem a confluências das áreas da Antropologia, da Etnologia, da Arqueologia e da História Indígena para o seu desenvolvimento.

No capítulo II, o intuito é o de voltar-se para os espaços e olhar para os sujeitos históricos antes emudecidos na História Regional, com vistas a clarear algumas indagações importantes ao entendimento do contexto de enterramento das urnas mortuárias descritas por Hildebrando

Pontes, tais como: Quais os povos que ocuparam dentre os séculos XVIII e XIX as atuais regiões do Triângulo Mineiro, norte de São Paulo, sul de Goiás e leste do Mato Grosso? O que é possível agregar, em termos de informações, acerca do cotidiano dessas populações pensando as relações intertribais e interétnicas estabelecidas? Como se estabeleceram os contatos entre diferentes alteridades nas fronteiras étnicas nessa região? Pois se as urnas mortuárias descritas são, como os indícios apontam, da segunda metade do século XIX, a história dos contatos nesse período servirá para colocar os indícios das urnas em um quadro histórico mais amplo que permitirá entender suas características híbridas.

Quanto ao capítulo III, o exercício é o de, primeiramente, percorrer as bases sobre as quais se construíram imagens dos povos indígenas no Brasil, observando que apoiadas em divisões dicotômicas criadas em diferentes períodos históricos, essas imagens, numa tentativa de organizar o repertório rico e plural dos povos que aqui se encontra(va)m, acabaram por definir categorias baseadas em pressupostos e classificações antecipadas. Busca-se, assim, demonstrar como a etnologia sul-americana passou do termo Tapuia e de pressupostos etnocêntricos, à categoria etnológica Jê. Espera-se que, por esse caminho, seja possível permear, por uma gama de intelectuais, contribuições para o entendimento da sociabilidade nativa e contemporânea dos povos do Tronco Linguístico Macro Jê, cruciais para o exercício de uma projeção etnográfica que possa iluminar a história e a etnografia dos grupos Jê ocupantes das regiões do Triângulo Mineiro, norte de São Paulo, sul de Goiás e leste do Mato Grosso durante os séculos XVIII e XIX. Em seguida, volta-se o olhar aos contextos dos enterramentos das urnas mortuárias descritos por Hildebrando Pontes, com vistas a abordar as formas primárias e secundárias de enterramento. Com isso, espera-se atribuir inteligibilidades aos achados identificados pelo memorialista na região em foco, que certamente estão relacionados às maneiras como os grupos étnicos ali alocados nessa região e período observavam, interpretavam e davam sentidos aos fenômenos da morte e do *post mortem* de seus membros. Segue-se, assim, os caminhos da etnologia em confluência com a arqueologia e a história indígena em busca de aprimorar a compreensão dos rituais funerários praticados entre os Jê descritos fartamente na documentação, se utilizando de exemplos dos complexos funerários Jê - Bororo e Kayapó Mebêngôkre como modelos interpretativos da sociocosmologia Jê, que nos abrem novas possibilidades para pensar os contextos de enterramento das urnas mortuárias.

No capítulo IV, observa-se como foi construído pela arqueologia brasileira uma continuidade entre tradições arqueológicas pré-coloniais com povos que viveram em períodos

coloniais, como acontece na relação estabelecida entre a Tradição Arqueológica Aratú-Sapucai com os conhecidos na documentação do XVIII e XIX como “Cayapó” Meridionais, desconsiderando as rupturas, os elementos imateriais e as relações de contato pelos quais esses povos passaram. Tendo isto em vista, problematiza-se as tradições arqueológicas, corroborando para uma visão mais aberta e holística para análise dos sítios arqueológicos complexos, ao demonstrar como os elementos materiais podem contribuir para compreender as relações de contato nas fronteiras, pensando não a intrusão, mas a imbricação de elementos de diferentes culturas que circulavam em malhas pela região em foco, cuja expressão pode ser ilustrada a partir da história dos contatos dos grupos “Cayapó” Meridionais com seus diferentes outros, e pelas urnas mortuárias descritas por Hildebrando Pontes, trazendo elementos que parecem entrecruzar culturas. Assim, será possível trazer as coisas de volta à vida (INGOLD, 2012), entendendo as urnas mortuárias não como objetos estáticos, mas como artefatos que tem a sua materialidade envolvida nas correntes do mundo da vida, repleta não de atributos, mas de histórias.

Por fim, em conclusão, identifica-se como os registros arqueológicos espelham os processos contínuos de construção e reconstrução de identidades quando do encontro entre diferentes alteridades. Demonstrando como as malhas de contato estabelecidas pelos “Cayapó” Meridionais não se estabeleceram baseadas numa alteridade binária (nós/outros), nem mesmo sua identidade pode ser considerada, como propôs a etnologia aos Jê, enquanto concêntrica (TURNER, 1992), uma vez que frente aos diferentes agentes históricos, os “Cayapó” Meridionais se utilizaram de diferentes mecanismos de sua economia simbólica da alteridade, e acionaram diferentes elementos de sua identidade, nos levando ao entendimento da identidade enquanto relacional, e ainda mais, enquanto mandálica. (MANO, 2018). Nessa história os contatos, encontros, fluxos, itinerários e interstícios são melhor pensados a partir do rizoma, em que “qualquer ponto pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo.” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 14). Isso quer dizer que os encontros entre diferentes alteridades mutuamente afetam e conectam a todas, traçando rotas não lineares, semelhantes então à imagem do rizoma. Na proposta de compreendermos a história não mais enquanto linear, cíclica ou espiralada, mas enquanto rizomática, enquanto malhas abertas compostas de dimensões, ramificações, linhas e trajetos de diversas semióticas, que crescem, recuam, se encontram, se desencontram, voltam a se conectar, e se desenvolvem sem regras às quais devem se submeter, numa conexão (quase) infinita de possibilidades.

CAPÍTULO I – Hildebrando Pontes: uma análise interpretativa da fonte

Como indicado anteriormente, a presente pesquisa tem como ponto de partida os relatos históricos de achados de urnas mortuárias trazidos pelo memorialista Hildebrando Pontes, em sua obra *A História de Uberaba e a civilização no Brasil Central*, datado de 1930. Estudar arqueologicamente contextos documentados pela historiografia demanda reflexões atentas tangente às fontes que informam a dinâmica das relações humanas ao longo do tempo. Assim, é preciso considerar a aproximação do que se considera documento com os estudos que tem como ponto de partida a Cultura Material. De acordo com Sérgio Lopes e Neli Machado (2019), “Em que pese a materialização do espaço e a concretude da Cultura Material, a polissemia que envolve um tempo que já não é, e as intencionalidades de sujeitos ausentes apresentam-se como sinalizadores que delimitam o perímetro do campo de estudo” (LOPES; MACHADO, 2019, p. 75), e este campo de estudo é mais bem visualizado no âmbito da Arqueologia Histórica, subárea científica que problematiza recortes temporais documentados, muitas vezes, por registros escritos.

A Arqueologia Histórica vai na contramão dos ecos ainda ressoados de que a Arqueologia seria uma ciência que estuda o passado das populações ágrafas, já que esta é apenas uma das possíveis atribuições dessa ciência. No exercício de aproximação com outras ciências, a Arqueologia Histórica amplia a acuidade interpretativa das fontes, numa abordagem crítica aos documentos históricos. Dentro desta perspectiva é possível indagar, segundo Lopes e Machado (2019), por exemplo: “Quem produz os registros escritos? Quais as intenções de quem produziu os documentos acessados por historiadores, arquivistas, antropólogos, arqueólogos etc? Quais as interfaces possíveis de tais registros com fontes de outra natureza?” (LOPES; MACHADO, 2019, p. 75). Tais questionamentos conduzem a reflexão para a visualização da arqueologia enquanto ciência a colaborar na interpretação da Cultura Material em contexto, “pertinente a reconstituição de cenários socioculturais específicos relativizando o critério de antiguidade enquanto régua para aferir validade aos estudos”. (LOPES; MACHADO; 2019, p. 75).

Assim, a escassez e a fragmentação documental acerca do período colonial na região pesquisada imputam à Arqueologia Histórica a constituição de registros a partir dos quais sejam viáveis reflexões sobre o período. Em relação, é pertinente trazer para o centro dessa reflexão a perspectiva do que pode ser conceitualmente definido como documento. De acordo com

Jacques Le Goff, tem-se que “o documento não é qualquer coisa que fica no passado, é produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de força que a detinham” (LE GOFF, 1990, p. 545), indicando que as narrativas dos acontecimentos são sempre dadas enquanto produto social e que a própria pesquisa histórica não se restringe ao espaço especializado do arquivo textual.

Coerente com tais constatações, é conveniente para o entendimento mais holístico das descrições históricas utilizadas nesta pesquisa, que se aproxime os possíveis discursos da Cultura Material aos do conjunto de fontes constituídas a partir de outras tecnologias de registro, sejam essas históricas e/ou antropológicas, que complementares umas às outras, poderão melhor evidenciar o sujeito por detrás da escrita, bem como os contextos de achamento das urnas mortuárias descritas por Hildebrando Pontes.

O agente por detrás da obra: Quem foi Hildebrando Pontes?

Hildebrando de Araújo Pontes nasceu em 1879 no distrito de Jubaí, município de Conquista, em Minas Gerais, e faleceu na cidade de Uberaba/MG em 1940. Pontes se tornou um importante estudioso da história regional, escrevendo dezenas de livros referentes aos mais variados aspectos da cidade de Uberaba e da região do Triângulo Mineiro, onde passou a maior parte de sua vida investigando, pesquisando e informando sobre a cultura da região, a importância do rebanho bovino, a introdução da cultura cafeeira, a fauna, o folclore, a constituição geológica da região, bem como as riquezas naturais e os povos que estas terras ocupavam. Deixou ainda diversos outros trabalhos a respeito do teatro, imprensa e tipos populares de Uberaba, além de genealogias e livros de memórias e reminiscências.

Em 1905 escreve a “Genealogia Mineira” em seis volumes. Orgulhoso de sua região, em 1906 é idealizador da fundação do Clube Separatista, que reivindicava ardentemente a separação do Triângulo Mineiro a formar estado independente. Em 1907 o *Almanaque Uberabense* publica sua monografia *A arte dramática em Uberaba – Teatro São Luís*, e o *Anuário de Minas Gerais* publica sua monografia: *Algumas notas sobre a Constituição Geológica e Riquezas Naturais do Triângulo Mineiro*. Em 1908 escreve *O Município de Uberaba*, obra que permaneceu inédita e serviu de base para sua obra posterior *A História de Uberaba e a civilização no Brasil central*. Em 1912 foi eleito vereador pelo Partido

Republicano Mineiro Democrata. Em 1919 faz pesquisas em Lisboa para seu livro *A influência do negro na formação etnográfica do Brasil*. Em 1921 escreve *História do Futebol em Uberaba*. Além de colaborar intensamente de 1909 a 1928 na imprensa, com textos em jornais tais como *A gazeta do Triângulo*, de Uberaba; *O Brasil*, e o *Jornal do Comércio*, do Rio de Janeiro; *A Tribuna*, de Uberlândia; *Diário de Minas*, de Belo Horizonte; e o *Jornal de Araxá*. Escreveu ainda muitas outras obras de grande importância para a região, o que demonstra o intelectual assíduo que foi na sua busca em documentar e instruir a população regional ao conhecimento de sua própria história.

A obra *A História de Uberaba e a civilização no Brasil Central*, uma das mais importantes de Hildebrando Pontes e da qual se utiliza esta pesquisa, nos permite em análise compreender o homem que esteve por detrás da escrita e em que momento do pensamento social brasileiro ele está posicionado. No título, o termo civilização é importante elemento nesta análise. Segundo Jean Starobinski (2001), o termo “civilização” se desenvolveu historicamente, chegando ao século XIX a representar a concepção da “ação de civilizar ou estado do que é civilizado”, podendo ainda conter diferentes sentidos, tais como o “abrandamento dos costumes”, a “educação dos espíritos”, o “desenvolvimento da polidez” ou ainda o “crescimento do comércio e da indústria”. (STAROBINSKI, 2001, p.14). Nesta obra de Pontes podemos observar o seu afincamento na crença das realizações civilizatórias, ao descrever de forma heroica o trabalho hercúleo desenvolvido pelos desbravadores dos sertões mineiros, que levavam, pouco a pouco, os sertões considerados locais hostis e improfícuos, ao progresso, numa concepção histórica bastante advogada ao longo do século XIX e sob a qual Pontes constrói seu texto, seguindo a divisão tradicional da história do Brasil que se desenvolve em termos de uma concepção evolutiva, movida pelo progresso: Colônia, Império e República.

Embora agrônomo de formação, a produção intelectual de Hildebrando Pontes se pautou em pesquisas históricas, sendo que a militância presente em seus trabalhos se alinha a concepção intelectual apontada por Sevcenko (2003), como indivíduo responsável por difundir uma noção de país e um projeto de sociedade. E enquanto brasileiro esteve sob forte influência do nacionalismo que deu um novo ímpeto para a história e o patrimônio: o ideal colonial deveria servir para a construção da nação. Salvo que a obra referida foi escrita por Pontes a pedido da Prefeitura Municipal de Uberaba e objetivava a construção da história daquela região sob a égide do bandeirismo heroico do qual descendiam os coronéis destas terras.

Em *A História de Uberaba e a civilização no Brasil Central* percebemos os esforços de Pontes em analisar, na parte III referente a Etnologia, os elementos que ele indica como formadores do Brasil, isto é, o indígena, o branco e o negro, levando em conta os processos de evolução social pelo qual esses povos estariam passando, bem como a evolução comercial e política da região. Pontes faz uma descrição apurada a respeito dos povos indígenas, que demonstra, embora homem de seu tempo, uma notável tentativa de compreender a pluralidade das populações que ocupavam o território brasileiro. Ele inicia suas descrições apontando os “povos indígenas do sul”, os intitulando Tupi, povos que “ao penetrarem no Brasil, dividiram-se em três grandes correntes: uma oriental, acompanhando a costa marítima; a outra, central; e a terceira, menor, ocidental”. (PONTES, 1970, p. 12). Indicando os Tupi como tronco étnico mais conhecido e poderoso, Pontes afirma que na sua grande expansão pelo país eles devem ter “expelido os tapuias ou gês também conhecidos como bárbaros”, e por esses contatos devem ter se misturado “com inúmeras tribos, em demanda do sul, gerando um sem número de outras”. (PONTES, 1970, p. 12). Todos esses povos tupi, afirma categoricamente, “não tinham a noção da propriedade privada, senão da coletiva; eram preguiçosos para o trabalho, porém, excelentes caçadores, cavaleiros e melhores guerreiros”. (PONTES, 1970, p. 12). Tais indicativas nos demonstram como Pontes estava imerso à perspectiva evolucionista muito comum em seu momento histórico, evocando sinônimos para esses povos tais como bárbaros ou preguiçosos que estão dentro das crônicas da colonização e partem de uma visão eurocêntrica da formação étnica brasileira.

Em contraposição, Pontes evidencia que facilmente se pode traçar sobre uma carta do Brasil as pegadas dos Tupis, “servindo-se, para isso, dos magníficos restos da sua indústria, como sejam: urnas funerárias, potes, machados de pedra polida e outros achados em boa conservação”. (PONTES, 1970, p. 13). Evidenciando, ainda, que no Triângulo Mineiro não é diferente, pois tais restos são abundantíssimos, reconhecendo ser parte de “um verdadeiro prodígio de arte, muitíssimo adiantada, que fez pressupor da parte destes indígenas, uma época de brilhante cultura, nas artes e indústria”. (PONTES, 1970, p. 13).

Somam-se ainda às descrições de Hildebrando Pontes os determinismos, assegurando limitações de cunho geográfico ou racial que por certo gerariam “influência sobre os costumes de nossa gente.” (PONTES, 1970, p. 24). Isto explica sua concepção com relação aos povos que ocupavam a região do Triângulo Mineiro neste período, ao apontar uma clara hierarquia de costumes e modos dos povos indígenas, negros africanos, e não-índios, alocando sempre os

europeus ou seus descendentes no grau mais elevado de progresso e civilização, e referindo o contato entre as diferentes “raças” como motivo do desenvolvimento tardio destas regiões:

Desse avassalamento e conseqüente fusão de sangue, durante anos, entre nós, identicamente, se originaram aquelas três sub-formações do mulato, caboclo e cafuz, de sentimentos medíocres agravados pelo analfabetismo em que vegetam. Tal fusão de sangue operada em tão curto espaço de tempo – pouco mais de um século – não podia, como ainda não pode, formar caráter fixo de raça. (PONTES, 1970, p. 24)

Pontes, como curioso e estudioso assíduo que demonstrou ser, pudera ter feito escola nas leituras de importantes antropólogos e arqueólogos que trilhavam trajetórias no mesmo período no Museu Nacional. A partir da segunda metade do século XIX ocorreu um investimento científico no âmbito da Antropologia nesta instituição, com a inauguração, por exemplo, de uma seção específica denominada “Antropologia, Etnologia e Arqueologia”, fruto do esforço empreendido por diretores do Museu Nacional do Rio de Janeiro durante este período, tais como Ladislau Netto e Batista de Lacerda, quando a contratação de naturalistas viajantes viraram rotina, assim como a organização de exposições de objetos, tornando-se a instrução do público uma das principais funções do museu.

Nesse sentido, de acordo com a pesquisadora Rita de Cássia Melo Santos (2019, p. 289), a ênfase das pesquisas antropológicas era dada a um conhecimento de dimensão universal, quando o Museu Nacional passou a ser considerado nos centros científicos europeus como a mais importante instituição deste gênero na América do Sul, muito em decorrência dos estudos de raça comuns no discurso científico ao longo do século XIX.

Como apontado por Schwartcz (2004), “mais do que transplantar diretamente o conceito de raça tal qual formulado pelos centros europeus para a América, os cientistas brasileiros promoveram a sua adaptação”. (SCHWARTCZ, 2004 apud SANTOS, 2019, p. 289). Tal como o elogio feito por Edgar Roquette-Pinto à mestiçagem, vista como degenerescência na Europa. Roquette-Pinto foi um médico que adentrou ao Museu Nacional devido a aproximação que ocorria entre a área de anatomia nos cursos médicos com a entrada inicial na disciplina de Antropologia que passava pelo processo de consolidação na virada do século XIX para o XX. Na sua monografia de conclusão de curso, *Ethnographia americana: o exercício da medicina entre os indígenas da América (1906)*, Roquette-Pinto traz como proposta a investigação das “funções médicas nas sociedades indígenas da América” o que já demonstra um grande paradoxo do seu sujeito, “um médico no início do século XX, com o status e a distinção

atribuída à sua função, dispor-se a contrapor tais práticas às indígenas, caracterizadas por ‘primitividade’”, construindo sobre essas populações “uma alteridade relativa em que, a cada ‘estágio evolutivo’, as ‘funções médicas’ vão se especializando até o ‘estágio atual’”. (SANTOS, 2019, p. 293). Isto é, estava constituindo suas proposições acerca da raça certamente apoiadas na síntese das teorias de Von den Steinen, Ehrenreich e Von Martius, muito embora empreendendo esforços em conhecer mais profundamente as populações indígenas no Brasil.

Tal paradoxo é também encontrado em Hildebrando Pontes, um intelectual e memorialista de grande respeito em sua região, claramente tomado pelos ideais evolucionistas e deterministas ainda tão presentes em seu tempo histórico, muito embora fazendo um enorme esforço de construção de uma alteridade relativa com relação as populações que ocupavam as regiões do Triângulo Mineiro, sobretudo no que diz respeito ao conhecimento das populações indígenas. Indivíduos que estavam no entre-lugar, entre intelectuais formados pelas escolas científicas de seu tempo, mas buscando adentrar a universos interpretativos outros que exigiam, em certa medida, um esforço de relativização cultural.

Roquette-Pinto, no 4º Congresso Médico Latino-Americano, ocorrido no Rio de Janeiro, em 1909, apresenta o trabalho intitulado *Ethnographias indígenas no Brazil: estado actual dos nossos conhecimentos (1909)*, indicando a inexistência de uma história dos povos no Brasil, e compensando tais ausências na realização da distribuição da população indígena de acordo com a sua ocupação territorial. Em seus escritos, na faixa litorânea no Brasil aponta a existência dos Tupi, ligados pelos “traços geraes de vida, e de rejião, como também das línguas que falavam”, e os indígenas que não estavam nessa área eram os “erradios e ferozes, bestiais e glutões [...] de animo inabordável” (ROQUETTE-PINTO, 1909, p. 3 apud SANTOS, 2019, p. 294). Estes últimos os Jê, sempre alocados como a antítese dos Tupi costeiros.

Da mesma forma seguem as descrições de Hildebrando Pontes a respeito das populações indígenas de sua região interiorana, que embora ricas e amplamente descritivas, entoam o canto das metáforas de selvageria criadas para descrição dos povos indígenas considerados inimigos, dentro da já então conhecida dicotomia criada no período colonial (e reproduzida em seguintes períodos históricos) entre Tupi/Tapuia, muito utilizada como meio de organizar em categorias os povos indígenas no Brasil, e que ficou amplamente conhecida por intermeio dos escritos do sertanista e senhor de engenho Gabriel Soares de Souza. Os Tupi eram aqueles classificados como mansos, catequisados, e que falavam o *nhengatú*, língua comum utilizada no período colonial tanto pelos Tupinambá, quanto pelos agentes coloniais. Quanto aos Tapuias, à antítese

dos Tupi, eram caracterizados por termos negativos, tais como selvagens, bárbaros, falantes de uma língua “travada” da qual pouco se compreendia.

Essa criação do que seriam os povos indígenas foi fruto não apenas de construções coloniais, mas também dos Tupinambá – quase sempre os únicos informantes dos viajantes, cronistas e colonos. Foi por intermédio deles, como agentes históricos que movimentaram interesses, que se construíram uma série de exononímias para a classificação dos povos indígenas, condicionando e determinando as próprias relações entre índios e não-índios durante o período colonial. O que nos demonstra que “as sociedades indígenas encontravam-se imbricadas numa trama histórica, na qual a determinação de identidades específicas se mostrava tão flexível quanto variável”. (MONTEIRO, 2001, p. 23-24).

Essa grande divisão entre Tupi/Tapuia que estabeleceu características opostas para esses dois grandes grupos foi amplamente absorvida por intelectuais da época, o que pode ter levado a descrição dicotômica estabelecida por Hildebrando Pontes para os Tremembé com relação a outros grupos de índios, quando afirma serem os primeiros, “como o seu nome indica, vagabundos”, grupos “irreconciliáveis inimigos dos Tupinambás e Tupiniquins: aqueles legítimos e bons e estes maus amigos dos Tupis”. (PONTES, 1970, p. 18).

Roquette-Pinto certamente conseguiu êxito no exercício de relativização empenhado por ele durante anos de sua vida intelectual, tanto que rapidamente em suas obras se observa um quadro mais amplo que foge da correspondência aos debates de mestiçagem e eugenia analisados por seus contemporâneos. Em movimento contrário, “assim como Boas (2007), Roquette-Pinto deslocou o foco de atenção da dimensão específica da raça enquanto categoria científica para tornar-se crítico ideológico dela, percebendo o valor relativo de todas as culturas”, num movimento tal que, “enquanto Batista de Lacerda propunha formas de branqueamento da população mestiça no Brasil, Roquette-Pinto buscava instruir e educar as massas como meio para torna-las nacionais”. (SANTOS, 2019, p. 296). Muito embora no campo político, em sua indicação de assistente de Batista de Lacerda e enviado ao 1º Congresso Universal das Raças, seu trabalho *Sur les métis au Brésil* buscava comprovar a viabilidade da tese de branqueamento para o caso da população brasileira em 100 anos.

Dessa forma, podemos evidenciar que os escritos de Hildebrando Pontes, sobretudo quando em analogia aos de Roquette-Pinto, estavam em confluência com a própria consolidação do campo da Antropologia no Brasil, inicialmente marcada por uma ênfase física, científicista e nacionalista, nas primeiras décadas ainda do século XIX, mas que passa pouco a

pouco a uma dimensão profundamente etnográfica, e, em alguns casos, de compromisso político com relação aos povos estudados, sobretudo já a partir das primeiras décadas do século XX. Assim temos que, se por um lado Hildebrando Pontes é um autor filho de seu tempo, que escreve com o afincado cientificista a respeito das populações que ocupa(va)m o Brasil, negligenciando as nefastas consequências do ideal civilizatório; por outro lado podemos nos utilizar das ricas descrições etnográficas e da Cultura Material que este autor traz a respeito das novidades de sua época e região e das populações ali alocadas, que colaboram, através do encontro de indícios e vestígios, para re(construir) uma história dos povos que nesta região habitaram, e no exercício contrário, evidenciar o protagonismo das populações antes relegadas, por vezes, a segundo plano na construção do Brasil.

Compondo o objeto: as urnas mortuárias descritas por Hildebrando Pontes

Nas suas descrições a respeito dos magníficos achados de restos da indústria indígena, Hildebrando Pontes afirma que alguns são, para ele, de pouca importância, mas outros são dignos de observação especial: os achados de urnas funerárias. Ele indica que muitas dessas urnas estavam sendo encontradas nas vizinhanças de Desemboque, duas das quais, com as respectivas tampas. No município de Uberaba, afirma terem sido encontradas urnas em diversos lugares, principalmente no rio Piracanjuba, desde as suas cabeceiras até o rio do Peixe. E ainda nos apresenta uma triste realidade, quando evidencia que as pessoas que têm encontrado as urnas não lhes dão o devido valor, “achando prazer em quebrá-las, a fim de ver se, dentro, encerram algum tesouro”. (PONTES, 1970, p. 13). O que certamente dificulta o posterior estudo e análise dessas peças.

Hildebrando Pontes, entre os seus relatos, descreve o achado de duas urnas mortuárias que muito instiga a curiosidade e investigação. A primeira delas foi encontrada no barranco direito do rio Branco, um afluente do rio Grande, durante a construção da chamada Ponte do Surubi, quando “os trabalhadores ao cavarem a terra, para assentamento dos pilares, encontraram diversas içaças (urnas funerárias), que foram quebradas, na mesma suposição de encerrarem tesouros”. (PONTES, 1970, p.13). Descrevendo a urna, Pontes afirma que

“Naquelas imediações, em 1903, foi descoberta uma igaçava ou igaçaba, na qual encontraram, de mistura com ossos, uma bela cruz de ouro, com letras”. (PONTES, 1970, p. 13).

A região de encontro desta urna está localizada entre os ribeirões Extrema, Forquilha, Engano e o rio Santo Antônio, na margem direita do rio Grande, onde se constituía naquela época três Sesmarias concedidas a Ambrósio Gonçalves Pacheco. No início do século XIX, D. Violanta Luiza de São José, sua esposa, fez a doação de 288 hectares de terras virgens, localizadas à margem esquerda do Ribeirão Forquilha, para patrimônio de uma capela a ser levantada em honra ao Divino Espírito Santo. Nasceu assim o povoado denominado Espírito Santo da Forquilha. Segundo dados da “Enciclopédia dos Municípios Brasileiros”, Vol. XXV de 1959, disponibilizado pela biblioteca online do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)³, presume-se que a região tenha sido habitada por indígenas das tribos Tupiniquins e Carijós, baseando-se nas peças indígenas, domésticas e de guerra, encontradas ainda até bem pouco tempo nos arredores do lugar denominado “Ponte do Surubi”, onde acreditam ter sido o local exato em que os mesmos tiveram seus acampamentos. Indicativa que condiz com a descrição de descobrimento da urna mortuária realizada por Hildebrando Pontes. Posteriormente, em 1871, Antônio Rodrigues descobriu terrenos auríferos no rio Santo Antônio e veio desse fato um crescimento mais acelerado do povoado, que no mesmo ano passou a Distrito do Município de Santa Rita de Cássia. Em 1919, o topônimo foi modificado para Delfinópolis, em homenagem ao então Governador do Estado, Delfim Moreira da Costa Ribeiro. No mapa abaixo pode-se melhor observar a localização da cidade de Delfinópolis:

Mapa 1: Localização da cidade de Delfinópolis em relação ao estado de Minas Gerais



Fonte: Wikipédia. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Delfin%C3%B3polis>. Acesso: 03/10/2019.

³ Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv27295_25.pdf Acesso: 03/10/2019.

O município, com uma população atual estimada em 7.186 habitantes vive de atividades agrícolas, da pecuária e do turismo, uma vez que participa do circuito turístico “Nascentes das Gerais” e tem como principal atração o Complexo do Claro, um conjunto de cachoeiras localizadas próximas ao centro da cidade. Encontra-se também uma grande parte em seu território o Parque Nacional da Serra da Canastra e anexo a esse o Vão da Babilônia, região com muitas pousadas e atrativos turísticos, rota de trilheiros e admiradores da natureza.

De acordo com uma entrevista concedida ao Jornal GCN⁴ por um antigo morador de Delfinópolis, professor José Leite Sobrinho, a chamada Ponte do Surubi foi construída em madeira por abastados fazendeiros locais. A ponte foi inaugurada em 1906, depois de pouco mais de dois anos de construção, quando a Vila de Espírito Santo da Forquilha ainda era um distrito de Cássia (MG), e tinha quase 400 metros de extensão, tendo durado exatos 50 anos. Na época, uma empresa – Companhia Ponte do Surubim⁵ – foi criada para gerenciar os fundos de sua construção. No meio do projeto, a companhia, quase falida, não teve como prosseguir. Uma nova diretoria foi escolhida e um dos sócios foi bater em Passos (MG) atrás de financiamento particular para terminar o projeto. Vários fazendeiros e industriais da cidade compraram ações acreditando na sua viabilidade, mas em 1956, a água represada do rio Grande começou a subir trazendo grandes prejuízos para aqueles que tinham apostado dinheiro na antiga ponte. Esse foi o momento de início do processo de isolamento de Delfinópolis, pois, nas palavras de José Leite Sobrinho, “A ponte do Surubim servia ao município. Era o nosso único recurso de comunicação e escoamento das riquezas da cidade e de fora. Quando menino, era comum ver dois mil, três, quatro mil bois atravessarem a velha ponte”. (SOBRINHO apud PEREIRA, 2009). Segundo o repórter que conduziu a entrevista, José Antônio Pereira, “hoje, basta o nível da água do lago de Furnas baixar alguns metros para que a estrutura possa ser vista” (PEREIRA, 2009), o que demonstra que a ponte ainda existe, mesmo que submersa na maior parte do ano. Nas imagens abaixo podemos observar fotos da Ponte do Surubi quando ainda em funcionamento.⁶

⁴ Disponível em: <https://gcn.net.br/noticias/48165/franca/2009/10/p0r-50-an0s,-antiga-p0nte-f0i-caminh0-obrigat-0acuteri0-48165>. Acesso 03/10/2019.

⁵ Nas descrições de Hildebrando Pontes temos o termo “Ponte do Surubi”, embora por vezes os termos “Ponte do Suruby” ou “Ponte do Surubim” sejam igualmente encontrados para a descrição da mesma ponte nos relatos históricos.

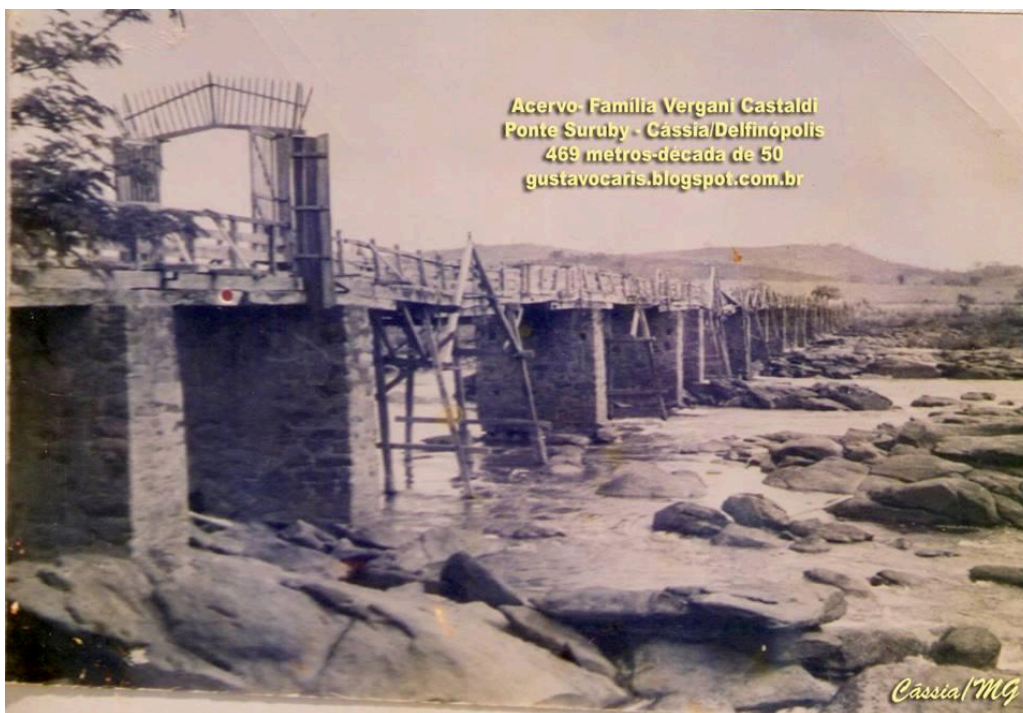
⁶ As seguintes fotos de Delfinópolis e da Ponte do Surubi estão disponíveis em: <https://www.facebook.com/DelfinopolisEmVersosEProsa/posts/1021846871159377/>. Acesso: 10/10/2019.

Imagem 1: Ponte do Surubi



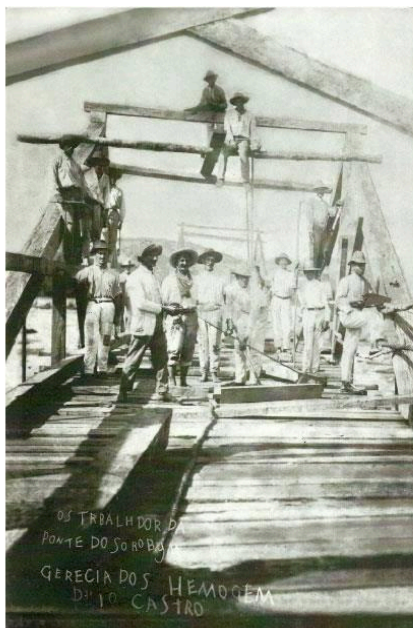
Fonte: Acervo pessoal da Família de Fabiana Lopes Donato Cardoso (moradora de Delfinópolis).

Imagem 2: Ponte do Surubi vista de baixo



Fonte: Acervo pessoal da Família Vergani Castaldi

Imagem 3: Trabalhadores na Ponte do Surubi durante a sua construção



Fonte: Acervo pessoal Família Vergani Castaldi

Imagem 4: Piquenique da comunidade presbiteriana de Passos junto à Ponte do Surubi



Fonte: Acervo pessoa da Família Vergani Castaldi

A Usina Hidrelétrica de Peixoto, hoje mais conhecida pelo nome Mascarenhas de Moraes, foi construída a partir de 1953 e inaugurada em 1956 pela Companhia Paulista de Força e Luz, no Município de Ibiraci, no rio Grande, bacia do rio Prata. O município de Delfinópolis na época sofreu um grande abalo em sua economia por conta da construção dessa barragem. A sua criação determinou a inundação de cerca de 5.000 alqueires (250 km²) de terras cultiváveis,

além de ter acabado com algumas estradas que cortavam o município, levando lugares tradicionais e históricos, como a Ponte do Surubi e a Cachoeira do Santo Antônio a desaparecerem ou tornarem-se inacessíveis. Ainda hoje, em 2020, Delfinópolis é praticamente isolada, as únicas formas de se chegar ao município são por meio da travessia de balsa sobre o rio Grande, chegando pela LMG-856, por Cássia (MG) ou pela BR-464, que apesar de ser uma rodovia federal, é de terra e em dias de chuva fica praticamente intransitável. Por esse motivo os moradores de Delfinópolis reivindicam à empresa Furnas Centrais Elétricas a construção de uma ponte sobre os 1,8 km que separam o rio Grande de uma margem à outra, para substituir a antiga Ponte do Surubi que foi submersa pelas águas da barragem, e que servia, em seu tempo, para o escoamento da produção agrícola que foi intensamente prejudicada com a sua submersão.

Quanto à igaçaba descrita por Hildebrando Pontes, considera-se que seja uma urna mortuária indígena, por ser um tipo de sepultamento comum à essas populações, e que muito pode revelar a respeito do comportamento funerário e de aspectos simbólicos da cultura desses povos, ainda mais quando em seu interior é encontrada uma “cruz de ouro, com letras”. Esse achado instigante dentro da urna certamente já evidencia as possibilidades de malhas de contato regionais entre diferentes populações no mesmo período histórico, como entre populações indígenas e não-índios, que poderiam ter permitido o transporte de elementos materiais, fazeres, saberes e representações simbólicas, já que nitidamente estão aí associados dois universos ritualísticos funerários inicialmente diferentes.

Quanto a segunda urna descrita por Hildebrando Pontes, esta foi encontrada em abril de 1894, no chamado Capão do Mico, à vista do arraial da Conceição de Araxá, hoje cidade de Araxá/MG. Segundo Pontes (1970, p. 14), no Capão do Mico a profusão de cacos de potes e pedras em forma de trempe despertaram a atenção de alguém que por ali passava. Aflorando o solo, ele descreve, se via uma circunferência tão perfeita que para ser natural constituía uma verdadeira curiosidade. Cavado o lugar, foi descoberta uma grande talha de barro, cheia de terra que, ao ser retirada, se quebrou. Tratava-se, segundo Pontes, de uma urna funerária, ou igaçaba, encerrando a múmia de um cacique indígena. Pouco distante desse vaso, um outro foi encontrado:

[...] tinha dimensões muito maiores, envolvido em couro solidamente costurado. Esse vaso, que pouco pesava, media 1,25m de altura e 2,25m no bojo. Ao ser retirado o couro que tapava a bôca, despreendeu-se um cheiro acre à semelhança do bolor. Dentro, estava um corpo humano, verdadeiro espectro, de cócoras. [...] A múmia estava horrorosa! Era o cadáver de um índio velho, peito largo, rosto levemente triangular, maçãs do rosto salientes e quase

imberbe. A pele, sobre os ossos, desenhava a sua saliência; braços caídos ao longo do corpo; mãos abertas e secas; as pálpebras muito metidas dentro das cavidades vazias. No beijo inferior, um pequeno furo onde foi introduzido um pedaço de osso. A pele, retraindo-se deixou a descoberto duas filas de dentes chatos, que dão à múmia um aspecto feroz e apavorante. Na cabeça, cingindo-a, um acanguape ou cocar de penas de cores várias, salientando-se a vermelha; ao pescoço, um rosário de dentes e ossos (aiúpa), distintivo dos guerreiros. Na cintura, uma tanga de penas vistosas e nos artelhos enfeites de penas e uma espécie de chocalho, que produzem sons agudos e ásperos. Dentro havia, além de um arco e trinta e sete flechas, uma aljava de couro de cutia, uma rede e duas cuias cobertas de bordados extravagantes, parecendo terem sido feitas com a ponta aguda de um dente e coberto o vinco de tintas vermelho-escuro e de um jalde vivo. No fundo do vaso, duas manchas, que o autor acha, sem dúvida, sejam provenientes da comida que se derramou das cuias, quando se deu o enterramento.

Retirando o invólucro, uma verdadeira maravilha se deparou a todas as vistas pela profusão de desenhos toscos, em que o vermelho e o amarelo gritam, num colorido quente e belíssimo, colorindo a talha toda. Os desenhos são nebulosos e as figuras desenhadas de perfil [...]. Entre os grupos há uma figura que tanto pode ser uma canoa ou um jaguar, querendo saltar um rio. Será uma passagem de guerra, ou a passagem de um rio? [...]. Para que, entretanto, servem as provisões de boca e os utensílios indispensáveis na vida terrestre que colocavam com o morto nas igaçabas, pergunta o autor, senão pela crença de uma vida futura? (PONTES, 1970, p. 14-15)

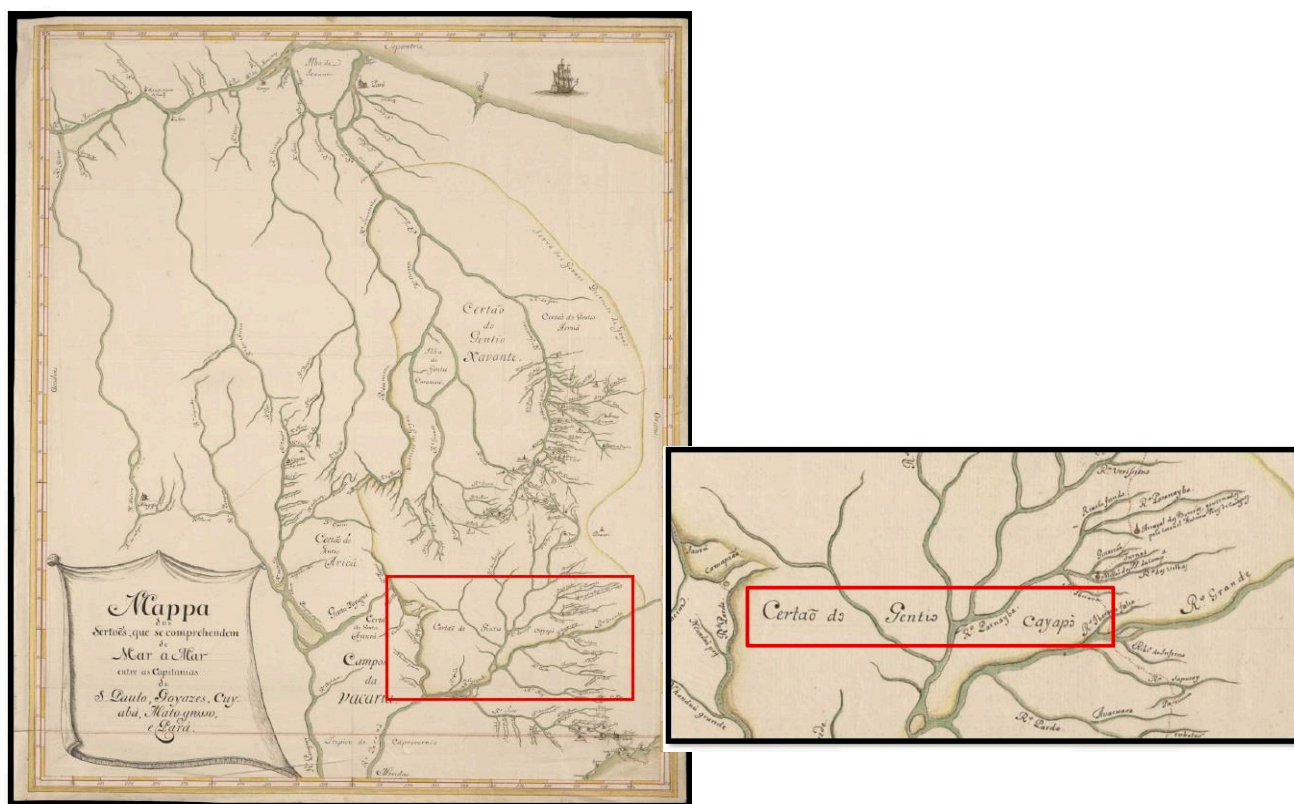
Ainda importante apontar que Pontes conecta esse segundo achado aos Tupi, quando indica que a múmia parece “pertencer a uma das diferentes tribos do Tupi, talvez a Tupinambá ou Tupiniquim”. (PONTES, 1970, p. 17), possivelmente influenciado pela Antropologia e Arqueologia brasileira do final do século XIX e início do XX que iniciava a classificação das populações indígenas por meio da linguística, e configurava grupos culturais supostamente homogêneos. Pontes pode ter sido influenciado, para suas minuciosas análises descritivas, também pelos estudos de Angione Costa, em sua obra *Introdução à arqueologia brasileira*, datado de 1939, em que ele faz uma análise ampla da arqueologia no Brasil, apontando importantes elementos dessa arqueologia que se iniciava, bem como elementos etnográficos e antropológicos para este estudo, e uma importante pesquisa a respeito da morfologia da “civilização” Tupi-Guarani, demonstrando que a ocupação desses Tupi era ampla, não apenas no litoral brasileiros, mas também em áreas “de montanhas e florestas que se estendia do Tieté ao planalto onde os jesuítas edificaram S. Paulo.” (COSTA, 1939, p. 170).

Muito embora Pontes indique mais afrente em seu livro que quando nos referimos ao Triângulo Mineiro, os Tupi do Brasil Central deviam ter aí permanecido “até a vinda dos poderosos tremembés, saídos do vale do rio Jaguaribe”; por sua vez, os tremembés nesta região ficaram “até a vinda dos Caiapós”, que provenientes do Araguaia “constituíam uma nação

grandíssima, capaz de expulsar e conquistar a outra nação”, sendo que “foi o índio Caiapó que o bandeirante paulista veio a encontrar nesta região, e que tantos embaraços opôs a civilização europeia, durante quase meio século”. (PONTES, 1970, p. 17).

A região do achado desta segunda urna mortuária é descrita como sendo no Capão do Mico, à vista do Arraial de Conceição de Araxá. Sem nenhuma menção ao Capão do Mico nos documentos pesquisados, passamos ao reconhecimento dessa região. No período anterior a institucionalização das unidades territoriais coloniais locais, o território do Antigo Município de Araxá era referido como Sertão da Farinha Podre, nome decorrente das expedições bandeirantes que passavam essa região alargando caminhos indígenas em busca das minas auríferas. (HOLANDA, 2017). Como podemos observar no “Mappa dos Sertoes que se comprehendem de mar a mar entre as capitãncias de SPaulo Goyazes Cuyaba Mato Grosso e Para”, do século XVIII, a presente região foi nomeada também como “Certão do Gentic Cayapó”.

Mapa 2 – Destaque da toponímia Sertão “Cayapó” na Cartografia Histórica



Fonte: BORGES, Roberta Maria Porfírio de Oliveira. **Cartografia da formação territorial de Araxá - Minas Gerais - do sertão Kayapó do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba - Heranças historiográficas e bases da gênese no território de conflito**. 2018. Dissertação de Mestrado (Geografia) - UNB, Brasília, 2018, p. 56-57

Os primeiros povoados dessa região se formaram pela atração da exploração do ouro. Posteriormente, com a decadência da mineração e a demarcação das sesmarias nessa região, foram formadas as primeiras fazendas de criação de gado, entre 1770 e 1780, tempo em que adquiriu o nome de Arraial de Araxá. Relatos históricos apontam a existência dos índios Araxá nessa região, grupo descrito nas fontes setecentistas como ocupantes do “Sertão do Gentio Kayapó”, na “passagem do Rio Grande no caminho que vay para São Paulo”⁷. (MORI, 2015, p. 25). Robert Mori (2015) aventa a possibilidade desses grupos Araxá serem, na verdade, “um grupo Kayapó do sul, cujos elementos que nos proporcionam essa análise recaem na questão do etnônimo, assim como na forma de ataque empreendida pelos Kayapó do sul, além da área de ocupação”. (MORI, 2015, p. 10). Isto porque “a designação dos grupos étnicos é, sem dúvida, bastante problemática e controvertida, sobretudo se levarmos em conta as dificuldades dos portugueses em identificar e compreender a etimologia indígena”. (ALMEIDA, 2003, p. 48). O topônimo Araxá, proveniente de língua indígena significa “um lugar onde primeiro se avista o sol”. Essa região também é conhecida por abrigar, no período colonial, o famoso Quilombo do Ambósio. Indicativos que já apontam para esse local como propício à intensas trocas interétnicas entre negros, índios e não-índios e ao conseqüente surgimento de novas sociabilidades.

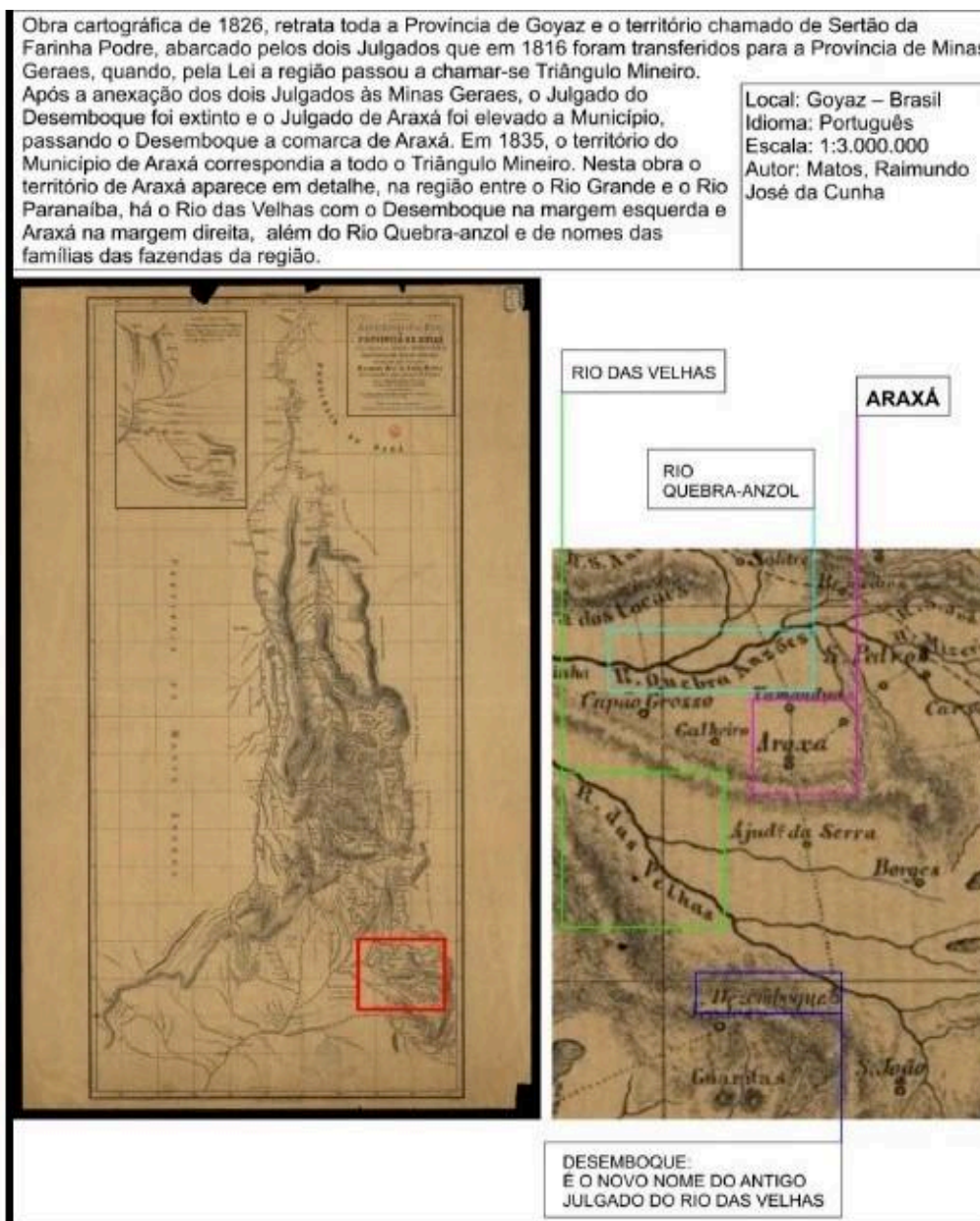
Em 1811 a região de Araxá foi elevada a Julgado, desmembrando-se do Julgado de Desemboque. Durante muito tempo Araxá ficou subordinado ao controle político-administrativo de Goiás, até que em 1816, graças ao movimento dos moradores da Campanha do Araxá, houve a anexação do Sertão da Farinha Podre à Capitania de Minas Gerais, sendo essa região elevada a vila em 1831. No ano de 1835 Araxá abarcava toda a região conhecida como Sertão da Farinha Podre, hoje correspondente a 76 municípios do Estado de Minas Gerais, abrangendo toda a Mesorregião do atual Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, além de partes da Mesorregião do Noroeste de Minas. (Mapa 3). Somente em 1865 Araxá tornou-se município oficial e independente. (Mapa 4).

Assim, embora não possamos ter certeza do local exato onde foi encontrada a segunda urna descrita por Pontes, é quase certo de que ela o foi nas imediações da cidade de Araxá, por duas razões. A primeira é de que a urna foi descoberta em 1894, trinta anos depois de Araxá ter-se tornado município e, devido a isso, o seu perímetro administrativo ser menor. A segunda

⁷ Carta do [governador e capitão-general de Goiás], Dom Marcos de Noronha, ao rei [D. João V] [...] (29/12/1749). AHU – Caixa 5, Documento: 427.

porque Pontes nos relata que a urna foi encontrada no Capão do Mico, à vista do Arraial de Conceição de Araxá, portanto visivelmente próxima, naquele período, do núcleo urbano. Pela sua toponímia – capão - essa área devia corresponder a uma ilha de vegetação arbórea em meio ao campo cerrado, onde de fato devia existir bandos de pequenos macacos.

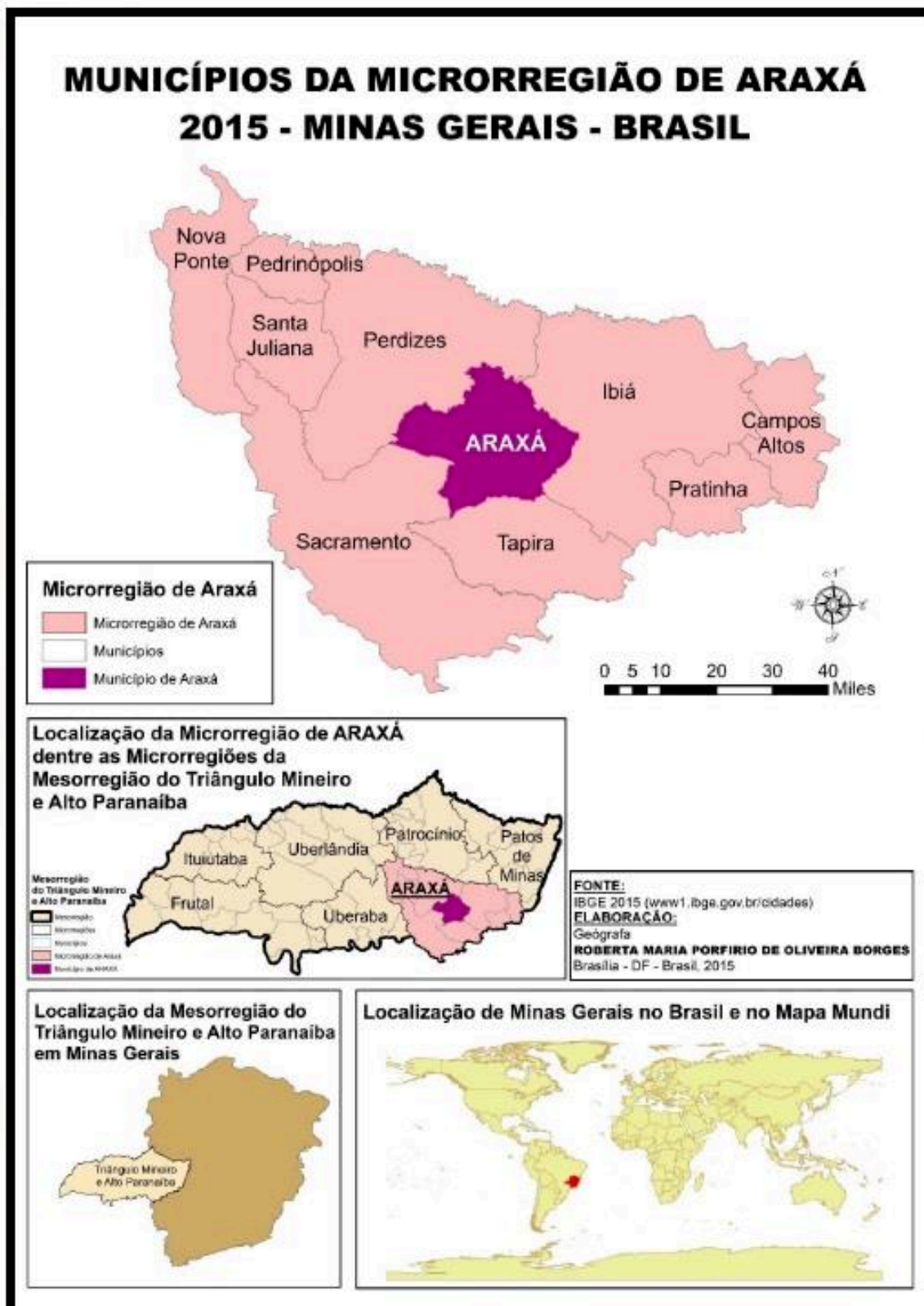
Mapa 3 – Carta Cartográfica Plana da Província de Goyaz e dos Julgados de Araxá e Desemboque da Província de Minas Gerais



Fonte: Biblioteca virtual de cartografia histórica do século XVI ao XVIII. Biblioteca Nacional, 2015. Biblioteca Digital de cartografia histórica da USP, 2015. Elaboração: Geógrafa Roberta Maria Porfírio de Oliveira Borges.

Brasília – DF – Brasil, 2015.

Mapa 4 – Localização do município de Araxá



Fonte: BORGES, Roberta Maria Porfírio De Oliveira. Cartografia e Território de Araxá – MG: Passado e Presente. Uma Leitura e Representação Preliminar, 2015.

Quanto a urna mortuária, a descrição detalhada de Hildebrando Pontes nos fornece várias pistas para o entendimento do seu contexto. Era uma urna mortuária de grandes dimensões, “Esse vaso, que pouco pesava, media 1,25m de altura e 2,25m no bojo” (PONTES, 1970, p. 14), o suficiente para caber o corpo de cócoras de um indivíduo, possivelmente um indígena. O peso leve da urna poderia indicar usos específicos de antiplásticos em uso na sua composição, pois a depender do grau de maleabilidade e maciez do material adicionado o resultado geral é uma cerâmica de alto grau de dureza e resistência (necessária pela sua dimensão), mas ao mesmo tempo leve. (GOMES, 2002, p. 32).

Essa urna também estava envolvida com couro solidamente costurado. Embora não muito usual nos relatos arqueológicos e históricos de sepultamento em urnas, nos quais a tampa é frequentemente descrita como algarido invertido, o couro usado nesta tem referência a relatos históricos de comércio e troca com os não-índios. Saint-Hilaire (1975, p. 131) indica que ainda que não houvesse nos aldeamentos instalados nessa região dentre os séculos XVIII e XIX nem “vendas nem lojas”, os “índios comerciavam com os viajantes ou fazendeiros da região, além dos produtos de suas colheitas, o algodão fiado pelas mulheres e as peles de veado” (MORI, 2015, p. 140), negociando a compra de carne suína salgada, linguiças, cachaça e rapadura. Muito embora não seja um elemento usual em igaçabas indígenas, o couro - peles de veado - era um produto comum nas mãos dos indígenas e utilizado no período colonial nas trocas comerciais que realizavam com os não-índios. Por isso, as peles de veado talvez possam explicar a existência do couro revestindo a urna.

Outra descrição importante advém da abertura da urna mortuária, quando sai desta um “cheiro acre à semelhança do bolor”, nos indicando tratar-se de um enterramento recente. Reforça essa hipótese o estado de conservação do cadáver que apresentava ossos articulados, resquícios de carne e pertences identificáveis, inclusive nas cores. O corpo, ainda intacto, foi descrito como sendo “o cadáver de um índio velho, peito largo, rosto levemente triangular, maçãs do rosto salientes e quase imberbe”; no beijo inferior “um pequeno furo onde foi introduzido um pedaço de osso”; na cabeça um “cocar de penas de cores várias, salientando-se a vermelha”; ao pescoço um “rosário de dentes e ossos (aiúpa), distintivo dos guerreiros”; na cintura “uma tanga de penas vistosas e nos artelhos enfeites de penas e uma espécie de chocalho, que produzem sons agudos e ásperos”. (PONTES, 1970, p. 14-15). Somados, esses indícios confirmam tratar-se de um sepultamento recente e retratam, perfeita e indiscutivelmente, o corpo de um velho ornamentado da cabeça aos pés, com marcas corporais e estéticas nitidamente indígenas. E esse último fato, o de ser o corpo de um indígena, fica demonstrado

não apenas nos adornos que enfeitavam o corpo, mas nos outros apetrechos encontrados dentro da urna.

Junto ao corpo, “além de um arco e trinta flechas, uma aljava de couro de cutia, uma rede e duas cuias cobertas de bordados extravagantes”, além de manchas no fundo da urna, possivelmente “provenientes da comida que se derramou quando se deu o enterramento”. Tais características certamente remetem a uma cerimônia de enterramento, com vistas a preparação do morto para a vida no *post mortem*, possibilidade comum nas cosmologias indígenas de uma forma geral. Ainda, ao se retirar o couro revestindo a urna, depararam-se com uma “profusão de desenhos toscos, em que o vermelho e o amarelo gritam, num colorido quente e belíssimo, colorindo a toalha toda”. (PONTES, 1970, p. 15). Os desenhos policrômicos que revestiam toda a urna são descrições importantes pois nos dão indícios ou fios que permitem trilharmos as possibilidades desta urna ter sido produzida com características híbridas, bem como do seu contexto de enterramento.

Apesar de não termos as duas urnas mortuárias de forma material, muito menos a sua datação ou mesmo o destino que tiveram, pelas descrições minuciosas realizadas por Pontes podemos inferir que: (I) os enterramentos são indígenas, pois as descrições de suas materialidades assim atestam; (II) tratam-se de enterramentos do período histórico, provavelmente realizados na segunda metade do século XIX, já que mesmo sendo urnas mortuárias indígenas, a cruz de ouro com letras, o uso do couro, o cheiro acre, a descrição do corpo, de seus enfeites e pertences comprovam serem sepultamentos recentes em relação à época de suas descobertas – finais do XIX -, realizados num período durante os quais já se tinham intensos e prolongados contatos entre povos indígenas e não-índios; (III) os desenhos em vermelho e amarelo em uma urna mortuária indígena enterrada na região do Triângulo Mineiro indicam, não obstante, relações intertribais entre povos da língua Jê e Tupi; (IV) tais características nos remetem, primeiramente, à Tradição Arqueológica Neobrasileira, produto dos contatos entre diferentes alteridades, e logo, a uma Arqueologia Histórica dos períodos colonial e imperial.

Dessa forma, temos por certo que essas urnas mortuárias despertam indagações de vários tipos: como um artefato cristão, como a cruz de ouro, foi parar dentro de uma urna mortuária indígena?; Quais os contatos que puderam ter se estabelecido entre as diferentes populações que ocuparam essa região dentre os séculos XVIII e XIX que possibilitaram o transporte desse elemento material em específico para dentro da urna?; Esse elemento foi originalmente

adquirido de que forma?; O que nos leva a pensar como e de que formas os povos indígenas predaram as suas alteridades?; Como se relacionaram com os diferentes outros com os quais entram em contato?; Quais populações indígenas estavam nessa região no mesmo período histórico e quais suas formas de relações?; Qual o significado simbólico desses enterramentos para as populações indígenas? A inexistência material ou o desaparecimento histórico ou a ignorância acerca dos paradeiros destas urnas mortuárias não anulam as possibilidades de visualização do seu contexto. Ao permitir pensar os modos de ocupação do espaço por estas comunidades, o processo de produção material, a percepção estética e simbólica, os fatores pós-deposição ocorridos, e a identificação, inclusive, de “possíveis elementos das interações culturais realizadas por povos de etnias diversas na constituição do povoamento da região estudada”, as urnas mortuárias podem ser definidas “como remanescentes dos processos culturais que nela se sucederam” (RODRIGUES, 2017, p. 10), neste caso, num período em particular: o histórico.

Nesta confluência, as urnas descritas por Pontes nos levam a questões mais amplas a respeito da dinâmica e do funcionamento da cultura, principalmente a relação “entre a construção simbólica, a materialidade produzida pelos diferentes grupos étnicos e seus comportamentos, bem como entender a lógica interna que possibilita a sobrevivência de certos sistemas socioculturais e suas mudanças”. (RODRIGUES, 2017, p. 5). Ao empreender esforços de compreensão das causas e significados da variabilidade material encontrada nestes registros arqueológicos em relação às dinâmicas das ocupações humanas na região em foco, essas urnas podem nos levar a compreender os impactos coloniais e rearranjos socioculturais provocados pelas relações de contato nas áreas de fronteiras físicas e imateriais.

Para tanto, estas e outras indagações exigem estabelecer os diálogos entre as áreas da Arqueologia, da Antropologia e da História Indígena para consubstanciar os caminhos que podem ser traçados para compreensão do contexto dessas urnas mortuárias, de forma a enxergar não somente o artefato material, mas a vida. Segundo Ingold, “se nossa preocupação é habitar este mundo ou estudá-lo, (...) a nossa tarefa não é fazer o balanço de seu conteúdo, mas seguir o que está acontecendo, rastreando as múltiplas trilhas do devir, aonde quer que elas conduzam.” (INGOLD, 2015, p. 47). Para traçar essas trilhas, não devemos nos ater apenas ao material, mas ir ao encontro dos itinerários e dinâmicas humanas que permitiram a produção e significação dos elementos materiais.

A complexidade das múltiplas interfaces que envolvem as relações sociais em contexto desses enterramentos, colocam as urnas mortuárias enquanto Cultura Material, em possibilidades de ser “tanto ponto de partida quanto complemento para estudo dos contextos sobre os quais versem abordagens acerca de configurações sociais e suas permanências, transformações ou rupturas”. (LOPES; MACHADO, 2019, p. 78). Assim sendo, “toda a sorte de registro material torna-se signo passível de decifração”. (LOPES; MACHADO, 2019, p. 78). Pois a esta decifração que seguem os capítulos desta pesquisa, em busca de emergir as relações complexas a partir das evidências que compõem as descrições de Hildebrando Pontes.

CAPÍTULO II – Os “Cayapó” Meridionais e os diferentes outros: Coexistência interétnica e intertribal e dinâmicas de contato no Planalto Meridional Brasileiro – Séc. XVIII e XIX

Tendo em vista as considerações do capítulo anterior com relação a Arqueologia Histórica, temos que “se por um lado não há limitações quanto à idade do que se pretende estudar, por outro, as rupturas e permanências na forma como os grupos humanos se relacionam entre si e com o meio manifestam-se na visualização da Cultura Material em contexto”. (LOPES; MACHADO, 2019, p. 79). Nesse sentido, os recortes que observam as pesquisas de Charles Orsen Jr. e Pedro Paulo Abreu Funari (2012)⁸ são marcos importantes, uma vez que coadunam com as reflexões acerca do tempo do registro arqueológico inscrito na Cultura Material em análise; que juntamente com o conceito evocado de Le Goff (1990) a respeito do documento, possibilita a visualização do cotidiano das comunidades que ocupavam as regiões, neste caso, do Triângulo Mineiro, norte de São Paulo, sul de Goiás e leste do Mato Grosso durante os períodos colonial e imperial. Pois através dos estudos de contexto “tem-se acesso a um registro singular que pode corroborar ou oferecer novas perspectivas em relação ao que já se produziu a partir dos relatos dos viajantes ou das fontes seriadas constantes dos arquivos existentes no país.” (LOPES; MACHADO, 2019, p. 79).

Dessa forma, este capítulo tem por objetivo voltar-se para os espaços e olhar para os sujeitos históricos antes emudecidos na História Regional, com vistas a clarear algumas indagações importantes ao entendimento do contexto de enterramento das urnas mortuárias descritas por Hildebrando Pontes, tais como: Quais os povos que ocuparam dentre os séculos XVIII e XIX as atuais regiões do Triângulo Mineiro, norte de São Paulo, sul de Goiás e leste do Mato Grosso? O que é possível agregar, em termos de informações, acerca do cotidiano dessas populações pensando as relações intertribais e interétnicas estabelecidas? Como se estabeleceram os contatos entre diferentes alteridades nas fronteiras étnicas nessa região? Pois se as urnas mortuárias descritas são, como os indícios apontam, da segunda metade do século XIX, a história dos contatos nesse período servirá para colocar os indícios das urnas em um quadro histórico mais amplo que permitirá entender suas características híbridas.

⁸ Os estudos de Orsen Jr. e Funari (2012) referidos são a respeito das populações escravizadas nas Américas, enveredadas por questões tais como: dieta, religiões, mitos, simbologia escatológica, expressão material da etnicidade, estabelecimento de grupos dominantes e materialização da resistência.

Assim, este capítulo busca apresentar um panorama histórico-etnográfico dos povos que ocupavam, nos séculos XVIII e XIX, as regiões que compreendem hoje o Triângulo Mineiro, norte de São Paulo, sul de Goiás e leste do Mato Grosso. Mais precisamente, pretende mapear as relações que envolveram os povos indígenas conhecidos nos documentos históricos como “Cayapó” Meridionais e os diferentes outros com os quais entraram em contato neste período: grupos indígenas de diferentes etnias, índios escravos, agentes do poder colonial, negros forros, homens livres pobres, mestiços, dentre outros. Espera-se, com isso, demonstrar a partir de Fredrik Barth (2000) que se as fronteiras são porosas, as diferenças culturais podem persistir apesar dos contatos e da interdependência entre grupos, bem como também podem favorecer trocas e transportar de um lado a outro elementos materiais, saberes, pessoas, bem como representações simbólicas.

Não obstante, busca-se evidenciar não apenas as ações dos agentes coloniais para com os povos indígenas (tais como a criação das alegorias da colonização e suas metáforas de selvageria, como o apresamento e o trabalho forçado aos quais esses povos foram obrigados); mas também os processos nativos de agenciamento e presença ativa em situação de colonização, que os colocaram em condições de enfrentar a subordinação colonial e o cativeiro de formas múltiplas – mesmo que as vezes ambíguas – constituindo essa uma dimensão ainda pouco explorada da história indígena da região. Com base nesses dados, acredita-se, tal como indica Marshall Sahlins (1990) para a história dos contatos dos havaianos, que os “Cayapó” Meridionais também viveram num misto entre composições estruturais e agenciamentos históricos, de rupturas e continuidades, sendo capazes de mover-se e agenciar as situações de acordo com os interesses colocados em jogo, o que lhes permitiram traçar diferentes destinos históricos.

Neste exercício, adota-se a perspectiva a respeito da Cultura Material enunciada por Tania Andrade Lima (2011), para a qual essas urnas mortuárias certamente preconizam “como a materialização das relações sociais potencializada a identificação das rupturas e permanências na forma como o espaço foi ocupado ao longo do tempo”. (LOPES; MACHADO, 2019, p. 81). O que ainda colabora para processos cruciais a respeito das malhas de contatos regionais, da dinâmica cultural e da construção contínua da identidade étnica no “entre-lugar”. (BHABHA, 1998).

O “gentio Cayapó” e as alegorias da colonização

A região do Triângulo Mineiro, entre os Rios Grande e Paranaíba, era conhecida até meados do século XIX como “Sertão da Farinha Podre”, quando as bandeiras paulistas avançavam em busca das minas auríferas. Ao longo da história outros nomes foram dados à região⁹, como “Sertão do Gentio Cayapó”, sendo que do ponto de vista histórico, essa região foi parte da capitania de São Paulo até meados do ano de 1748, sob o comando de Dom Luís Mascarenhas. Mais tarde, por um decreto de Dom João V, rei de Portugal, São Paulo foi fragmentada, sendo criadas as capitanias de Mato Grosso e Goiás, quando a região em questão ficou sob o domínio de Goiás, sendo administrada posteriormente, em 1816, pela capitania de Minas Gerais.

Como se pode observar nos documentos históricos, os sertões brasileiros foram considerados a partir de duas perspectivas ambíguas: a primeira, positiva, via o sertão como “local por excelência do descobrimento de ouro e da riqueza rápida”; a segunda, negativa, envolvia a ideia do sertão enquanto local “associado a fome, a guerras com índios e escravos fugidos, às más condições de vida, à insegurança e à morte”. (AMANTINO, 2001, p. 45).

O termo “Gentio Cayapó”, relacionado aos povos que habitavam os sertões do nortenordeste do Planalto Meridional Brasileiro¹⁰, foi utilizado pela primeira vez, como se depreende da documentação histórica, em 1723, pelo sertanista Antônio Pires de Campos, indicando que:

Este gentio é de aldêas, e povoam muita terra por ser mui'a gente, cada aldêa com seu cacique, que é o mesmo que governador, a que no estado do Maranhão chamam principal, o qual os domina, estes vivem de suas lavouras, e no que mais se fundam são batatas, milho e outros legumes, mas os trajas destes bárbaros é viverem nus, tanto homens como mulheres. [...] (CAMPOS, 1862, p. 437-438)

Embora muito encontrado posteriormente em relatos de viajantes, cartas, descrições, essa nomenclatura não nos esclarece de fato quem eram esses povos, já que o termo é de origem exógena, Tupi, e significa “como macaco” (TURNER, 1992), um dos aspectos que demonstra como as menções nos documentos históricos a respeito dos “Cayapó” foram construções do

⁹ A região recebeu diferentes denominações, como “Sertão do Rio das Velhas”, “Sertão do Novo Sul”, “Sertão dos Novos Descobertos do Paranaíba” e, por fim, “Sertão da Farinha Podre”.

¹⁰ Sempre que se fizer referência ao Planalto Meridional Brasileiro, estaremos considerando a porção nortenordeste deste Planalto, que corresponde as regiões do Triângulo Mineiro, norte de São Paulo, sul de Goiás e leste do Mato Grosso.

outro (seja dos agentes coloniais, seja dos Tupi em situação de contato sob o domínio de bandeirantes). Hoje sabemos que parte dos Kayapó¹¹ setentrionais se autodenominam “mebêngôkre, etnônimo, cuja tradução ao pé da letra seria algo como “gente do espaço dentro da(s) ou entre a(s) água(s)”. (TURNER, 1992, p.311). E de acordo com os dados documentais e a moderna etnologia, podemos considerar que “o termo ‘Cayapó’ é um apelativo aplicado por um olhar estrangeiro a uma série de grupos provavelmente associados aos Jê” (MANO, 2015, p. 520), já que se sabe que este grupo pertencia à família linguística Jê do tronco linguístico Macro-Jê, sendo que algumas de suas características, tais como falar língua diversa Tupi e habitar aldeias circulares derivam daí.

Terence Turner nos indica traços da organização social Kayapó, quando apresenta as grandes aldeias circulares de organização autônoma:

A organização dessas grandes aldeias pode ser resumidamente descrita como segue: Todas as aldeias kayapó eram organizadas como grandes círculos ou casas de famílias extensas em torno de uma praça central, onde havia uma casa dos homens. [...]. As aldeias são geralmente construídas junto de um rio ou riacho, de preferência rico em peixes; a distância até o riacho mais próximo nunca é, de qualquer modo, grande. Há roças em torno da aldeia que varia algumas dezenas de metros até 10 Km ou mais de canoa. Nas vizinhanças das aldeias há também grandes áreas de floresta e cerrado cheias de caça e frutos silvestres [...]. (TURNER, 1992, p. 317)

No período colonial, de acordo com Egon Schaden, os “Cayapó” Meridionais parecem ter ocupado uma grande extensão de terras, a ver:

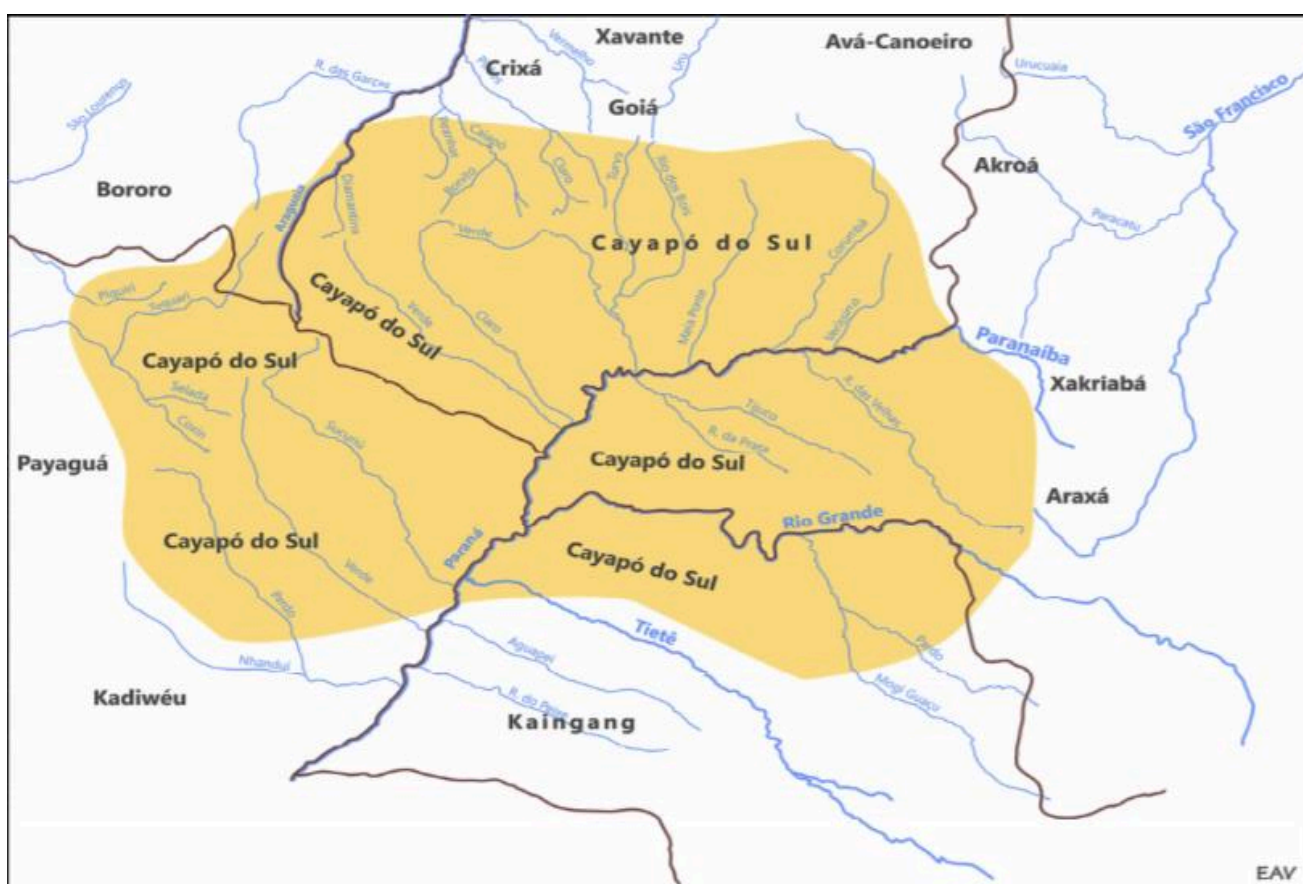
Grande extensão do Estado [de São Paulo], compreendida entre o Rio Grande e o Paraná, bem como as áreas adjacentes do Triângulo Mineiro, do sueste de Mato Grosso e do sul de Goiás, constituíam o habitat de uma tribo Jê,

¹¹ Apesar dos Mebêngôkre não se autodeterminarem, nem se autoidentificarem pela terminologia Kayapó, essa exo-definição foi intensamente utilizada na história para identificar esses grupos indígenas em situação de contato com os não-índios. Por esse motivo, é plausível esclarecer que esses grupos indígenas continuam utilizar o termo Kayapó ainda hoje, quando a incorporação dessa terminologia (que tem significado para os não-índios) os permitem assegurar, no jogo político, o “reconhecimento” de uma identidade reivindicada, ao buscar no passado uma liderança “não importa se efetiva ou idealmente”, que vá “traçar vínculos genealógicos e remeter a um passado mais pretensamente indígena” que “também funciona como um atestado da organicidade do grupo” (CARVALHO, 2011, p. 342). Na medida em que esse resgate de identidade, mesmo que forjado, vai permitir aos denominados Kayapó a reivindicação de terras, como ocorreu no século XIX com o litígio Kayapó no Triângulo Mineiro, quando demandaram áreas de aldeamentos, que, a princípio, não eram deles, por não existir documentos que comprovassem a existência de aldeias Kayapó nessa região. Mas que posteriormente foram esclarecidas como áreas de pertencimento dos Kayapó, quando da existência de documentos como “o registro de cinco aldeamentos, a saber: de São Francisco de Sales, de Santana, Boa Vista, Pessarão, Rio das Pedras e São Domingos, em forma de “alvará ou carta régia de antiga data, concedendo terras aos índios que habitavam o rio das Velhas confluyente do rio Grande ao correr da estrada que segue da Província de São Paulo para a de Goiás” (MATTOS, 2006, p. 147).

conhecida sob o nome de Kayapó Meridionais. (SCHADEN, 1954, p. 396 apud NEME, 1969, p. 112).

Tal região de ocupação também é afirmada mais recentemente por Odair Giralдин, ao indicar que os “Cayapó” Meridionais parecem ter ocupado uma área, “com certa margem de segurança, como sendo formada pelo sul e sudoeste do estado de Goiás, o atual Triângulo Mineiro, parte do norte de São Paulo, o leste do atual estado do Mato Grosso e leste e sudeste do atual Mato Grosso do Sul” (GIRALDIN, 1997, p.57), como podemos observar no mapa abaixo:

Mapa 5: Porção norte-nordeste do Planalto Meridional Brasileiro e área de ocupação dos “Cayapó” Meridionais e povos vizinhos



Fonte: Giralдин (1997). Adaptado de Giralдин (op. cit.). **Cayapó e Panará: luta e sobrevivência de um povo Jê no Brasil Central**. Tese (doutorado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997, 198 p.

Odair Giralдин (1997) assinala a existência de outros povos indígenas que estavam localizados nos limites do território dos “Cayapó” Meridionais, como os Payaguá, os Xakriabá, os Xavante, os Avá-Canoeiro e os Bororo (GIRALDIN, 1997, p. 57); e Robert Mori (2015, p. 25) propõe que a existência de diferentes etnias indígenas na mesma área de ocupação dos

“Cayapó” Meridionais poderia ter favorecido para que outros grupos indígenas tenham empreendido ataques, conflitos e mortes, que foram atribuídas aos “Cayapó”, ocasionando então na generalização deste termo, como é o caso da ocupação dos povos indígenas Goyá na região onde foi construída a cidade de Goiás, sede administrativa da Capitania de Goiás, às margens do Rio Vermelho, povos dados como extintos já no século XVIII; ou mesmo dos Araxá, também conhecidos por serem povos que habitavam o tal sertão do “Gentio Cayapó”.

A existência de povos do Tronco Linguístico Proto Tupi nessa região pode ser explicada por estudos históricos, arqueológicos e linguísticos sobre a expansão dos Tupi pelo território, que indicam, como de acordo com José Proenza Brochado (1989, p. 66), que esses grupos não viviam apenas no litoral brasileiro, mas ocupavam também trechos ao longo do curso do Amazonas, interrompidos por outros trechos ocupados por falantes de línguas Aruak, Karib, Tukano e outras menores. De forma que comunidades falantes Tupi se estendiam, de forma interrompida, desde a desembocadura do Amazonas, até o Atlântico, cobrindo uma distância leste oeste de quase três mil e quinhentos quilômetros em linhas reta, e inclusive em terras baixas “rodeando os planaltos brasileiros habitados por falantes de línguas do Tronco Macro-Jê”. (BROCHADO, 1989, p. 66-67).

A migração dos Tupi pelo território brasileiro pode ter sido motivada por diversos motivos, tais como missões de fuga, crescimento demográfico, diversas modalidades sócio-políticas de fracionamento das aldeias, manejo agroflorestal, dentre outros. (NOELLI, 1996, p. 10). Para além dessas motivações, uma outra atrelada ao modo de ser Guarani tem sua importância: a busca messiânica da terra sem males. A terra, para os Guarani, é muito mais do que apenas um meio de produção econômica. Bartomeu Melià (1990) apresenta a terra como um *Tekoha*, isto é, constitui um “modo de ser, modo de estar, sistema, cultura, lei, norma, comportamento, hábito, condição, costume... [...]”. (MELIÀ, 1990, p. 36). O *Tekoha* é o lugar onde se dão as condições de possibilidades do modo de ser Guarani. A terra, concebida como *Tekoha* é, antes de tudo, um espaço sócio político. Tanto o xamanismo Guarani, quanto a busca da terra sem males, são elementos da reciprocidade¹² em que vivem esses povos, de forma que esta só poderia ser dada em uma economia da abundância, consumida coletivamente. E para não ter que estabelecer essa relação pela escassez e saturação do ambiente, pelo surgimento de

¹² Esses povos não se consideram os donos da terra, nem daquilo que vive nela, mas entendem que receberam a terra dos deuses, que lhes deu o usufruto desta, a ser feito de forma equilibrada e respeitosa. Relação que só pode ser mantida através da reciprocidade, um verdadeiro dom, e a forma mais perfeita de existir no mundo. Reciprocidade significa Jopói em Guarani, “palavra cuja tradução dada por Melià é sintomática (Pó = mão, i = sufixo que indica abertura, jo = recíproca), literalmente: mão aberta reciprocamente”. (MANO, 2009, p. 117).

perturbações sociais ou desassossegos religiosos, os Guarani migram, guardando sempre uma memória do futuro, naquilo que está por vir, na busca da terra sem males.

No final do século XIX e começo do século XX, guiados pela crença da terra sem males, os Guarani vêm se deslocando do Mato Grosso do Sul, da Argentina e do Paraguai para a costa atlântica brasileira quando tem-se o primeiro registro da chegada de um grupo na região de Itapetininga, SP. (AZEVEDO; COLMAN; VEIGA, 2013, p. 42). Sobre a história desses grupos, Azanha e Ladeira (1988), baseando-se nos trabalhos de Nimuendajú, anotam:

Os Ñandeva começaram a migrar para o leste, desde o seu habitat original no baixo rio Iguatemi, afluente da margem direita do Paraná, provavelmente no início do século passado [séc. 19]. Curt Nimuendajú (que com eles conviveu de 1905 a 1910) historiou, na sua obra clássica¹³, a migração dos Ñandeva para o planalto litoral paulistas. (AZANHA; LADEIRA, 1988, p. 13 apud AZEVEDO; COLMAN; VEIGA, 2013, p. 44)

Foram esses processos migratórios dos grupos Guarani em direção ao norte-nordeste adentrando pelo interior do país que possivelmente os colocaram em contato com os grupos Jê que estavam aí instalados no mesmo período histórico. A ampla dispersão e o inevitável contato com outros grupos indígenas, tornam possível pensar as possibilidades de trocas intertribais diretas (por guerra e/ou aliança e/ou comércio) entre os povos do Tronco Linguístico Tupi e do Tronco Macro Jê, permitindo, a partir de diferentes políticas de predação da alteridade acionadas, o trânsito de elementos materiais, pessoas, saberes e representações simbólicas, tal como as urnas mortuárias descritas por Hidelbrando Pontes, que tinham características da Tradição Tupiguarani embora em área de ocupação histórica Jê.

De acordo com os documentos históricos, percebe-se que os “Cayapó” Meridionais se espalhavam em grande área, e que eram muita gente como podemos observar no seguinte relato:

Êsses indígenas encontravam-se desde a zona do Pardo e Camapuã, no Sudeste de Mato Grosso, até a área hoje do Triângulo Mineiro, bem para leste; e para cima, até a altura da desembocadura do Araguaia. A aceitar toda essa amplíssima faixa como estância dos Caiapó – e não há motivo para não o fazermos – estaríamos em face de uma nação das mais pujantes e que apesar de intensamente combatida iria manter-se coesa e forte ainda por um longo período, todo ele marcado de adversidades. (NEME, 1969, p. 104-105)

¹³ Referência à primeira versão castelhana da obra de 1912, publicada por Juan Francisco Recalde sob o título *Leyenda de la creación y juicio final del mundo como fundamento de la religión de los Apapokuva-Guarani*. O episódio está registrado em trabalhos sobre a história de Iguape, um dos quais é referido por Nimuendajú.

A partir dos escritos de John Monteiro, podemos considerar que o contato com os “Cayapó” Meridionais data já do século XVI, quando indica o seguinte:

Dois anos mais tarde, outro padre escrevia com entusiasmo ao provincial sobre um populoso grupo de maromini (Guarulhos) recém-“reduzido” e integrado a um aldeamento ao lado de índios guaianá, ibirabaquiara (provavelmente Kayapó meridional) e carijó. (MONTEIRO, 1994, p. 43)

Alguns autores já levantaram a hipótese de no século XVI os “Cayapó” Meridionais serem conhecidos como Bilreiros¹⁴ ou Ibirajara, e “embora a relação Bilreiros-Cayapó não tenha sido objeto de estudos sistemáticos” (MANO, 2010, p. 328), John Monteiro faz essa ligação:

A desastrada trajetória de um grupo intermediário pode ser ilustrada com o caso dos Kayapó meridionais – denominados bilreiros na época -, grupo jê que ocupava uma extensa faixa territorial a noroeste da vila de São Paulo. No início, os paulistas não visavam os Kayapó enquanto cativos; de fato, como a prática demonstrou ao longo dos séculos XVII e XVIII, a captura dos mesmos era muito difícil. [...]

De fato, 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 Kayapó. (MONTEIRO, 1994, p. 63-64)

Em relato, “nota-se que, em 1608 e 1612, duas grandes expedições foram atacadas pelos Kayapó. A partir de então, estes se tornaram objetos da hostilidade portuguesa” (MONTEIRO, 1994, p. 64), o que fez com que esses povos se refugiassem nos sertões remotos, tendo “conseguido evitar, por mais de um século, novos confrontos”. (MONTEIRO, 1994, p. 64).

Tendo em vista essa possível relação “Cayapó” Meridionais - Bilreiros pode-se verificar que desde cedo eles estiveram envolvidos em contatos amistosos com não-índios. De acordo com Neme (1969), uma das primeiras entradas de bandeira paulista na região noroeste de São Paulo, de 1607 e chefiada pelo sertanista Belchior Dias Carneiro, estabeleceu contato com os tais Bilreiros, ajustando relações amistosas, com ocasião para trocas e negociações. Documentos pessoais de Dias Carneiro, encontrado depois de seu falecimento, indicam transações que ele fazia com esses índios, quando em papéis de seu inventário haviam expressões tais como: “Devo a Pascoal Delgado nove varas de pano... Mais ao meu sobrinho

¹⁴ A denominação Bilreiros se deve a semelhanças das bordunas dos “Cayapó” Meridionais com o Bilros, instrumentos utilizados para a confecção de rendas, similares as armas dos Tupi conhecidas como Ibirapema.

Domingos Fernandes um capote de crize azul para dar ao principal Bilreiro. [...] E mais um facão para lhe comprar uma peça dos bilreiros”. (NEME, 1969, p. 113). De forma que, por um breve período, esse contato entre os “Cayapó” Meridionais com os não-índios foi pacífico, sendo que algumas aldeias indígenas serviram inclusive de ponto de parada e reabastecimento das bandeiras paulistas que adentravam o Brasil Central.

Em 1612, Garcia Rodrigues Velho afirma ter aprisionado indígenas que estavam no caminho das vilas, indicando que:

Nos princípios do século 17 os Caiapó, também chamados Bilreiros, eram um povo pacífico e assentado, mantendo relações amigáveis com os brancos de São Paulo. Êstes os visitavam com frequência, quando em caminho para terras mais distantes, provavelmente por necessidades de guias e provisões de boca. [...]. (NEME, 1969, p. 120)

No entanto, as relações amistosas não tardaram a desaparecer, para dar lugar a hostilidades e violências, quando em meados do século XVIII as atividades garimpeiras começaram a apresentar sinais de esgotamento, levando a economia da região a um estado de decadência. Com o declínio da mineração, pelo esgotamento das minas e pelo crescente fiscalismo intervencionista imposto pela metrópole, tanto em Minas Gerais como em Goiás cresceram as atividades ligadas ao campo, sobretudo a agricultura e a pecuária. Advindo uma nova frente de expansão: o processo de ruralização das atividades econômicas, com os antigos moradores se destinando às atividades agropecuárias. (GIRALDIN, 1994, p. 58). Tais acontecimentos levaram as bandeiras ao estabelecimento de uma relação de escravização com os povos indígenas com os quais se deparavam, uma vez que o “bandeirismo” assinalava o seu motivo fundamental: a necessidade crônica de mão-de-obra indígena para a manutenção da agricultura paulista. (MONTEIRO, 1994, p. 57). Como poucos imigrantes europeus chegaram a essa região nos séculos XVIII e XIX e a escravidão negra entrava em decadência, “a falta de mão de obra para as fazendas de criação de gado, açúcar, café e outros gêneros alimentícios, em expansão, levou autoridades e colonos goianos a procurar por novos trabalhadores e escravos índios”. (KARASCH, 1992, p. 395). Sendo que a medida que crescia a demanda por escravos, inevitavelmente a violência tornava-se instrumento na aquisição de novos cativos.

Quanto aos “Cayapó” Meridionais, percebe-se que os vários escritos do século XVIII e meados do XIX que abordam a sua história, os apresentam apenas de forma passageira, os inserindo sempre no contexto de expansão da colonização portuguesa, de forma que sempre apresentam dois pontos sobressalientes que são elementos de um mesmo processo: por um lado,

o ponto de vista do conquistador, sempre reverberando a bravura e heroísmo dos bandeirantes paulistas que adentravam os “sertões” do Brasil a fim de encontrar minas auríferas e levar uma suposta civilização para essas localizações; por outro lado, os “Cayapó”, gentio guerreiro que tratado de forma hostil, retaliou corajosamente os ataques, motivo suficiente para serem dados como bárbaros e selvagens e para serem empreendidas contra eles campanhas para sua aniquilação.

Dessa forma, com grande população, os “Cayapó” Meridionais foram vistos no XVIII e XIX como um obstáculo ao avanço da “civilização”. Não fossem as guerras intertribais empreendidas entre os “Cayapó”, Xerente, Xavante, os embates mais conhecidos a partir desse momento foi entre o tal “Gentio Cayapó” contra os não-índios, que avançavam cada vez mais sobre o território desses grupos. O local de maior contato e conflito foi a estrada conhecida como “Caminho dos Goiáses”, alargada a partir de antigos caminhos indígenas por Bartolomeu Bueno da Silva, também conhecido como Anhanguera, que cortava a atual região do Triângulo Mineiro, um caminho estratégico para o escoamento de ouro para São Paulo e Rio de Janeiro, e que ligava São Paulo até o arraial de Santa Ana, posteriormente Vila Boa (Capitania de Goiás).

Em virtude dos inúmeros conflitos que se deram entre os “Cayapó” Meridionais e os não-índios, as autoridades coloniais passaram a constituir uma imagem desses povos enquanto bárbaros e selvagens, concorrendo para o desatino das “alegorias da colonização”. Por parte dos agentes coloniais a guerra tinha por base tanto interesses econômicos, quanto político-sociais, uma vez que o ideal guerreiro dos “Cayapó” e suas táticas de guerra foram utilizadas contra eles mesmos, para legitimar um tratamento violento em prol de um suposto avanço da região.

Em guerra contra os “Cayapó” Meridionais, agentes coloniais teciam comentários que serviriam para a criação das metáforas de selvageria com relação a esses povos, tais como o de que “tudo levam de traição e rapina”, ou mesmo que “guerreiam com traição[...] e se sustentam de imundices do mato”. (CAMPOS, 1862, p. 438). Seu poderio bélico também foi descrito em diversas ocasiões, ao indicar que,

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, 1862, p. 437)

Outra das notícias que anuncia a suposta barbárie dos “Cayapó” se encontra em um Registro de Bando datado de 1725 assinado por D. Luíz de Mascarenhas:

Os repetidos insultos, contínuas mortes, estanhos e roubo q'. Gentio bárbaro da nação Cayapó, e os mais q.'infestão o caminho de povoado emthé as minas de Goiaz [...] 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 recollido os seus fructos matandolhes também os seos escravos, cavallos, porcos, e mais criações havendo-se com tão bárbara crueldade, que nem as crianças perdoam, nem dão quartel a pessoa alguma [...].¹⁵ (MANO, 2010, p. 331)

Certas descrições em documentos históricos referenciam os “Cayapó” Meridionais enquanto antropófagos, tal como a citação de Antônio Pires de Campos de que:

O seu maior exercício [dos Cayapó] é serem corsários de outros gentios de várias nações e prezarem-se muito entre eles a quem mais gente há de matar, sem mais interesse que de comerem os seus mortos, por gostarem muito da carne humana e nos assaltos que dão aqui e presas que fazem reservam os pequenos que criam para seus cativos (CAMPOS, 1862, p. 438)

Tal afirmação não se confirma em nenhuma fonte da moderna etnologia. Esta informação só procederia caso fizesse referência aos povos Tupi, que realizavam rituais antropofágicos, mas nunca aos povos Jê. O que nos indica mais uma vez as inúmeras tentativas de construção de uma imagem desacordada a respeito desses povos em busca de afirmá-los enquanto bárbaros.

Temos por certo de que foram descrições como essas que fizeram com que a imagem negativa dos “Cayapó” Meridionais fosse sendo construída, justificando, no século XVIII, as guerras de extermínio contra essas populações. Tanto que em 1742, com a desculpa de manter a salvo a população de não-índios ali existente devido aos inúmeros conflitos, o governador de São Paulo, Dom Luiz de Mascarenhas dava instruções claras para a conquista, escravização e extermínio dos “Cayapó”:

[...] não se rendendo os ditos Gentios, e sendo tomada as mãos na pelleja os passarão a espada sem distinção ou diferença algũa de sexo, só não executarão a da. pena de morte nos meninos e meninas de dêz annos pa. baixo,

¹⁵ Documentos Interessantes para a História e os Costumes de São Paulo. Publicação oficial do Arquivo Público do Estado de São Paulo. Tipografia Cardozo Filho, 3ª edição, 1913, vol. 22, p.210.

porque estes os conduzirão a esta Va. para delles se tirar o quinto de S. Mage. E os mais se repartirem por quem tocar.¹⁶ (MANO, 2010, p. 331)

Assim, apenas seriam poupadas as crianças com menos de dez anos, para que fossem distribuídas entre os moradores e a fim de administrá-las, isto é, de ensiná-las os preceitos da fé cristã católica e da língua portuguesa. Sendo que esse discurso da Coroa Portuguesa nada mais era do que um disfarce para a escravidão indígena. (MORI, 2015, p. 36). John Monteiro (1994) indica que ao mesmo tempo em que os colonos apropriavam-se do controle sobre os índios trazidos do sertão, procuravam legitimar, no plano institucional, as relações de dominação subjacentes à exploração do trabalho indígena. Diante da impossibilidade de importar escravos africanos em número considerável, a solução residia na exploração impiedosa de milhares de lavradores e carregadores índios, trazidos de outras regiões. (MONTEIRO, 1994, p. 133). Por estas afirmações, pode-se considerar que interessada mais no desenvolvimento da Colônia do que na liberdade dos índios, “a Coroa portuguesa acabou consentindo tacitamente com a existência da escravidão indígena em São Paulo”, e “o cativo legítimo, contudo, existia apenas num sentido bastante restrito”. (MONTEIRO, 1994, p. 136-137). De tal forma que:

Apesar da legislação contrária ao trabalho forçado dos povos nativos, os paulistas conseguiram contornar os obstáculos jurídicos e moldar um arranjo institucional que permitiu a manutenção e reprodução de relações escravistas. Assumindo o papel de administradores particulares dos índios – considerados como incapazes de administrar a si mesmos -, os colonos produziram um artifício no qual se apropriaram do direito de exercer pleno controle sobre a pessoa e propriedade dos mesmos sem que isso fosse caracterizado juridicamente como escravidão. (MONTEIRO, 1994, p. 137)

Assim, percebemos como os “Cayapó” Meridionais foram descritos nos documentos históricos, sempre através das crônicas da colonização e das metáforas de selvageria, que fizeram destes grupos inimigos da Coroa Portuguesa numa criação imagética dos bárbaros a serem dizimados contra os heróis bandeirantes exploradores dos sertões brasileiros. Descrições que construíram uma imagem negativa desses grupos que levaram a intensas guerras de extermínio e combate, bem como estratégias de controle e contensão desses povos, com direito a criação de inúmeros aldeamentos na região que hoje compreende o Triângulo Mineiro, norte de São Paulo, sul de Goiás e leste do Mato Grosso, transformando definitivamente as estratégias de contato acionadas por essas populações, como veremos abaixo.

¹⁶ Documentos Interessantes para a História e os Costumes de São Paulo. Publicação oficial do Arquivo Público do Estado de São Paulo. Tipografia Cardozo Filho, 3ª edição, 1913, vol. 22, p. 168.

Aldeamentos, coexistência interétnica e agenciamento indígena

Durante o século XVIII, uma das técnicas mais utilizadas pelos colonizadores era a de aldear os indígenas ocupantes das regiões de potencial econômico, onde estavam interessados em se instalar. Para o Pe. Estevão-Maria Gallais aldear consistia em: “Fazer perder aos índios seus hábitos de vida errante, levá-los a agrupar-se e a viver vida sedentária... Depois, enquanto o missionário, padre secular ou religioso lhe ensinava a doutrina cristã, fazia-os trabalhar, derrubar os matos, cultivar o café, a cana-de-açúcar e o resto.” (SILVA, 1935, p. 74, apud RAVAGNANI, 1989, p. 135). No entanto, como se verá adiante, tais tentativas de cristianização, extinção e aculturação desses povos foi, em grande medida, fracassada, porque se os agentes coloniais manipulavam situações e interesses, os indígenas também agiam da mesma forma, imprimindo destinos conscientes às suas histórias e trajetórias.

John Monteiro (1994) indica que a partir da segunda metade do século XVII, os indígenas *apresados* e *administrados* eram assim chamados como forma de encobrir o que na verdade estava claro: a escravização indígena, uma vez que estes eram de forma recorrente vendidos, trocados, e alienados pelos agentes coloniais. (MONTEIRO, 1994, p. 136-137). A real condição dos índios nesse período perpassava duas práticas corriqueiras que demonstram a ambiguidade da situação dos índios nesse regime: primeiramente, “a venda de índios, embora ultrapasse os limites legais da administração particular” daquele período; e a segunda prática, que denuncia o caráter nitidamente escravista do regime da administração “refere-se a alforria”, sobretudo a partir do momento em que “alguns índios passaram a reivindicar a própria liberdade, apoiando-se na legislação colonial”. (MONTEIRO, 1994, p. 147-148). Da parte dos colonos, a disponibilização de roupas, comidas, atendimento médico e doutrinação espiritual era uma compensação justa e suficiente pelo serviço dos povos indígenas. Seguidas foram as negociações e justificativas criadas pelos colonos a fim de burlar as leis e regimentos para que continuasse a escravização indígena que tanto os beneficiava.

Exemplo disso pode ser encontrado em Johann Emmanuel Pohl, naturalista austríaco que esteve no Brasil por volta de 1817 e viajou pelos interiores do Brasil. Em seus escritos de viagens ele indica como prática comum na Capitania de São Vicente, hoje São Paulo, a distorção, por parte dos agentes coloniais, da “lei que permitia considerar e tratar como escravos

os índios aprisionados na guerra”, isto “sobre o pretexto de propagarem a doutrina cristã entre os índios.” (POHL, 1951a, p. 299). Isso significa que as incursões para capturas de índios se repetiam nessas regiões e em sequentes períodos históricos, embora acionando novos mecanismos de aprisionamento dos povos indígenas, como é o caso da utilização da prerrogativa da guerra justa, utilizada como pretexto para enriquecimento através da venda desses indígenas como escravos:

As leis, que diziam que só deviam ser considerados como escravos os índios capturados em justa guerra, eram torcidas e quebrantadas de todos os modos. Por astúcia e por violência, apoderavam-se de todos os selvagens que podiam agarrar e pode-se imaginar que lucro produziam essas vergonhosas incursões ao saber-se que em uma só casa, em São Paulo, estavam presos 600 desses infelizes escravos. (POHL, 1951a, p. 300)

Essas campanhas de extermínio e aprisionamento dos “Cayapó” Meridionais acabaram por trazer para a região uma série de povos indígenas transladados de suas terras, enquanto tática de combate eficiente¹⁷ contra os “Cayapó”; povos que já estavam sob o domínio do sertanista Antônio Pires de Campos. Tal sertanista e coronel esteve antes, em 1718, juntamente com o seu pai, de mesmo nome, na região que compreende hoje o atual Mato Grosso, em combate aos Bororo, tendo mantido como cativos àqueles sobreviventes aos ataques. Com esse contingente sob seu domínio, em 1742 Antônio Pires de Campos “transfere 120 Bororos de Cuiabá para Goiás instaurando-os na aldeia de Santana do rio das Velhas” e mais tarde, em 1746, ele “assenta outros soldados Bororo no atual Triângulo Mineiro, à beira do caminho de Goiás”. (MANO, 2010, p. 332).

Segundo Hildebrando Pontes, “no ano de 1741, os caiapós do Triângulo Mineiro, em desafronta aos maus tratos recebidos, constituíram o terror da zona, pelos seus constantes ataques aos fazendeiros estabelecidos e viajantes”. (PONTES, 1970, p. 20). Tendo sido levado esses confrontos ao conhecimento da Câmara de Vila Boa (Goiás), esta recorreu à de Cuiabá, que em forma de ajuda ordenou a vinda do coronel Antônio Pires de Campos à região:

Levando esse fato ao conhecimento da Câmara de Vila Boa (Goiás) esta, em aflitiva situação, recorreu à de Cuiabá, que, no ano seguinte, lhe veio em socorro, ordenando o coronel Antônio Pires de Campos que equipasse uma

¹⁷ Quanto a questão de utilização de índios para guerrear contra outros índios, “isso se deu em virtude do uso das armas indígenas confeccionadas com matéria-prima encontrada nas matas e que não demandavam custos financeiros para sua aquisição, nem sofriam danos na transposição de rios caudalosos. Outros fatores preponderantes eram o conhecimento do ambiente – o bioma Cerrado – e a capacidade dos indígenas em conseguir produtos comestíveis por meio da caça, da pesca, e coleta de plantas, (...) importantes para a sobrevivência das expedições guerreiras [...]”. (MORI, 2015, p. 116).

força e com ela desse campanha ao selvagem. Campos, acompanhado de um contingente, composto, além de 500 índios bororós por ele amansados em Mato Grosso, de muitos das tribos Parecis, Carajás, Javaés e Tapirapés, deu, nesse ano de 1742, vigoroso combate aos caiapós, rechaçando-os. (PONTES, 1970, p. 20-21)

Outro documento que corrobora essa segunda transferência de povos indígenas para essa região se encontra nos relatos de Emmuel Pohl, quando afirma que:

Os ataques das tribos indígenas, especialmente os caiapós, inquietavam tanto a nova colônia, que a obrigaram a reclamar o auxílio de Cuiabá. Veio imediatamente em socorro o coronel Antônio Pires de Campos com 500 índios bororós. Ele recebeu uma arroba de ouro que o povo lhe ofereceu espontaneamente, como compensação [...]. Ele exerceu contra os pobres índios inauditas crueldades, com medonha carnificina, mas não se atreveu a atacar a Aldeia Grande do Caiapó, nas proximidades de Camapuã, devido o incontável número de índios ali. (POHL, 1951a, p. 311)

A partir desse momento, os aldeamentos¹⁸ serviram como base para o exército de Antônio Pires de Campos, que começou a lançar bandeiras contra os “Cayapó” Meridionais. Sendo que essa estratégia empregada pelo sertanista “[...] tornou mais praticável o caminho de São Paulo, fundando as aldeias Sant’Anna, Rio da Pedras e Lanhoso que foram ao princípio povoadas por bororos”. (CARVALHO FRANCO, 1989, p. 104 apud MANO, 2010, p. 332). Como recompensa pelo combate ao gentio “Cayapó”, Antônio Pires de Campos ganharia o montante de quinze quilos de ouro, oferecidos como contribuição pelos moradores da região mineradora. (TAUNAY, 1950, p. 241). Assim, o sertanista tinha por dever o combate aos “Cayapó”, a deixar que “que Vila Boa e as suas vias de acesso, e os arraiais de mineração, ficassem desafrontados, desinfestados e livres da opressão dos selvagens” (TAUNAY, 1950, p. 242):

Mas aliviou de alguma sorte o povo e tornou mais praticável o caminho de São Paulo, fundando as aldeias de Sant’Ana, Rio das Pedras e Lanhoso, que foram ao princípio povoadas por Bororós, e receber por este serviço além do preço estipulado, a título de empréstimo, da provedoria, oitocentas oitavas cuja despesa Sua Magestade aprovou por ordem de 9 de dezembro de 1750. (TAUNAY, 1950, p. 255)

Assim, com um contingente de Bororos, Paresis e mestiços submetidos a seu regime, Antônio Pires de Campos foi encarregado do combate aos “Cayapó” Meridionais, sob a égide

¹⁸ Aroldo de Azevedo (1959, p. 23) diferencia duas categorias de habitações indígenas: a aldeia, “povoado construído pelos próprios índios”, com recursos de sua técnica primitiva e de acordo com sua cultura, sem a interferência de elementos da cultura dita civilizada”; e o aldeamento de índios, “de origem religiosa ou leiga” que seria uma expressão utilizada para diferenciar os aglomerados “espontâneos”. (AZEVEDO, 1959, p. 26).

da “guerra justa”, conceito teológico e jurídico pautado nos preâmbulos da guerra medieval e que foi aplicado no Brasil, em outros contextos, desde o século XVI, acontecendo “quando o inimigo (nesse caso os “Cayapó” Meridionais) recusava a conversão ou impedia a propagação da fé católica, praticando hostilidades contra os portugueses ou aliados ou, então, rompendo algum pacto celebrado, sendo que a escravidão não é lícita apenas para os bárbaros hostis, “Também podem ser escravos homens que não são inimigos, mas sendo cativos dos índios, forem comprados, ou ‘resgatados’ para serem salvos [...] num caso de escravização fundamentado por regras de direito correntes”. (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 127). Isto é, práticas aqui aplicadas nesse período que estavam pautadas no “justo direito”, uma vez que “os prisioneiros de justa guerra não sendo católicos têm por direito comum imperial a pena de servidão perpétua”¹⁹. (AMANTINO, 2014, p.100). Dessa forma, já estava claro desde o século XVI que a intenção da guerra justa na América colonial portuguesa tinha como objetivo exterminar aqueles índios considerados hostis, a partir de um aparato que legitimasse e justificasse suas ações, sendo que, “com frequência, os inimigos mais indicados para uma guerra justa foram os chamados Tapuias”. (MONTEIRO, 1994, p. 52). Segundo John Monteiro (1994):

Nesse sentido, a escravização era justificada pela prática tradicional de dominação dos infiéis que conscientemente haviam rejeitado a fé católica, fato relevante na medida em que aderiam aos princípios da guerra justa, estabelecidos pelos papas e reis católicos. Assim, as “nações bárbaras”, infiéis e levantadas em armas contra os cristãos, teriam de ser submetidas à força. Igualmente, porém, mesmo os índios “mansos”, os que “por sua livre vontade procurarem o grêmio da Igreja”, teriam de trabalhar para os colonos, não como escravos legítimos, mas “por seus interesses”. (MONTEIRO, 1994, p. 135)

Dessa forma, muitos foram os aldeamentos instalados no período colonial nas regiões em questão. De acordo com Pontes (1970), os 18 aldeamentos mencionados por Saint’Hilaire em 1819 eram:

Paranaíba, São Domingos, Rios das Pedras, Estiva, Pissarão, Boa Vista, Furnas, Sant’Ana, Rio das Velhas, Uberaba legítimo (Uberlândia), Rocinha, Lanhoso, Uberaba Falso (Uberaba, cidade), Toldas, Posse (hoje Baixa), Espinha e Rio Grande” (PONTES, 1970, p. 21)

¹⁹ Carta do padre Manoel Vieira Nunes para Conde de Valadares, sem data. Biblioteca Nacional, Seção de Manuscritos. Arquivo Conde de Valadares. Códice 18,2,6, doc. 321.

A tabela dos aldeamentos existentes realizada pelo Barão de Eschwege em suas viagens a presente região em 1816, coincide com a menção de Saint'Hilaire:

Tabela 1: Aldeamentos nos oitocentos por Eschwege (1816)

ALDEIAS	HOMENS	MULHERES	CRIANÇAS	TOTAL
PARANAÍBA (RIO)	4	3	6	13
SÃO DOMINGOS	27	14	13	54
RIO DAS PEDRAS				
(CASCALHO RICO)	33	31	38	102
ESTIVA (RIBEIRÃO)	20	23	31	74
PIÇARRÃO(RIBEIRÃO)	11	11	21	42
BOA VISTA	11	14	30	55
FURNAS (RIBEIRÃO)	14	9	12	35
SANTANA				
(INDIANÓPOLIS)	84	90	88	262
RIO DAS VELHAS				
(POSTO FISCAL)	7	5	8	20
ROCINHA	3	3	5	11
UBERABA-ATUAL				
RIO UBERABINHA				
(ALTO PARANAÍBA)	2	3	3	8
TIJUCO (RIO)	8	8	7	23
LANHOSO (A 15				
KM DE UBERABA)	5	8	17	30
UBERABA FALSA				
(FUNDO DA FAZ.				
EXP. EPAMIG)	13	15	48	66
TOLDAS (CÓRREGO)	5	7	11	23
POSSE (OU BAIXA)	2	2	4	8
ESPINHA (CÓRREGO)	5	9	21	35
RIO GRANDE	3	4	4	10
SOMA	257	257	375	871

Fonte: TEIXEIRA, Edelweiss. O Triângulo Mineiro nos oitocentos. Uberaba: Oficinas de Artes, 2001. p. 41

Como indicado, dentre esses aldeamentos, três foram construídos por Antônio Pires de Campos para apresamento dos Bororo e defesa do Caminho dos Goiáses, Rio das Pedras, Sant'Anna do Rio das Velhas e Lanhoso. O aldeamento Rio das Pedras foi criado no governo de Dom Luís Mascarenhas, quando Goiás ainda estava sob a jurisdição da capitania de São Paulo. Após a divisão territorial, passou a ser administrado por Goiás, sendo o primeiro aldeamento desta capitania, tendo servido especialmente para conter o contingente de indígenas sob o comando de Antônio Pires de Campos, composto por Bororos, Paresís, Xakriabás, Javaés, Kurumarés, mestiços, dentre outros, de forma a servir de referência a defesa do Caminho dos Goiáses e demais arraiais da Capitania de Goiás contra os ataques dos “Cayapó” Meridionais. Em um interessante relato de Taunay, é indicado que a localização deste aldeamento foi decorrente de um pedido dos próprios Bororo, quando Antônio Pires de Campos “Arranchar-

se-ia com os seus índios no Rio das Pedras por ser o mais cômodo lugar para o seu sustento como aliás haviam eles pedido, por ser abundante dos gêneros de que se alimentavam”. (TAUNAY, 1950, p. 252).

As políticas de aldeamento pretendiam fazer com que os indígenas fossem submetidos a inúmeros prejuízos: sujeitá-los às regras portuguesas; ao trabalho compulsório; seu acesso à terra deveria ser drasticamente reduzido; suas práticas sociais proibidas. No entanto, percebe-se que esses aldeamentos não eram tão portugueses assim, e as práticas não funcionavam tal como se pretendia, uma vez que os aldeamentos eram, antes de tudo, espaços de trocas culturais entre os diferentes agentes históricos ali alocados, com oportunidades para frequentes casamentos entre grupos étnicos distintos, “entre índios dos aldeamentos e cativos, entre africanos e índios” mesmo que a carta régia de 1696, por exemplo, “proibisse expressamente o casamento entre administrados e índios aldeados”. (MONTEIRO, 1994, p. 169). Além do mais, muitas práticas étnicas perduravam dentro desses espaços, e os indígenas faziam inúmeras exigências mesmo em sua condição de aldeados: “queriam garantir suas terras, queriam cargos, aumentos de salários, ajuda de custo, destituição de autoridades não reconhecidas por eles, e principalmente, recusavam a escravidão”. (ALMEIDA, 2010, p. 80). O que nos demonstra como os aldeamentos foram espaços que, de certa forma, propiciaram a reelaboração de culturas e identidades por parte dos sujeitos ali viventes, através dos agenciamentos das situações históricas vividas.

Já o aldeamento Rio das Pedras, segundo Mori (2015, p. 73-77), foi um aldeamento idealizado em 1748 pelos membros do governo português e construído pelos próprios índios Bororo, Paresí, por Pires de Campos, e mesmo pelos mestiços e escravos negros que formavam o seu contingente. Apesar da inexistência de missionários em Rio das Pedras no ano de 1748, havia a existência de uma capela, que ficava sob o comando, mesmo que distante, do padre José de Castilho, que estava cuidando da criação do aldeamento de Sant’Anna do Rio da Velhas.

Quando crescesse o contingente de índios e não-índios sob o comando de Pires de Campos em Rio das Pedras, ele estava ordenado a destacar um lote para se estabelecer na paragem chamada Lanhoso, de onde mais tarde também partiram as expedições para proteção das estradas. Dessa forma, Lanhoso se constituiu a priori como uma fazenda, construída na estrada do Anhanguera com o objetivo de abastecer os viajantes, sendo seu nome derivado da cabeceira do córrego do Lanhoso que abastecia a fazenda. Apenas posteriormente utilizada para abrigar os índios Bororo sob domínio de Pires de Campos. Registros indicam que Lanhoso

estava situado a onze léguas (53km) do Registro do Rio das Velhas (além do Paranahyba) e cinco léguas (24km) da margem do Rio Grande. (TAUNAY, 1950, p. 252-257).

O aldeamento Sant'Anna do Rio das Velhas, vizinho do aldeamento Rio das Pedras, foi criado em 1750, e esteve sob o comando do Padre jesuíta José de Castilho, que criou a Capela de Santa Ana e a aldeia da Missão dos Índios do rio das Velhas/ Araguari (TEIXEIRA, 2001, p. 36). Embora o intuito desse aldeamento tenha sido desde o início o de catequizar os Araxá, tendo José de Castilho idealizado atuar na catequização e “conversão” de indígenas, principalmente das crianças, isto nunca veio a se concretizar, por conta do desmantelamento desses povos pelos próprios “Cayapó” Meridionais.

De acordo com os documentos históricos pormenorizados por Robert Mori (2015, p. 79) sabe-se que em dezembro de 1749 o governador da capitania de Goiás (Dom Marcos de Noronha) informou ao rei Dom João V que havia chegado em novembro do mesmo ano à Vila Boa, dois padres da Companhia de Jesus, oriundos de São Paulo, que estavam aguardando Antônio Pires de Campos para cuidarem do aldeamento dos índios Araxá, que viviam no sul da capitania de Goiás, sobre a passagem do Rio Grande. De forma que os próprios Araxá “havia manifestado ao Cel. Pires de Campos (filho), quando rondava o caminho de São Paulo, a vontade de serem administrados por homens brancos e receber missionários”. (TEIXEIRA, 2001, p. 40). O que indica não apenas um agenciamento de sua realidade social pelos Araxá, ao terem por bem de que aldeados receberiam o apoio e auxílio dos não-índios contra seus inimigos, mas também uma clara estratégia de sobrevivência em situação de contato.

Mori (2015) indica que no final de 1750, Antônio Pires de Campos, juntamente com seu exército de índios e mestiços, saiu de Rio das Pedras a mando de Dom Marcos de Noronha para promover o contato com “os gentios Taperapé, e Mangarirubus, e Curumarê q’ são de língua geral [e que] havia dito a Amaro Leyte que se queirão aldear e que estarão promptos a receber Missionarios”.²⁰ (MORI, 2015, p. 84). De forma que posteriormente o aldeamento de Sant'Anna de Rio das Velhas foi local de aglomeração de indígenas de outras regiões da América Portuguesa, como índios Bororo, Paresí, Kurumaré, Karajá e Tapirapé, capturados e administrados por Pires de Campos, servindo como soldados na defesa do “Caminho dos Goiáses”.

Nos anos seguintes, os combates aos “Cayapó” Meridionais continuaram a ser realizados com a utilização dos índios aldeados em Rio das Pedras e em Santa Ana do Rio das

²⁰ Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás. Carta de 24 de Janeiro de 1751, de D. Marcos de Noronha, a el-Rei, Goiânia: Gráfica Editora Líder, Número 10, 1982, p. 43-46.

Velhas, nas regiões de Goiás e Triângulo Mineiro. Mas não apenas, os ataques continuavam também em São Paulo, a exemplo do governo de Dom Luís Antônio de Souza Botelho Mourão, que expediu em São Paulo bandeiras lideradas por José Gomes da Gouvêa com o objetivo de conquista e extermínio dos “Cayapó” Meridionais entre os anos de 1767 e 1772. Há indícios de que por suas correrias, os “Cayapó” teriam, até a metade do século XVIII, chegado a Jundiá, o que demonstra mais uma vez a ampla dispersão e localização das aldeias “Cayapó” Meridional em território paulista nesse período. (MANO, 2006, p. 265-277).

Não obstante, como forma de amenizar a crise do aldeamento de Santa Ana do Rio das Velhas, mais um grupo indígena foi deslocado para lá em 1775, os Xacriabá. Como se depreende da documentação histórica, os Xacriabá depois de empreenderem por anos ataques aos mineradores da região de Goiás, concordaram em se estabelecer no aldeamento de São Francisco Xavier do Duro, que estava sob a responsabilidade dos padres da Companhia de Jesus e que foi criado especialmente para o aldeamento desses povos. Os Akroá, também localizados nas mesmas proximidades, foram aldeados em São José do Duro, local em que, de acordo com o censo de 1825, possuía “300 ‘almas’ vivendo”, esclarecendo que “a maior parte eram agregados de todas as cores, o que sugere que houve miscigenação com a população não-indígena”. (KARASCH, 2017, p. 26). Destes locais, os índios acabaram por fugir, por serem maltratados pelo administrador que os tratava como escravos, inclusive os forçando a viverem em senzalas. (KARASCH, 2017, p. 22).

Oswaldo Ravagnani (1986) aponta que a partir de 1750, o governo de Marquês de Pombal tinha como objetivo assumir o controle da imensa população indígena que estava até então sob o poder dos jesuítas. A disputa era sobre a mão-de-obra e o exército em potencial que representavam milhares de indígenas aldeados. Essa disputa se intensificou quando o primeiro governador do Estado de Goiás, Dom Marcos de Noronha, elaborou um regimento para os aldeamentos de São Francisco Xavier do Duro e São José do Duro, passando o controle desses aldeamentos para as suas mãos. Embora os padres não tenham aceitado tão situação, tiveram de se afastar, se retirando dos aldeamentos/missões, sendo proibidos de missionar em 1758 e expulsos da colônia no ano seguinte. (RAVAGNANI, 1986, p. 120).

Após a expulsão dos jesuítas em 1759, os Akroá retornaram ao Duro, enquanto os Xacriabá foram para o sul da Capitania de Goiás, para ficarem o mais longe possível de seu local de origem, prática constante no período colonial como forma de impedir possíveis rebeliões e fugas. (MORI, 2015, p. 117-121). Tais acontecimentos nos permitem mais uma vez

constatar a tamanha complexidade da coexistência interétnica na presente região, os encontros e desencontros que se desencadearam nos fluxos da história.

Dito isto, há de se considerar, como relaciona Ravagnani (1986), que a primeira fase de construção dos aldeamentos coincidiu como período de apogeu do ciclo do ouro. E “que o abandono dessa política indigenista durante os 24 anos seguintes concordou com o início da decadência daquele ciclo e o começo da transição para o seguinte, ou seja, a agropecuária, tendo se dado concomitantemente com a ruralização da sociedade”. (RAVAGNANI, 1986, p. 121). A busca incessante por novas minas de ouro e pastagens para criação de gado colocou em confronto mais uma vez bandeirantes e a população indígena na disputa por territórios.

A partir desse momento, de transição gradual de uma mineração em decadência para a agropecuária, havia-se a necessidade de redução pacífica e aldeamento para expandir os núcleos de povoamento, e para isso era preciso “pacificar” povos indígenas e aldeá-los. De forma que “iniciou-se em 1774 a segunda fase da construção de aldeamentos em Goiás e que durará por um período de 13 anos buscando “aumentar e dispersar a população da capitania integrando-a no processo de colonização”. (RAVAGNANI, 1986, p. 122).

Temos por certo de que o termo “pacificação” utilizado naquele momento, e de certa forma ainda hoje em diferentes contextos, para gestão de populações e territórios, demonstra, como indica João Pacheco de Oliveira (2008; 2016), apenas o ponto de vista dos colonizadores do que seria essa “pacificação”, não dizendo nada sobre o modo como ocorre a recepção e a utilização de tal ordenamento pelos indígenas. A aplicação dessa categoria administrativa, de “natureza policial-militar, à descrições históricas constitui um crasso erro, sendo ainda pior quando dela se pretende inferir implicações socioculturais”. (PACHECO DE OLIVEIRA, 2008, p. 30). Pois embora as ordens oficiais para a expansão colonial não preconizassem o genocídio, este foi em inúmeros casos o resultado concreto da gestão de territórios e populações.

Com efeito, os aldeamentos mais famosos do fim do período colonial, de acordo com Karasch (2017, p. 26) foram São José de Mossâmedes (1755, remodelado em 1774), Maria I (1780), Nova Beira (1775) e São José do Carretão (1788). Dentre esses, o de maior nome dentro da Capitania de Goiás foi o de São José de Mossâmedes, tendo recebido o nome do governador-geral, barão de Mossâmedes que construiu a aldeia em 1755. Como indicado acima, foi espaço de convivência de povos Akroá, Xavante, Karajá, Javaé, Carijó e Naúdoz. Karasch (2017, p. 27) indica que 800 Javaé e Karajá foram mandados para São José, mas que eles não permaneceram lá por muito tempo, nem os Akroá, que acabaram retornando para o aldeamento

roças, a uma légua de distância”, onde eles plantavam lavouras de milho, inhame e batatas. (POHL, 1951a, p. 360-361). August Saint-Hilaire, em visita a esse aldeamento se atenta a essa escolha por parte dos “Cayapó”, quando indica que acostumados às florestas, os “índios acharam muito frias as casas altas e cobertas de telhas em que iriam alojá-los, e elles próprios construíram outras muito mais baixas, a poucos passos da aldeia”. Essas casas indígenas eram construídas ao seu modo, sendo seu teto de sape e a estrutura feita de “bambus presos transversalmente a esses espeques por meio de casas flexíveis (embiques)”. (SAINT-HILAIRE, 1937, p. 107).

Outros relatos demonstram que neste aldeamento, os indígenas que ali viviam estavam sempre em descontentamento, pela escassez dos alimentos providos, pelos duros trabalhos a que eram submetidos nas plantações, e pela impossibilidade de praticar alguns de seus costumes como a caça e a pesca, devido a não tão privilegiada localização do aldeamento. De forma que por várias vezes os índios fugiram do aldeamento, e as tentativas de aliciar novos moradores eram quase sempre frustradas. (POHL, 1951a, p. 361).

Mary Karasch também afirma que as fugas eram constantes, e que quando ocorriam, os índios fugiam levando consigo as espingardas recebidas e que eles haviam aprendido a manejar. (KARASCH, 1992). Além disso, os indígenas que ali viviam eram temidos pelos administradores, por um episódio em que “um padre fora assassinado, no altar, pelos índios.” (POHL, 1951a, p. 361). Relatos que recaem mais uma vez no indicativo da manipulação de interesses por parte dos povos indígenas. Ao se apropriarem de elementos do exterior, como as espingardas, em princípio objetos exclusivos dos agentes coloniais, estes são incorporados, tornando-se parte do universo simbólico e práticas indígenas. Predadas, as espingardas foram utilizadas como forma de combate e de proteção contra os não-índios e agentes coloniais, fato que demonstra como mesmo em situação colonial, e submetidos a tratamentos hostis, esses povos eram conscientes de sua condição e foram sujeitos de suas histórias.

Essas descrições históricas que indicam agenciamentos realizados pelos povos indígenas em situações de contato nos remetem aos pressupostos de Marshall Sahlins (1990), em sua obra *Ilhas de História*, quando também com base numa documentação, a do capitão Cook e sua tripulação quando chegaram no século XVIII no Havaí, observa as mudanças históricas que ocorreram através das relações de contato que acabaram por transformar as estruturas da sociedade havaiana, indicando um pressuposto que aqui nos é crucial, o de que:

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. (SAHLINS, 1990, p. 7)

Isto faz muito sentido com a leitura das descrições históricas acima mencionadas. Com as relações de contato estabelecidas entre os “Cayapó” Meridionais com os agentes coloniais, percebemos que a princípio o seu modo de lidar com a alteridade foi por meio da guerra, por meio do seu feitio guerreiro que faz parte do modo de ser desses grupos. Longos anos de intensos embates levaram os “Cayapó” Meridionais a mudar a sua política de predação da alteridade. Se inicialmente proposta por uma estrutura sociocosmológica da guerra, a história dos contatos e os processos vividos por esses grupos indicaram novas práticas e agenciamentos dos processos, marcados agora por alianças, pactos, e suposta aceitação de aldeamento, como estratégia mais adequadas para sua sobrevivência naquelas situações. Isto já nos indica que, colocados diante de novas circunstâncias, os homens são capazes de repensar criativamente seus esquemas convencionais. Para além, muito embora aldeados, estes povos escolheram, por vezes, o local de posicionamento destes aldeamentos, e continuaram a viver em casas a seu modo estruturante. O que nos leva a compreender que as sociedades, bem como aqui os grupos “Cayapó” Meridionais, vivem num processo histórico contínuo que opera um misto de permanência e mudança, rupturas e continuidades, estrutura e evento.

Outro exemplo correlato é o indicado acima por Mary Karasch (1992), em que nos demonstra as fugas constantes desses aldeamentos e a tomada de bens externos, como as armas, então apropriados por esses grupos. Percebemos que a guerra não foi, como outrora, acionada como política de predação da alteridade nesse momento histórico, mas a tomada de bens externos, comum às guerras “Cayapó”, sim. Num jogo de interesses, percebemos que a manipulação da estrutura entra em ação, acionando elementos que mais interessam. Se a abertura para a alteridade e a apropriação de bens externos coloca em prática uma estrutura original, as circunstâncias contingentes da ação não se conformam necessariamente aos significados que lhe são atribuídos (SAHLINS, 1990, p. 7). As armas, na ação de predação da alteridade, passaram a fazer parte do universo simbólico dos “Cayapó”, sendo revestidas de novos significantes, ganhando novos significados, isto é, as situações concretas vivenciadas adicionaram novos traços, fazendo o signo ser atualizado, transformando a estrutura. As armas, somente quando apropriadas por, e através do esquema cultural dos “Cayapó”, é que adquirem uma significância histórica para eles. Daí tiramos bons exemplos sobre como temos, por um

lado, a prática da estrutura, e por outro, a estrutura da prática. De forma que mesmo que a ação seja realizada a partir de pressupostos culturais pré-existentes, a práxis, a ação humana consciente, será capaz de movimentar essa estrutura, redefinindo-a e atualizando-a constantemente, já que a transformação de uma cultura é também modo de sua reprodução.

Com o desenvolvimento do contato interétnico, os “Cayapó” Meridionais tiveram que desenvolver novas formas de percepção, classificação e ação, os levando a se portar enquanto agentes conscientes de um novo tempo que vivenciavam. Tem-se a partir desse intenso contato, a passagem da guerra à paz, momento em que a guerra “Cayapó” foi reavaliada como prática da estrutura diante das novas circunstâncias históricas. A guerra passa a ser velada ou camuflada pelas relações de paz entre os “Cayapó” e os não-índios. No entanto, por mais que as relações tenham mudado, “o motor alimentador das relações com o mundo exterior permanecia inalterado: a aquisição de bens da cultura material dos não-índios”. (MANO, 2011, p. 205). Se num primeiro momento a forma de predação a alteridade se dava por meio do saque e da guerra, agora eles predavam por meio das trocas comerciais com os não-índios. De forma que “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” (MANO, 2011, p. 206), o que nos leva a pensar, por um momento, não nas estruturas culturais da história, mas a historicidade das estruturas culturais.

Ainda mais, ao contrário do que se poderia imaginar, os dados nos informam que esses povos indígenas não estavam se aculturando em situações de aprisionamento e colonização. Eles estavam claramente passando por transformações, se tornando sujeitos outros, talvez mais complexos, mas nos relatos históricos auferimos a continuidade sempre descrita de suas culturas e de seus modos de vida. Pohl observa em São José de Mossâmedes que os povos indígenas que ali viviam preservavam seus costumes, quando executavam:

Por exemplo, certas danças, que, em determinado tempo, praticam, à noite, à luz de chamejantes fogueiras. Para êsse fim se reúnem num local de quatro braças de diâmetro, pintam-se com urucu (*Bixa brasiliensis*, de cor vermelha) e com jenipapo (*Genipa americana*, cujo suco tinge de preto) em riscas longitudinais desordenadas, ornam-se com joelheiras feitas de diversas garras de animais, atadas por meio de cordéis, que fazem forte ruído a cada movimento do pé, e entoam num canto peculiar, áspero, uivado [...] que acompanham, chocantemente, com o eco de longas cabaças recurvas ou de instrumentos de sopro, de madeira, com embocaduras de cifre de boi, por êles próprios fabricados. (POHL, 1951a, p. 361-362)

Não obstante, não se deixa de notar em descrições de Saint-Hilaire a sua menção ao encontro cultural entre diferentes etnias, não apenas entre diferentes etnias indígenas e não-indígenas, mas também entre povos indígenas e negros. Em certo momento, ele descreve a existência do que ele denomina de “agregados” no aldeamento de São José de Mossâmedes, que “são mulatos pobres aos quaes os governadores permitiram estabelecer-se entre os índios; encontram em S. José não só uma moradia que nada lhes custa, como ainda, viveres baratos, e podem cultivar as terras dos Coyapós”. (SAINT-HILAIRE, 1937, p. 108). Em outros relatos, ele faz referência a miscigenação entre esses diferentes povos, quando afirma ter avistado de São José “algumas crianças nascidas de mulheres da sua nação [Kayapó] casadas com mulatos”. (SAINT-HILAIRE, 1937, p. 114). O que demonstra a complexidade dessa região no que diz respeito ao encontro entre diferentes povos e diferentes culturas que se interconectam através dos fluxos históricos, e que abriram portas para inúmeras possibilidades históricas de destinos para os “Cayapó” Meridionais.

Os dados, portanto, não confirmam a ingênua suposição de que, num encontro cultural, cada grupo social deveria manter a sua cultura por meio de uma indiferença hostil com relação aos seus vizinhos, através do isolamento social e geográfico. Fredrik Barth (2000), com base em suas pesquisas de caráter empírico a respeito das fronteiras étnicas, afirma mais dois pressupostos que nos são caros: em primeiro lugar, “torna-se claro que as fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam”, isto é, as distinções entre as categorias étnicas não dependem da presença ou ausência de mobilidade, contato, troca de informações, mas implicam os processos recorrentes de exclusão e de incorporação, através dos quais, e apesar das mudanças de participação e pertencimento ao longo de suas histórias, estas distinções são mantidas. Em segundo lugar, “há relações sociais estáveis, persistentes e frequentemente vitais que não apenas atravessam essas fronteiras como também muitas vezes baseiam-se precisamente na existência de status étnicos dicotomizados”. (BARTH, 2000, p. 26). O que nos indica que as distinções étnicas não vão depender da ausência de interação, pelo contrário, estas interações são a própria base sobre a qual os sistemas sociais abrangentes são construídos, mais uma vez demonstrando que a transformação é inerente a produção cultural.

No mesmo caminho, Manuela Carneiro da Cunha (2009), ao retomar Max Weber, também reitera que as comunidades étnicas são formas de organização política muito eficientes para resistência e conquista de espaços. O pressuposto é de que a cultura se atualiza em situações de contato:

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna *cultura de contraste* [...]. A cultura tende ao mesmo tempo a acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 237)

Partindo de Fredrik Barth e Manuela Carneiro da Cunha, temos por certo de que a interação e a aceitação social entre os grupos “Cayapó” e os diferentes outros com os quais entravam em contato, sejam agentes coloniais, outros povos indígenas, negros escravizados, não levaria a destruição destes grupos étnicos pelas mudanças acarretadas pelos fluxos históricos, e nem mesmo a um processo puro e simples de aculturação. E assim observamos, pelo que os dados documentais nos demonstram, que as diferenças culturais entre grupos sociais podem persistir, apesar do contato interétnico e de possíveis interdependências entre essas etnias.

De volta aos aldeamentos, de acordo com Oliveira e Rocha (2014) no início do século XIX o periódico de Pirenópolis/GO - o Matutino Meyapontense - abordou por diversas vezes a temática indígena em seus diários, trazendo notícias a respeito de problemas nos aldeamentos, de sua estrutura, suas carências e as fugas dos índios; a respeito das bandeiras ou os empecilhos ao desenvolvimento da Província; a utilização de indígenas como mão-de-obra, por meio de requerimentos de famílias não indígenas solicitando crianças órfãos aos seus “cuidados”; os confrontos entre índios e não-índios; notícias sobre a catequese e sobre a sua ineficiência; dentre outros. (OLIVEIRA; ROCHA, 2014, p. 91). Entre os relatos desta imprensa encontrados por Oliveira e Rocha (2014), alguns deles são decretos ordenando o envio de índios “civilizados” para que pudessem receber treinamento e munição para a captura de outros índios que teriam fugido de aldeamentos oficiais:

Em 1830, na edição de n.32 do periódico, é publicada a fala do Presidente Miguel Lino de Moraes sobre as ordens que havia dado para atrair os índios, utilizando-se de uma índia que “está assalariada” e “casada com um soldado do destacamento”, como intérprete. Trata-se da índia Damiana da Cunha, personagem muito conhecida da época. (OLIVEIRA; ROCHA, 2014, p. 91-92)

A índia Damiana da Cunha, conhecida personagem da região neste período histórico está indicada em relatos como descendente dos índios “Cayapó”, sendo neta do cacique Angraiocha. Posteriormente tendo se casado com um não-índio, exerceu um importante papel nas relações com os indígenas, tendo sido por muito tempo peça chave nas negociações com a

Província, enquanto mediadora entre índios e não-índios. Sendo neta do cacique e afilhada do governador de Goiás, Damiana se encontrava numa posição privilegiada que a permitia se deslocar entre o seu povo e a sociedade colonial. Casou-se com dois militares. Seu primeiro casamento foi com um soldado português do regimento dos dragões de Goiás, numa época em que os casamentos interétnicos eram incentivados a fim de apressar a suposta “civilização” dos indígenas. Ela viveu “com seu marido soldado na aldeia de São José de Mossâmedes” e ficava encarregada pelo governador de Goiás a “liderar expedições ao sertão para persuadir seu povo a vir morar com ela em São José”. (KARASCH, 1992, p. 401). Raymundo José da Cunha Mattos, por sua vez, escreveu que a “índia Dona Damiana, quando necessário, põe-se nua, pinta-se e sai ao campo, e conduz os índios como lhe parece.” (MATTOS, 1864, apud OLIVEIRA; ROCHA, 2014, p. 92).

Há que se fazer um adendo de análise da figura e dos agenciamentos de Damiana. Pode-se apontar, segundo o indo-britânico Homi Bhabha (1998), em *O local da Cultura*, que a índia Damiana se encontra no entre-lugar, no entre-meio do ser indígena e ser agente colonial; do estar dentro da sociedade ameríndia e estar dentro da sociedade colonial, do agir em prol do bem dos povos indígenas, mas também de acordo com os interesses da Província. Discutindo sobre o dilema da cultura, Bhabha indica a existência de um deslizamento entre o artifício humano e a agência discursiva da cultura, de forma que, “Para ser fiel, é preciso aprender a ser um pouco infiel – crescer um pouco fora do tom. Mas, o quanto pode-se ser infiel? Eis a questão colonial” (BHABHA, 1998, p. 196), eis o deslizamento e o entre-curso adotado por Damiana da Cunha ao estar no entre-lugar, próprio do sujeito colonial, aquele que se transforma a partir da incerteza que os contatos com os diferentes outros vão gerar. Pois, “É no ato enunciatório da cisão que o significante colonial cria suas estratégias de diferenciação que produzem uma indecibilidade entre contrários ou oposições”. (BHABHA, 1998, p. 184). Em suas palavras, o sujeito colonial se torna “o mais que um duplo”, pois ele não perde a sua cultura, mas também não deixa de absorver traços da cultura do outro, possuindo elementos culturais diversos em detrimento de seus contatos, transitando locais híbridos, de sobreposições duplas, triplas, múltiplas, a depender do agenciamento dos signos. É um ser, ou um povo, que é representação do outro através da mímica. Essa mímica revela este ser no “entre-lugar”, na fronteira, onde se dão os contatos e as transformações e (re)construções das culturas e das identidades.

Outro importante aldeamento, Maria I, foi construído em 1780 em homenagem a Rainha de Portugal, mãe do Rei João VI, e já em 1812 havia sido abandonado. Maria I foi um “sítio

que eles mesmos escolherão [os Kayapó] [...] na margem do rio chamado dos Índios abundandíssimo de peixe, que é huma das adições não pequena para ajuda da subsistência de estabelecimentos semelhantes”²¹. (MORI, 2015, p. 125). No quadro seguinte, apresentado por Karasch (2017), temos uma noção do contingente de “Cayapó” que habitavam Maria I dentre os anos de 1781 e 1783:

Tabela 2: Os “Cayapó” de Maria I por Idade e Sexo, 1781 e 1783

Idade	Homens	Mulheres	Total	%
Adultos	112	151	263	50,8
Rapazes/raparigas	119	136	255	49,2
De peito	12	13	25	
6 ou 7 anos	56	62	118	
8 ou 10 anos	51	61	112	
Total	231	287	518	
%	44,6	55,4		

Fonte: KARASCH, Mary. Índios Aldeados: Um perfil demográfico da capitania de Goiás (1755-1835). **Revista Habitus**, Goiás, 2017.

Apesar de Maria I ter abrigado um grande contingente de povos indígenas na época de sua instalação, alguns logo foram dizimados por doenças epidêmicas, enquanto outros foram relegados a trabalhos forçados, sendo que aqueles que tiveram a oportunidade de fugir, o fizeram. Tanto que no ano de 1813, havia tão poucos indivíduos em Maria I que “o governador Fernando Delgado Freire de Castilho (1809-1820) determinou que aqueles que permaneceram, em número de 129, fossem transferidos para São José de Mossâmedes, que abrigava somente 38 residentes”. (KARASCH, 2017, p. 29).

Emanuel Pohl (1951a), em sua passagem por Maria I em 1812, descrevia o aldeamento como já abandonado nesse momento. Ao chegar no local, descreveu a existência de duas casas térreas, uma para o governador e seu séquito, e outra para o administrador e soldados, embora tendo sido as janelas e portas roubadas e os tetos dos quartos caídos. O grande engenho de

²¹ Subsídios para a história da Capitania e Goiaz (1756-1806). Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, Tomo 84, 1919, p. 141.

açúcar, ele descreve, estava em ruínas, e as antigas cabanas dos índios, antes construídas de madeira e fibras de palmeiras e formando um círculo em torno do paiol, estavam agora desfeitas e acabadas. Tais afirmações são de enorme importância para os indicativos que estão aqui sendo apontados. Mais uma vez, percebe-se como os “Cayapó” foram capazes de agenciar as situações históricas vivenciadas, a ponto de escolherem o local e a forma como suas casas seriam construídas, remetendo à sua organização espacial, sociocosmológica e política, quando organizadas em aldeias circulares tal como o modelo Jê, auferindo a continuação do seu modo de vida, hábitos alimentares, práticas simbólicas e negociações políticas.

Próximo de São José de Mossâmedes, o segundo aldeamento mais importante da Capitania era Pedro III do Carretão, que foi designado para abrigar os Xavante, sendo seu nome em homenagem ao cônjuge da Rainha Maria I de Portugal e pelo grande carretão que era guardado no local. Esse aldeamento, segundo descrições de Emmanuel Pohl, foi edificado em 1784 sob o mando do governador geral Tristão da Cunha Menezes e sua disposição se dava sobre duas encostas da serra, separadas pelo rio Carretão. De um lado se estabeleceu o grande engenho de açúcar, o moinho de milho e as moradas do administrador e dos soldados; enquanto do outro lado se encontravam as instalações dos índios, com cerca de trinta casas construídas a seu modo. (POHL, 1951b, p. 34). Mais uma vez indício dos agenciamentos históricos realizados por esses grupos indígenas.

A princípio, o aldeamento foi povoado por 3.500 índios trazidos dos rios Araguaia e Tocantins; mas a maioria deles faleceu logo após a sua chegada. Na época da visita de Pohl, em 1819, a população de habitantes era formada por 227 índios, incluindo as crianças. O declínio do aldeamento começou na década de 1820, tanto da população como da produção agrícola, pelos Xavante estarem vivendo no carretão na mais cruel miséria, sofrendo maus tratos. De modo que há indicativos de que na década de 1880 o aldeamento já não existia mais. (KARASCH, 2017, p. 34).

Depois de mais de um século de tentativas incessantes de cristianização e aldeamento de povos indígenas no Triângulo Mineiro, norte de São Paulo, sul de Goiás, e leste do Mato Grosso, pode-se afirmar que ambas as empreitadas, não obstante os grandes esforços, foram frustradas e não surtiram o efeito esperado. Sabe-se que os governos provinciais do século XIX buscaram renovar seus esforços em persuadir os indígenas de assentarem-se em missões, trazendo missionários de origem italiana ou francesa (KARASCH, 2017, p. 36); no entanto, a experiência negativa que esses povos tiveram com os não-índios impossibilitaram novas

tentativas. Doenças, fugas dos aldeamentos, ataques aos não-índios, acentuaram-se pelo resto do século, asseverando o fracasso das violentas políticas indigenistas.

Ademais, Ravagnani (1986) constata que no governo de Miguel Lino Moraes, iniciado em 1827, empreendeu-se o estabelecimento de uma grande fábrica de ferro na aldeia de São José de Mossâmedes, com o intuito de baratear os instrumentos empregados na agricultura, demonstrando a descaracterização do aldeamento. Em decreto de 6 de julho de 1832, da regência, mandava deslocar os povos indígenas de São José de Mossâmedes e Pedro III do Carretão, inclusive os “Cayapó” Meridionais:

Estabelecer no lago dos Tigres, na província de Goiás, um porto de embarque para o Pará e formar ali com os índios não civilizados, uma povoação com a denominação de – Porto Vermelho.

Feita a escolha desse lugar serão mandados para ele e aí aldeados todos os índios não civilizados que estiverem nas aldeias de S. José de Mossâmedes e de Pedro III do Carretão. (BRASIL, 1832, p. 13-4 apud RAVAGNANI, 1986, p. 127)

Em 1835, a aldeia de São José de Mossâmedes encontra-se abandonada pelos índios Kayapó Meridionais que ali haviam sido reunidos. (MOREIRA NETO, 1971, p. 190 apud RAVAGNANI, 1986, p. 127)

Com base nas sucessivas formas de tratamento dispendidas aos “Cayapó” Meridionais, tais como os violentos ataques, apresamento, trabalho forçado, catequização, criação das crônicas da colonização e metáforas de selvageria que consubstanciaram as guerras de extermínio contra esses povos, pode-se afirmar que o contato prolongado com a sociedade envolvente permitiu alterarem-se as percepções e estratégias de contato dos “Cayapó” com o mundo exterior. E como pudemos observar nos relatos históricos, esses povos não foram passivos nas situações de contato, estabeleceram também alianças, contratos, agenciaram e manipularam situações e agentes coloniais a seu favor, demonstrando como foram protagonistas de suas histórias. Não obstante, possivelmente tais mudanças provocaram discussões dentro dessas sociedades, de escolhas de seus destinos, de estratégias a serem acionadas, de agires em prol de sua sobrevivência. De modo que, possivelmente, deve ter havido divergências internas quanto às formas e estratégias de ação nas relações de contatos e, portanto, destinos históricos diferentes para os grupos “Cayapó” Meridionais. De certo, houveram indivíduos que foram, de certa forma, aglutinados à sociedade colonial, como houve também aqueles que se aliaram a outros grupos em propósitos comuns, e aqueles que partiram para longe, emigrando de uma região que só lhes trouxera sofrimento.

Fredrik Barth (2000) já se perguntava, em seus estudos, se indivíduos de uma mesma cultura ou um mesmo grupo étnico, partilhando dos mesmos valores e ideias, não poderiam adotar diferentes padrões de vida e formas de comportamento, se postos diante de oportunidades diferentes oferecidas por situações distintas? O argumento central aqui aplicado, e que vai ao encontro da resposta de Barth, se encontra na constatação de que entre os grupos “Cayapó” Meridionais, postos em diferentes situações, adotaram diferentes comportamentos, escolhendo diferentes estratégias de sobrevivência em situações de contato. Para Barth, nem sempre a diversificação interna a um grupo significa um primeiro passo rumo à subdivisão e à multiplicação de unidades. Assim, poderíamos conceber que as diferentes estratégias adotadas por grupos “Cayapó”, não os tornaram diferentes grupos étnicos, pois mesmo que seguindo diferentes destinos históricos, e ocupando inclusive vários nichos ecológicos diferentes, ainda poderiam manter uma unidade cultural e étnica básica durante longos períodos, apesar das possíveis rupturas. Neste sentido, ao aventar possibilidades de destinos históricos para essas populações, nas próximas linhas apresentamos uma hipótese que vem sendo desenvolvida, de uma possível continuação histórica e linguística entre os “Cayapó” Meridionais e os povos Panará, hoje habitantes no Mato Grosso, apresentada como uma dentre as diferentes possibilidades históricas para esses povos.

“Cayapó” Meridional – Panará: linha de fuga

Após as constatações históricas de um intenso contato e conflito entre os “Cayapó” Meridionais e os não-índios na região do Planalto Meridional Brasileiro nos séculos XVIII e XIX, aliado a uma vontade positivista crescente no final do século XIX de acreditar na “orgânica” extinção dos povos indígenas no Brasil, os “Cayapó” Meridionais foram dados como povos extintos. Curt Nimuendajú, que historicamente estudou e conviveu com povos Jê, afirmou, em 1910, ao descrever um pequeno grupo “Cayapó”, que “Hoje os Kaiapó Meridionais desapareceram como tribo”. (NIMUENDAJÚ, 1952, p. 427). Saint-Hilaire e Pohl fizeram vários relatos sobre os Jê, e Robert Lowie se utilizando de algumas dessas descrições também chega a mesma conclusão: a de que aquela “tribo” deixou de existir. (LOWIE, 1946, p. 519).

No entanto, estudos mais recentes de cunho linguístico e histórico começaram a apontar para a invalidez das crônicas do desaparecimento em relação aos “Cayapó” Meridionais, apontando os povos da etnia Panará ou Kreen-Akrore, localizados no Mato Grosso, como sendo os seus descendentes. Já em 1911, o intelectual e agrimensor Alexandre de Souza Barbosa apontava para essa relação, quando ao realizar serviços de medição na confluência entre os rios Grande e Paranaíba, “avistou um grupo de índios Kayapó do Sul da aldeia de Água Vermelha (localizado em território da atual cidade de Iturama – MG) e da aldeia do Aréré (localizada no atual estado de Mato Grosso do Sul).” (MORI, 2015, p. 41).

Nos relatos de Alexandre Barbosa ele indica que,

Em 1911 encontrei no extremo oeste do Estado de Minas, junto à confluência dos rios Grande e Paranaíba, índios da aldeia de Água Vermelha, que se chamavam Panarás. Estes índios chamados Cayapós pelo nosso povo, são provavelmente representantes do grupo indígena Cayapó do sul. (BARBOSA, 1918; apud MANO, 2015, p. 520)

E ainda nos diz respeito às características desses povos, quando afirma que,

Havia antigamente no centro da aldeia uma casa maior que as outras e a que chamavam piruá, onde se tomavam as grandes deliberações coletivas e se celebravam as festas e os casamentos sob as ordens do capitão, este em tudo cegamente obedecido. (BARBOSA, 1918; apud MORI, 2015, p. 42)

Muito embora os documentos históricos indicassem que os grupos “Cayapó” uma vez “[...] batidos, não tardavam a voltar à carga em novas e terríveis correrias” (TAUNAY, 1975, vol. 2, p. 247 apud MANO, 2011, p. 203), após cem anos de embates violentos, eles puderam ter percebido, como indicado anteriormente, que esse modo de relação com a alteridade já não os favorecia do mesmo modo. Em parte, temos por certo de que a chegada deste novo tempo não deve ter atingido de forma regular ou homogênea a todos os sujeitos ou indivíduos “Cayapó”, gerando possivelmente “debates e cismas dentro do grupo sobre a melhor maneira de atuação nas relações de contato”. (MANO, 2011, p. 203). De forma que os documentos históricos corroboram para as possibilidades de migração desses grupos para regiões mais recuadas, como linha de fuga das situações vivenciadas, enquanto outros grupos permaneceram na mesma região tradicional de ocupação, convivendo com os não-índios.

Auguste Saint-Hilaire, em visita ao aldeamento São José de Mossâmedes já havia indicado tal conexão entre os “Cayapó” Meridionais e os Panará. Descrevendo culturalmente os grupos “Cayapó” que viviam por aquelas imediações, indicou 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. (SAINT-HILAIRE, 1937, p. 113)

Porém, foi o antropólogo inglês Richard Heelas que pela primeira vez fomentou, anos mais tarde, a hipótese dessa relação entre os “Cayapó” Meridionais e os Panará. De acordo com Giralдин (2000), no início do século XX os relatos a respeito desses povos tornaram a aparecer, quando da expansão da agricultura cafeeira, momento em que o estado de São Paulo viu-se necessitado de investir recursos para explorar o interior do seu território, boa parte do qual ainda desconhecido e habitado por grupos indígenas que viviam de forma autônoma, sem contato permanente com a população não-índia. Criada a Comissão Geográfica e Geológica do Estado de São Paulo, foram explorados os rios Feio e do Peixe, na região central do estado, e em 1910 foi explorado o rio Grande e seus afluentes. Ao chegar na altura da divisa entre São Paulo e o Triângulo Mineiro, próximo à “Cachoeira Água Vermelha, na margem direita daquele rio, encontrou um pequeno grupo de índios conhecidos como Cayapó”; um grupo “relativamente pequeno, com cerca de trinta pessoas”. (GIRALDIN, 2000, p. 162).

Segundo Schwartzman (1995), uma importante parte dos tais Panará que se localizavam em Mato Grosso era desconhecida, até que os indigenistas Claudio e Orlando Villas Boas entraram em contato com esses grupos em 1968. Sabe-se que os grupos Panará, grupo falante Jê, eram conhecidos, anteriormente ao seu contato, como Kreen-Akroré. Esses grupos foram contatados entre 1960 e 1970 quando foram quase exterminados por empreitadas do governo federal que levaram a abertura de uma rodovia, denominada BR – 163 (Cuiabá – Santarém) no meio de seu território, cortando uma área da Floresta Amazônica. O corrente contato da sociedade nacional com os Panará, estabelecido pela expedição dos Villas Boas teve proporções catastróficas para esse povo, que se moviam de vila a vila procurando evitar, primeiro os aviões de Claudio Villas Boas, e segundo a aproximação e o contato com as expedições. Por volta de 1973, os Panará moveram-se em grande número abaixo o rio Peixoto de Azevedo até chegar a uma vila, *Yopûyûpaw*, em que o contato das expedições ainda era ausente. Momento em que começaram as epidemias (provavelmente *influenza*) que dizimaram dezenas desses indivíduos, fazendo com que aqueles que ainda conseguiam se mover, rumassem em direção a sua antiga aldeia, *Topayurõ*, próximo ao acampamento dos Villas Boas. A expedição dos Villas Boas logo foi embora, deixando a responsabilidade pelo contato estabelecido nas mãos da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). (SCHWARTZMAN, 1995, p. 69-71).

Não obstante, de acordo com Schwartzman (1995, p. 71), quando a rodovia foi inaugurada, fartamente divulgada pela mídia nacional e internacional, problemas relacionados aos Panará foram reportados, tais como a sua situação de extrema pobreza, o uso de álcool excessivo, fornecido por engenheiros do exército brasileiro, e a prostituição de mulheres Panará. O que fez com que a FUNAI transferisse os sobreviventes, por volta de 1973 e 1975, para o Parque Nacional do Xingu. Chegaram ao Parque 79 sobreviventes Panará, descritos por Schwartzman como em situação de fome, anemia, infestados com a malária e parasitas e nenhuma mulher grávida. Localizados aí, antropólogos tiveram a oportunidade de estudá-los mais a fundo, como Richard Heelas, que realizou uma descrição etnográfica bastante detalhada a respeito desses povos.

Schwartzman concluiu, de acordo com as hipóteses colocadas por Richard Heelas, que era possível que os Panará do Peixodo de Azevedo fossem um grupo de Kayapó que havia fugido de Goiás ou do sul de Mato Grosso no final do século XVIII, ou início do XIX. Por meio de dados linguísticos e evidências de semelhanças de cultura material e imaterial entre esses dois povos, ele evidenciou importantes semelhanças. Uma delas, presente nos relatos orais dos atuais Panará, é a de que eles vieram do leste, de uma região de cerrados; e que, segundo o chefe Panará, os velhos diziam para os mais novos que, antigamente, os brancos mataram muitos Panará, de espingarda. Os relatos demonstram que eles se deslocaram para o noroeste, longe dos “brancos” e de suas armas, a partir de uma área de cerrado, para uma área de florestas, onde não haveriam “brancos”. (SCHWARTZMAN, 1995).

Os estudos de Odair Giralдин (1994/1997/2001) confirmam a hipótese de Heelas e Schwartzman. Sua confirmação se dá através de uma análise comparativa entre os vocabulários recolhidos entre os “Cayapó” Meridionais e a língua dos Panará. As análises documentais se baseiam nos vocabulários da língua Kayapó recolhidos por viajantes como Saint-Hilaire ([1815-1822] 1975) e Pohl ([1817-1821] 1976) no início do século XIX em Goiás; por Ehrenreich (1894) e Dr. Kupfer (1870) na segunda metade do século XIX numa aldeia em Santana do Paranahiba (atualmente Parnaíba – MS); e pelo agrimensor Alexandre de Souza Barbosa, morador de Uberaba, entre os Kayapó que vivem próximo a cachoeira Água Vermelha nas margens do Rio Grande. Em suas pesquisas Giralдин (2001) observa que “as análises comparativas destes vocabulários entre si e com a língua atual dos Panará, confirmam uma variação dialetal entre os Kayapó de Goiás e de Minas Gerais, mas confirmam também se tratar de uma mesma língua”. (GIRALDIN, 2001, p. 62).

Schwartzman apontou ainda outras evidências possíveis dessa relação entre os Kayapó e Panará, evidências materiais que indicam uma mesma forma de construir flechas, unindo-se pequenos segmentos de bambu até se obter o tamanho desejado; as mesmas técnicas para construção de cestos; e idênticas práticas de escarificação da testa com um pequeno arco e flecha para curar dores de cabeça. (GIRALDIN, 2000, p. 175).

Dessa forma, Giralдин (1997) corrobora para a importante hipótese de que alguns dos grupos Kayapó (autodenominados Panará) terem partido rumo norte-nordeste, desde a bacia do Paraná até o norte de Mato Grosso, divisa com o Pará, hipótese que é consubstanciada por Turner (1992), quando ele rejeita a ocupação dos Kayapó ao norte do Mato Grosso antes do século XVIII, indicando que: “à luz de uma leitura crítica das fontes escritas e de relatos históricos kayapós contemporâneos [...] a hipótese de que os Kayapó estavam presentes, no norte do Mato Grosso às cabeceiras do Xingu desde o século XVII devem ser rejeitadas” (TURNER, 1992, p. 312). O que nos possibilita pensar que apenas a partir dos séculos XVIII e XIX, se afastando das regiões de intenso contato com não-índios nas regiões do rio Panará, Grande e Paranaíba, que alguns grupos “Cayapó” tenham migrado no sentido de ocupar áreas interioranas mais recuadas.

Os estudos de Odair Giralдин, baseados na compilação das informações históricas fornecidas por fontes documentais e comparação das mesmas com aspectos culturais do grupos atuais, demonstram que a perspectiva da “projeção etnográfica” pode nos render bons resultados, quando, no caso, da interpretação de fontes documentais sobre os “Cayapó” Meridionais e sua comparação com estudos que abordam as questões culturais e linguísticas dos Panará. Mesmo que esse método não seja uma unanimidade entre os pesquisadores, estudos feitos a partir desta perspectiva foram bem-sucedidos, a exemplo do uso pelo antropólogo Carlos Fausto (1992), em seus estudos sobre os Tupinambá do século XVI. Pois mesmo que não se possa desconsiderar as rupturas e discontinuidades entre os povos indígenas pós-contato colonial, podemos fazer uma “compreensão da lógica do funcionamento dessas sociedades, em particular de uma relação específica entre estrutura e evento”. (FAUSTO, 1992, p. 381). Abordagem que colabora na composição dos contatos e eventos pelos quais esses povos passaram, encontrando certa continuidade onde antes havia apenas o fim da história.

Vidas nas fronteiras: entre “gentios” e “calhambolas”

Até aqui, tem-se constatado que as regiões do Triângulo Mineiro, norte de São Paulo, sul de Goiás e leste do Mato Grosso foram locais de intensos contatos intertribais e interétnicos durante os séculos XVIII e XIX, permitindo trocas multiculturais, estabelecidas por meio de alianças, guerras, agenciamentos, jogos políticos e de interesses. Fluxos históricos que expressam o encontro entre diferentes grupos e a consequente movimentação de elementos materiais e imateriais entre eles; bem como aos múltiplos destinos históricos pelos quais seguiram os povos indígenas, tais como os “Cayapó” Meridionais. No entanto, não se fecham aqui as perspectivas de contato, pelo contrário, ainda nos falta perpassar por outras relações que se estabeleceram nesse período e região, que nos levam ainda a outras possibilidades de estratégias de contatos, agenciamentos e destinos para os “Cayapó” Meridionais. Ainda pouco estudada, há provas que durante o período em foco esses grupos indígenas firmaram alianças com os negros fugidos, que podem ter se realizado devido aos semelhantes modos de tratamento que a Coroa Portuguesa mantinha com indígenas e negros, de intenso combate e violência.

A relação entre negros e índios foi tardiamente tratada pela comunidade científica. Por muito tempo se preocupou em demonstrar a perspectiva das relações entre povos indígenas com as forças coloniais, ou entre negros com estas forças, mas nunca as relações que foram estabelecidas entre negros e índios; relações que apenas recentemente têm ganhado visibilidade por estudos das áreas da Antropologia e da História. Dessa forma, na busca por compor quadros históricos mais amplos dos contatos estabelecidos nesse período e região, se faz necessário que se dedique algumas linhas para transacionar estas relações. Como indicado anteriormente, para Le Goff (1990) os documentos históricos não são objetivos, e por isso devem ser utilizados com a devida presciência, uma vez que foram produzidos sob a ideologia colonial, partindo das relações de poder então estabelecidas. Por isso, há de se indicar que as categorias trabalhadas nos documentos devem ser tomadas em seu contexto de produção, ainda levando em conta que as “categorias de índios, brancos e negros não se restringem a preceitos raciais ou culturais de uma dada coletividade abstrata” o que nos obriga a olhar os documentos como fruto da ideologia daquele que o escreve, e a indicar que as relações que aqui nos interessa são aquelas demonstradas a partir de dois termos isolados nos documentos: “o de ‘gentios’ e ‘calhambolas’ que parecem ser termos homólogos às categorias de índios hostis e negros fugidos”. (MANO, 2015, p. 514-515).

Os dados indicam que desde o século XVIII já havia conhecimento da existência “de quilombos no caminho de Goiás, na Serra da Canastra, no alto rio São Francisco, no médio rio Grande e no rio das Abelhas (atual rio Araguari)” (MANO, 2015, p. 524), uma área conhecida como Campo Grande nos documentos históricos, de ocupação igualmente dos “Cayapó” Meridionais nesse período. De acordo com Márcia Amantino (2001, p. 44), a existência de inúmeros quilombos na região demonstrava, por um lado, os limites da escravidão, e por outro, o quanto ela poderia colocar a segurança do sistema em risco quando se perdia o controle dos cativos. Os quilombos poderiam apresentar grande variação populacional, “podendo ser constituídos da reunião de poucas pessoas, até a aglomeração de centenas de indivíduos, que realizavam atividades distintas dentro da estrutura hierárquica e administrativa do Quilombo”. (BARBOSA, 1972, p. 31). No entanto, há que se atentar para o fato de que apesar da rápida associação do termo “calhambola” com o de negro fugido, esse termo poderia, nos documentos, ter sido designado para “englobar tanto os conhecidos assentamentos quilombolas, como pequenos grupos de escravos fugidos”, sendo difícil, por sua vez, distinguir no plano das hierarquias existentes, “homens livres pobres, sobretudo negros forros, dos escravos e quilombolas”. (MANO, 2015, p. 525).

Como visto, o tal “gentio Cayapó”, apelativo aplicado por um olhar estrangeiro a uma série de grupos que estavam presentes nas regiões em questão dentre os séculos XVIII e XIX, foram caracterizados como bárbaros e selvagens, pelo seu ideal guerreiro que sempre apareceu como destaque nas descrições históricas, assim como considerado um obstáculo ao avanço da “civilização” nos interiores do Brasil, sendo relegados a uma política indigenista que empreendia guerras com o intuito de exterminá-los, a fazer cumprir seus objetivos, tal como a limpeza do “Caminho dos Goiáses” e logo mais a captura de indígenas como mão-de-obra escrava para o desenvolvimento da agricultura. Em relação à essa política indigenista relegada aos “Cayapó”, tem-se nos relatos históricos o mesmo tratamento para com os quilombolas, constantemente apontados como causadores de distúrbios, de desordens e insolências contra os moradores dos sertões. Em momentos considerados “brutos que se fazem abomináveis pela sua ferocidade com que não perdoam aos que lhes não fazem a menor resistência”²², ou mesmo “feroz[es] monstro [s]”²³ capazes de provocar “a total ruína destas Minas”. (AMANTINO, 2014, p. 106). De modo que possíveis alianças que se deram entre esses povos poderiam ter se

²² Arquivo Público Mineiro. Seção Colonial, códice 159, fl. 31v.

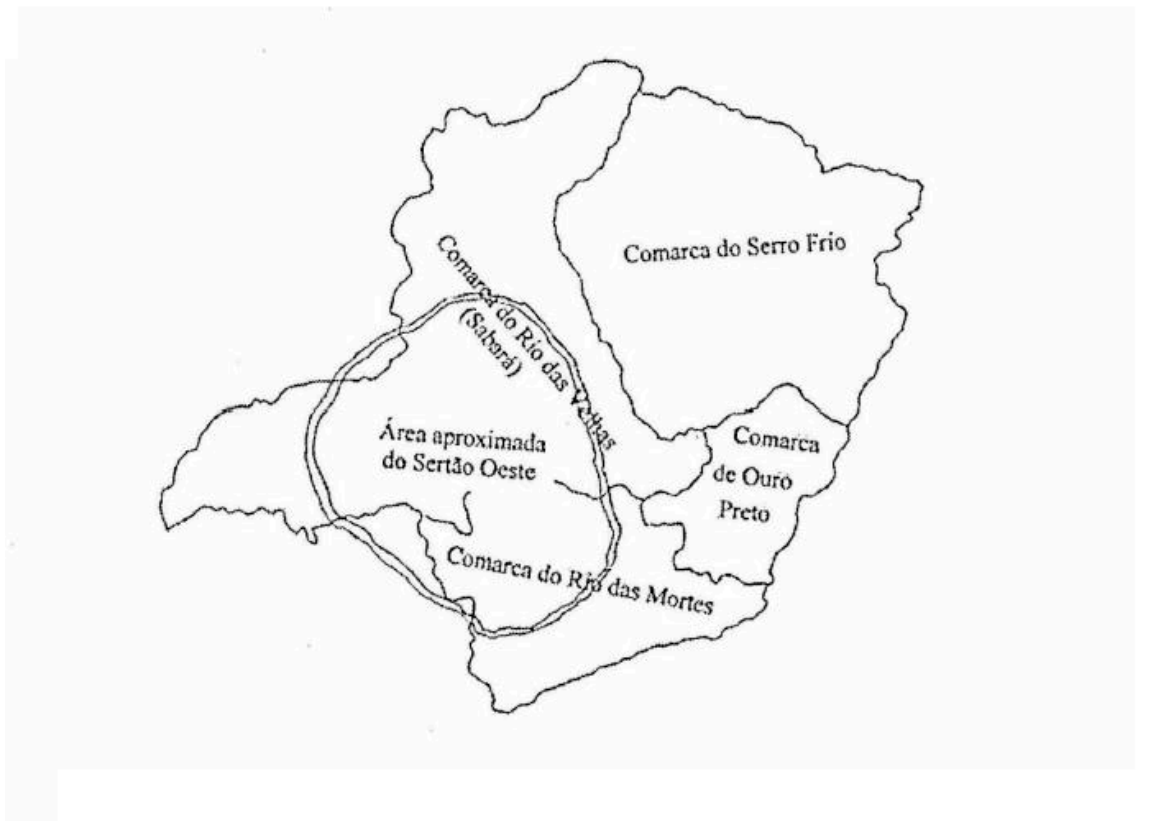
²³ Arquivo Público Mineiro. Seção Colonial, códice 76, fl. 85v-86.

consolidado devido às semelhanças do que sofriam na pele, como a exploração do seu trabalho e a exploração de sua condição enquanto homens.

Isto nos faz perceber que tanto os índios denominados *hostis*, aqueles que não aceitavam a colonização, quanto os quilombolas, negros fugidos que se alocavam nos quilombos, não somente coexistiam espacialmente, mas passaram a ser considerados como empecilho à expansão e desenvolvimento da região, na medida em que foram igualmente representados e tratados como bárbaros, selvagens, perigosos, incapazes de civilização. O que os fizeram inimigos públicos dos agentes coloniais. O sertão, local de vivência desses povos, foi considerado dentro do imaginário colonial enquanto ambiente de possibilidades de enriquecimento pelas minas auríferas a que se podiam descobrir, mas também considerado local inóspito, ligado às guerras, aos inimigos, à fome e à morte. Precisando, portanto, ser conquistado, para que se assim pudesse viver sobre essas terras, o que incitava a necessidade de “desinfestá-la” dos elementos que simbolizavam a sua barbárie: escravos fugidos, índios *bravios* e *vadios*, esta última, mais uma categoria de indivíduos considerados salteadores de caminhos que colaboravam, por sua vez, para o terror generalizado provocado na população local. (AMANTINO, 2001).

Não obstante, conforme se teve o sertanista Antônio Pires de Campos entre os “Cayapó” Meridionais como agente imbuído da extinção desses povos, com os quilombolas não foi diferente. Com objetivo de dar fim as iminentes ameaças dos quilombos, e sobretudo o Quilombo do Ambrósio, por sua importância, surge a figura de Ignácio Correa de Pamplona para efetivar a sua dizimação, tornando-se rapidamente o corsário dos quilombos. (ALVES, 2017, p. 93). Por certo de que a partir da década de 1730, o governo de Goiás autoriza o ataque aos “Cayapó” Meridionais que habitavam estes sertões, e uma década depois, a destruição dos “quilombos e calhambolas” se torna prioridade do governo da Capitania de Minas Gerais. (MANO, 2015, p. 515). Abaixo temos um mapa proposto por Amantino (2001) que nos indica a localização do sertão oeste das minas gerais aonde coexistiram estes diferentes agentes históricos, bem como as comarcas correlatas à região:

Mapa 7: Capitânicas de Minas Gerais, apontando para a região correspondente ao sertão oeste designado como Campo Grande



Fonte: AMANTINO, Marcia. **O mundo das feras: Os moradores do Sertão Oeste de Minas Gerais - século XVIII. 2001.** 426 f. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2001, p. 50.

De acordo com Daniella Santos Alves (2017) os primeiros registros históricos da existência de quilombos na região são de 1746 (BARBOSA, 1972; LIMA, 2008; MARTINS, 2008), quando as frentes de expansões nos interiores do Brasil atacavam um quilombo em Cristais, a noroeste do atual Triângulo Mineiro. A partir desse momento os negros fugidos passaram a se deslocar e formar os quilombos nessa região, como uma forma de rejeição ao sistema escravocrata. Boa parte dos documentos a respeito desse quilombo foi datado de 1769, “nas cartas de Inácio Correia Pamplona ao Conde de Valadares, indicando a existência de mocambos localizados na região que compreende hoje o município de Ibia e Campos Altos, conhecido como Quilombo do Ambrósio”. (ALVES, 2017, p. 17). Esse quilombo foi o de maior nome nessa região, localizado no alto rio São Francisco, representando população numerosa,

“segundo me dizem, de mais de seiscentos negros armados” e “seis alqueires de milho”.²⁴ (MANO, 2015, p. 528). Tendo seu nome sido proveniente de um líder quilombola, trasladado de alguma região da África e vendido como escravo no Rio de Janeiro, mais tarde alforriado, se tornando uma potente liderança nos quilombos do sertão oeste de Minas. (AMANTINO, 2001), e constantemente “intitulado rei”²⁵. (MANO, 2015, p. 528).

Além do Quilombo do Ambrósio, o regente de campo Ignácio Correa Pamplona notifica ainda outros existentes nessa região, demonstrando o expressivo contingente de negros fugidos que compunham estruturas organizativas muito bem delimitadas e hierarquizadas. Nas palavras de Pamplona: “Parti de Piauhy seguindo o rumo do norte (...) dois dias de jornada cheguei a estância de São Simão e (...) desde a estância de São Simão até a demarcação de Sam Paulo e Goyaz (...) sabia de sete quilombos”²⁶. (MANO, 2015, p. 526-527).

A imagem perpetuada por anos a respeito dos quilombos indica espaços de habitação e convivência apenas de negros. Contudo, percebemos que os quilombos foram locais fecundos de trocas culturais, fazendo surgir diferentes sociabilidades, uma vez que estavam aí envolvidos em sua manutenção malhas sociais com negros escravos, com senhores, com donos de vendas e mesmo com alguns grupos indígenas. Marcel Mano (2015) indica a complexa malhas de contatos que se estabeleceu nessa região desde a década de 1730:

Uma itinerância da sociedade colonial em direção aos sertões colocou em movimento sujeitos de diferentes estamentos sociais: homens livres pobres, mestiços, negros forros, foragidos, garimpeiros, roceiros, índios escravos, agentes do poder colonial etc. (Amantino, 2001; Barbosa, 1971; Souza, 2004) se locomoviam desde o oeste de Minas cruzando o alto rio São Francisco e a Serra da Canastra em direção ao atual Triângulo Mineiro e sul de Goiás. Mas ao se porem em marcha, esses diferentes sujeitos entraram ainda em contato com diferentes outros. (MANO, 2015, p. 512)

Estudos recentes indicam que “a continuidade e existência dos quilombos por longos períodos estão intimamente relacionadas com as ajudas de agentes externos e internos” (GUIMARÃES, 1996; AMANTINO, 2001; RAMOS, 1996 apud ALVES, 2017, p. 47), dentre os quais os grupos indígenas. Márcia Amantino (2001) aponta que nos enfrentamentos com as frentes de expansão colonial, os mecanismos de defesa e combate utilizados eram

²⁴ Registros de Cartas do Governador ao Vice-rei e mais autoridades da Capitania (1743-1749). Arquivo Público Mineiro, BH – Seção Colonial, manuscritos, Documentos encadernados código: APM-SC – 84, fl.75.

²⁵ Carta da Câmara de Tamanduá à Rainha Maria 1ª a Cerca de Limites de Minas-Gerais com Goyaz, p.376.

²⁶ Carta de Ignácio Correia Pamplona ao conde de Valadares, São Simão do Rio da Ajuda, 07/09/1769. Biblioteca Nacional, RJ – secção de manuscritos, Arquivo Conde de Valadares, código: 18.2.6 – doc. 02.

característicos da práxis africana, bem como indígena. Um dos casos por ela citado indica uma expedição incumbida de atacar um quilombo em Minas Gerais, numa área de ocupação histórica dos “Cayapó” Meridionais, em que se tinha por objetivo resgatar uma moça raptada por um grupo de quilombolas, nos constatando a coexistência de negros aquilombados e índios nesses quilombos, quando afirma que estes indígenas defendiam os quilombos de ataques tanto quanto os habitantes negros:

Atacando um quilombo de negros saíram ao encontro uma grande porção de gentio que instantaneamente os rebateu com um grande número de flechas na qual ficaram três capitães do mato feridos, dois com duas flechas presas no pescoço e com grande perigo de vida.²⁷(AMANTINO, 2001, p. 158)

Outro relato, descrito por Mano (2015), afirma igualmente a relação entre negros aquilombados e índios, provavelmente grupos “Cayapó” Meridionais. Em carta de Jozé Antonio F. e Andrada, endereçada ao conde de Bobadella, este relata três partidas do capitão do mato em busca de quilombos. Nos dois primeiros ataques alcança sucesso, fazendo prisioneiros, porém no terceiro não consegue atingir seu objetivo, uma vez que foi intensamente contra-atacado:

[...] Um das outras partidas trouxe quatro negros e uma cabeça; a outra diz o Cap. domato q’ atacando um Quilombo de negros se saíram ao encontro uma grande povoasam de gentio q’ instantaneamente os rebateo com um grande numero deflexas de q’ ficaram três cap.domato firidos e dois com duas flechas perto do pescoso em grande perigo devida. Se atacar este quilombo se prepara mayor numero de gentes pois se persuadem todos q’ os ditos calhambolas se cobrem com esta povoasam de gentio [...].²⁸ (MANO, 2015, p. 539)

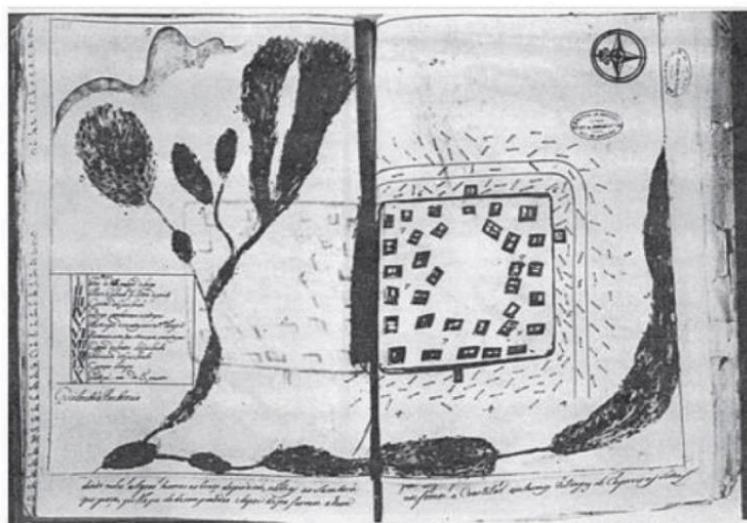
Marcel Mano (2015, p. 535) ainda nos atenta para os indícios que apontam semelhanças nas formas de apropriação do espaço e modo de subsistência indígenas nos quilombos. Localizados próximos aos rios, a meio caminho entre as águas e a mata, e as casas dispostas ao redor de uma praça central, os quilombos nos dão as mesmas descrições das aldeias dos grupos Macro-Jê, tal como dos “Cayapó” Meridionais, cujas aldeias, descritas anteriormente, são circulares, situadas a meio termo entre a mata e o campo e subdividas em duas metades, associadas por uma praça central. Para além, em ambos os casos observa-se pelos documentos

²⁷ Carta del dr. Vallejo al rey, San Juan, 14 de diciembre de 1550, AGI Santo Domingo 155, Ramo 1, núm. 9. Cit.por: MOSCOSO, Francisco. Formas de resistência de los esclavos en Puerto Rico. Siglos XVI-XVIII. IN: America Negra, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana. Dez 1995, n. 10 p. 31-48.

²⁸ Registros de cartas do Governador ao 1º Conde de Bobadella e de outras autoridades, petições e despachos, representações, bandos, termos, instruções. Arquivo Público Mineiro - Seção Colonial, manuscritos, Documentos encadernados - código 130.

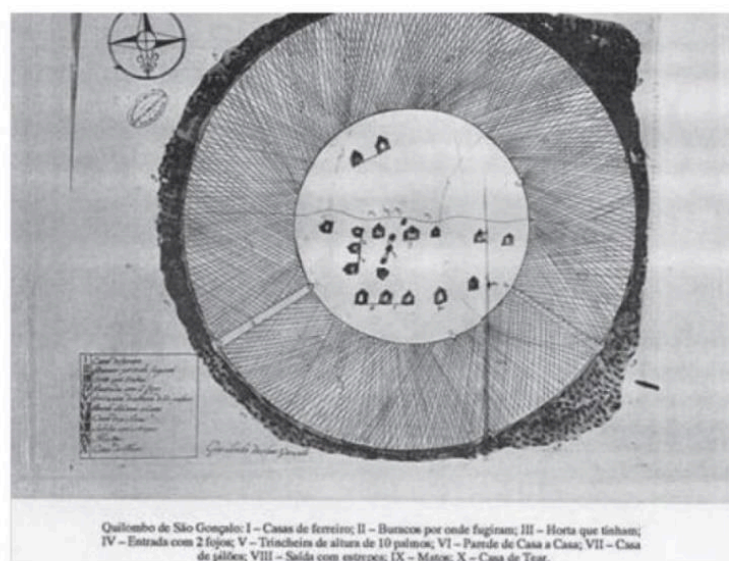
que havia “o cultivo do milho, da mandioca e do algodão, completando com a pesca, a caça e a coleta”, o que nos indica que os quilombolas “tinham um modo de subsistência nos quilombos que era indígena, tanto quanto eram também alguns de seus instrumentos, como o arco e a flecha”. (MANO, 2015, p. 356). Abaixo estão dois mapas levantados por Mano (2015) que melhor exemplificam o que se afirma, tal como a disposição espacial dos quilombos em semelhanças as aldeais Macro-Jê:

Mapa 8: Quilombo do Ambrósio



Fonte: Anais da Biblioteca Nacional, vol. 108, Rio de Janeiro, 1988, p. 111.

Mapa 9: Quilombo de São Gonçalo



Fonte: Anais da Biblioteca Nacional, vol. 108, Rio de Janeiro, 1988, p. 107.

Observa-se, assim, não somente um panorama de coexistência interétnica, mas uma troca entre saberes que as teias sociais e os fluxos históricos trataram de proporcionar. Um cruzamento de técnicas de subsistência, de estratégias de combate, de arranjos socioespaciais, através de trocas e alianças que se estabeleceram, permitindo um jogo entre alteridades e identidades que demonstram mais uma vez a complexa malha de relações que se estabeleceram nessas regiões nos séculos XVIII e XIX.

Mais uma vez, tal como aponta Fredrik Barth (2000, p.33), as características culturais que assinalam as fronteiras podem mudar, assim como podem ser transformadas as características culturais dos membros e até mesmo alterada a forma de organização do grupo. Neste caso, observamos como as fronteiras que antes se estabeleciam entre índios e negros, se deslocaram quando envoltos numa situação comum de violência por parte da Colônia. Como no caso dos negros aquilombados, que buscando possibilidades de sobrevivência em um ambiente ignoto, se apropriam de elementos culturais indígenas, ao abrir suas fronteiras ao recebimento e aliança para com esses indígenas. Segundo Barth (2000), o vínculo positivo que conecta grupos étnicos em um sistema social abrangente vai depender da complementariedade dos grupos, que pode dar origem a uma interdependência ou simbiose, constituindo áreas de articulação. O que importa aqui é que neste momento histórico, estes grupos étnicos estavam “jogando o mesmo jogo”, “e isso significa que há entre eles um potencial para diversificação e expansão de suas relações sociais, de modo a eventualmente cobrir todos os diferentes setores e domínios de atividade.” (BARTH, 2000, p. 34). As fronteiras não são físicas, mas sociais, isto quer dizer que as fronteiras étnicas canalizam a vida social, e que os grupos podem se utilizar de inúmeros critérios para assinalar pertencimento, identificação ou exclusão, a depender de seus interesses, signos e objetivos.

Dessa forma, abre-se espaço para uma nova história indígena, baseada no protagonismo e ação consciente dos povos indígenas, enquanto sujeitos históricos, reconhecendo diferentes temporalidades. Acompanhando a história dos contatos dos grupos “Cayapó” Meridionais, observamos que suas experiências não estavam posicionadas nos polos dicotômicos, entre resistência e aculturação, entre ser índio e não ser índio. Essa história nos mostra como eles tomaram diferentes destinos históricos ao agenciarem conscientemente as circunstâncias pelas quais estavam submetidos nesse período histórico: alguns grupos “Cayapó” Meridionais, ao serem pressionados pelo avanço colonial no XVIII, estabeleceram a guerra como modalidade de contato; ao final desse mesmo século, grupos “Cayapó” aceitaram ser aldeados em Maria I,

dentro dos seus termos e como estratégia de sobrevivência; outros “Cayapó” serviram de agentes no entre-lugar, como Damiana da Cunha, dançando à revelia de seus interesses com os parceiros que melhor lhe cambiavam a cada instância; outros foram aliciados como mão-de-obra; outros estabeleceram comércio com os não índios; alguns grupos estabeleceram guerras com outros povos indígenas, tais como os já mencionados Araxá; outros, ainda, optaram pela fuga, e como observamos acima, puderam ter chegado ao Mato Grosso, onde hoje são conhecidos como Panará; outros grupos estabeleceram alianças com negros forros, homens livres pobres, mestiços, foragidos, constituindo possibilidades férteis de trocas culturais.

Apesar disso, percebemos como os “Cayapó” Meridionais foram descritos nos documentos históricos sempre através das crônicas da colonização e das metáforas de selvageria, que fizeram desses grupos inimigos da Coroa Portuguesa numa criação imagética de povos bárbaros a serem dizimados contra os heróis bandeirantes exploradores dos sertões brasileiros. Descrições que construíram uma imagem negativa desses grupos, impulsionando intensas guerras de extermínio e combate, e levando a criação de inúmeros aldeamentos na presente região, transformando definitivamente as estratégias de contato acionadas por esses povos. O que não os impediu de serem capazes de agenciar elementos, sujeitos, signos, interesses, circunstâncias, levando a processos entre rupturas e continuidades, prática da estrutura e estrutura da prática, que permitiram transportar esses povos a diferentes destinos históricos, nos demonstrando como a própria transformação da cultura é também forma de sua (re)produção.

Diante dos vestígios e indícios encontrados nos relatos dos viajantes e nas fontes seriadas dos arquivos, foi possível cumprir o objetivo de visualizar o cotidiano das comunidades que ocuparam as regiões do Triângulo Mineiro, norte de São Paulo, sul de Goiás e leste do Mato Grosso durante os séculos XVIII e XIX, acessando um registro singular que nos ofereceu novas perspectivas em relação ao que já se sabia a respeito da história indígena local. Tendo em vista as dinâmicas culturais observadas nos documentos históricos, foi construído um importante quadro histórico-etnográfico das trocas intertribais e interétnicas ocorridas nessa região e período histórico, que permitiu clarear a compreensão das urnas mortuárias descritas por Hildebrando Pontes, na medida em que a partir dos intensos contatos entre diferentes agentes históricos, as características híbridas dessas urnas se explicam. Isto porque toda sociedade humana vive processos de mudanças contínuas, inclusive no que se refere aos materiais que utiliza, que podem se modificar pelos constantes contatos interétnicos

e intertribais; de forma que seja no presente ou no passado, estas mudanças e contatos influenciam constantemente a produção da cultura material. (RODRIGUES, 2017, p. 22). Assim percebe-se como as urnas mortuárias são a própria materialização das malhas de contato regionais estabelecidas dentre os séculos XVIII e XIX na presente região, e como a relação que se constrói de interdisciplinaridade entre as Ciências Sociais, se torna importante para um entendimento mais holístico da Cultura Material, enquanto expressão dos processos históricos e culturais pelos quais passa(ra)m os seus agentes produtores.

CAPÍTULO III – Entre os vivos e os mortos: os enterramentos em urnas no contexto dos rituais funerários Jê e Tupi.

Neste terceiro capítulo o exercício é, primeiramente, o de percorrer as bases sobre as quais se construíram imagens dos povos indígenas no Brasil. Apoiadas em divisões dicotômicas criadas em diferentes períodos históricos, e numa tentativa de organizar o repertório rico e plural dos povos que aqui se encontra(va)m, essas imagens acabaram por definir categorias baseadas em pressupostos e classificações antecipadas. Busca-se, assim, demonstrar como a etnologia sul-americana passou do termo Tapuia e de pressupostos etnocêntricos, à categoria etnológica Jê. Espera-se que, por esse caminho, seja possível permear, por uma gama de intelectuais, contribuições para o entendimento da sociabilidade nativa e contemporânea dos povos do Tronco Linguístico Macro Jê, cruciais para o exercício de uma projeção etnográfica que possa iluminar a história e a etnografia dos grupos Jê ocupantes das regiões do Triângulo Mineiro, norte de São Paulo, sul de Goiás e leste do Mato Grosso durante os séculos XVIII e XIX.

Em seguida, volta-se o olhar aos contextos dos enterramentos em urnas mortuárias descritos por Hildebrando Pontes, com vistas a abordar as formas primárias e secundárias de enterramento. Com isso, espera-se atribuir inteligibilidades aos achados identificados pela arqueologia na região em foco, que certamente estão relacionados às maneiras como os grupos, observavam, interpretavam e davam sentidos aos fenômenos da morte e do *post mortem* de seus membros.

Em concordância com as características híbridas das urnas mortuárias descritas, fruto certamente das malhas de contato estabelecidas entre diferentes grupos, culturas e tradições, o contexto de enterramento dessas urnas mortuárias será pensado em relação aos rituais funerários Jê e Tupi. Segue-se, assim, os caminhos da etnologia em confluência com a arqueologia e a história indígena em busca de aprimorarmos a compreensão dos rituais funerários praticados entre os Jê descritos fartamente na documentação, se utilizando de exemplos dos complexos funerários Jê - Bororo e Kayapó Mebêngôkre, como modelos interpretativos da sociocosmologia Jê. Tais rituais nos levam, ao que parece, a uma equação que se monta a partir de analogias, entre morto : outro : inimigo : fera, pois estes são igualmente temidos, embora por serem fontes de poderes e bens, desejados em sua plena alteridade. O protótipo do inimigo como animal de caça ainda nos leva aos rituais antropofágicos descritos entre os Tupi, nos

levando a uma relação entre os sistemas sociocosmológico canibal e cerimonial, ambos voltados à predação de riquezas materiais e/ou imateriais que funcionam como suportes para a produção social de pessoas nessas sociedades.

De Tapuia à Jê

O termo “Jê” é uma designação relacionada a categorias linguísticas, isto é, Jê é uma família linguística pertencente ao Tronco Linguístico Macro-Jê. Os povos Jê hoje representam mais de vinte grupos étnicos ocupando diferentes pontos do planalto central do Brasil, da margem direita do baixo Amazonas (mais precisamente do médio Xingu e Médio Tocantins) até o extremo sul do país. Do ponto de vista geográfico, costuma-se distinguir os Jê do Norte (Kayapó Mebengokrê, Timbira, Suya, Kren-Akroré), os Jê Centrais (Akwen) e os Jê Meridionais (Xokleng, Kaingang, Kayapó do Sul) (CARNEIRO DA CUNHA, 1993, p.77). A diversidade dos Jê, segundo estudos realizados por Greg Urban (1992), teria sido causada por segmentações sucessivas pelos quais esses povos passaram, indicando a existência de uma primeira separação a cerca de três mil anos atrás, quando os Jê Meridionais teriam se separado do grupo original, em algum local entre as terras altas que ele considera ser as dos rios São Francisco e Paraguaia, tendo se dirigido para o sul, na bacia do Araguaia. Assim como os Jê do norte e do centro, por sua vez, teriam se separado há cerca de mil ou dois mil anos, se movendo ao longo dos séculos para o sul e para o oeste, o que explicaria as diferenças internas entre esses grupos. (CARNEIRO DA CUNHA, 1993, p.77).

Por definição, a etnologia sul-americana referenciou os povos da família linguística Jê como possuidores de uma ocupação geográfica e cultura comuns. A localização desses povos é o cerrado brasileiro, que por muito tempo foi considerado um ambiente hostil, frágil à ocupação humana, em razão de supostas limitações ao desenvolvimento da agricultura. Quanto a cultura, sempre referenciada àquilo que lhes faltava (em oposição aos Tupinambá costeiros), foi constituída por termos negativos.

Com o objetivo de conferir sentido a sociodiversidade nativa encontrada no Brasil, uma série de cronistas, viajantes e memorialistas, como Fernão Cardim (1939 [1584]), Soares de Souza (1938 [1587]) e Vasconcellos (1865) aplicaram o termo Tapuia a uma variedade heterogênea de tribos que tinham somente uma coisa em comum: o fato de não serem Tupi,

colaborando com a criação de uma grande divisão já mencionada entre os Tupi costeiros plantadores de mandioca em comparação a uma série de povos ou nações indígenas não-tupi do interior, embora muito diversificadas entre si. O sertanista e senhor de engenho português Gabriel Soares de Souza foi um dos principais personagens na elaboração da imagem do que seriam os povos indígenas no Brasil, sendo um dos principais responsáveis pela disseminação dessa grande divisão dicotômica entre Tupi e Tapuia, os primeiros considerados mansos, amigos, catequisados; os segundos, à antítese dos primeiros, considerados bárbaros, selvagens, incivilizáveis. Importante lembrar mais uma vez que essa criação do que seriam os povos indígenas foi fruto não apenas de construções coloniais, mas também dos Tupinambá – quase sempre os únicos informantes dos viajantes, cronistas e colonos. Foi por intermédio deles, como agentes históricos que movimentaram interesses, que se construíram uma série de exonímias para a classificação dos povos indígenas, condicionando e determinando as próprias relações entre índios e não-índios durante o período colonial.

A obra de Gabriel Soares de Souza, *Tratado Descritivo do Brasil*, de 1587, permaneceu inédita por mais de duzentos anos, e quando tornada pública, suas ideias foram reproduzidas por inúmeros intelectuais nos séculos seguintes, dificultando por muitos anos um entendimento mais fidedigno sobre os povos indígenas no Brasil. A atualização dos documentos quinhentistas no século XIX também reconfigurou a dicotomia Tupi /Tapuia. Os Tupi foram relegados a um passado remoto, descritos em tom heroico pelas alianças políticas e matrimoniais que estabeleceram com os portugueses, sendo retratados de forma romântica e nostálgica, sobretudo nas artes e na literatura, em prol da construção de um projeto ideológico de nação. Os Tapuia, situados do lado oposto, enquanto inimigos e bárbaros, representavam um obstáculo ao avanço da civilização, sendo relegados a brutais políticas de extermínio. (MONTEIRO, 2001, p. 29-30).

Tal como apontado em capítulo anterior, com o descobrimento de ouro em Cuiabá e em Goiás se inicia a entrada de levadas seguidas de mineradores, aventureiros e traficantes, soldados e colonos, que invadiram as áreas pertencentes às porções do Triângulo Mineiro, norte de São Paulo sul de Goiás e leste do Mato Grosso, onde se localizavam os conhecidos nos documentos históricos como “Gentio Cayapó”, povos ligados à família linguística Jê, do Tronco Macro-Jê. Com essas entradas, a partir de 1726 esses índios começam a ser definidos como hostis, selvagens, bárbaros, por seu modo de ser guerreiro e como forma de legitimar a sua dizimação e tomada de terras através do ideal de “guerra justa”, “baseada nos procedimentos usados desde o século XIII na Península Ibérica contra os califados

muçulmanos” e que na América foi utilizada contra os inimigos (“infiéis”), não mais “os ‘mouros’, mas os ‘índios bravos’, as populações autóctones que resistiam à autoridade portuguesa e ao batismo”. (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 324).

Nesse sentido, as primeiras classificações dos índios no Brasil, elaboradas ainda durante o período colonial perpetuaram dicotomias generalizantes que, embora parcialmente superadas, se prolongaram nas classificações etnográficas. Após a Independência do Brasil em 1822 e chegada o século XIX, o século do “nacionalismo”, surgiram uma gama de intelectuais que tinham por objetivo referendar a construção do Brasil enquanto Estado-nação, buscando estudar os elementos brasileiros em busca daquilo que daria autenticidade ao país. Nesse viés, o alemão Karl Von Martius foi o primeiro a reconhecer a família linguística Jê, que muito embora numa análise mais ideológica do que etnológica, foi responsável por estabelecer a unidade linguística entre os Timbira, os Kayapó (Meridionais), os Xerente e Xavante, dentre outros. Apesar de classificada nesse momento em categoria linguística, grupos dos Jê continuaram a ser marcados pelos adjetivos “selvagens” e “primitivos”, como se fossem, em parte, ainda os mesmos Tapuias.

Sobre esse reconhecimento e classificação dos povos indígenas, Robert Lowie indicava que não era possível saber até que ponto os Tapuias coincidiriam com os Jê, pela clara pluralidade dos povos em contato numa mesma região, mas que, no entanto, essa relação poderia ser estabelecida em certa medida:

To what extent the “Tapuya” of earlier writers coincide with the Ge, it is impossible to decide for lack of adequate linguistic data. That we have to reckon with a series of groups unrelated to either of the two major families mentioned is certain. Without any claim to exhausting the total number of linguistically separate units within the area, the following groups are here considered as “Eastern Brazilian” in the sense defined: Ge and Tapuya. (LOWIE, 1946, p. 381)

É certo que, mais tarde, nem todos os Tapuia foram considerados aparentados aos Jê. Mas é preciso reconhecer que havia também certa continuidade cultural entre os povos ocupantes do “interior” do Brasil. Manuela Carneiro da Cunha corrobora com essa ideia, quando afirma que os Jê são os antigos Tapuias, “mesmo que nem todos os Tapuias sejam Jê”:

C'est von Martius qui baptisera la langue de ces anciens Tapuias ou Aymorés du nom qui les désignera (avec quelque imprécision) dorénavant : les Gé, tiré du suffixe collectif yé, présent dans bon nombre de leurs langues, et qui peut se traduire approximativement par « les gens ». Les Gé sont donc de ceux que l'on appelait autrefois Tapuias, même si tous les Tapuias ne sont pas des Gé. (CARNEIRO DA CUNHA, 1993, p. 81)

Os autores que se seguiram reveem a classificação de Martius segundo critérios essencialmente linguísticos. Como a classificação de Von den Steinen cujas bases se sustentam até os dias atuais (Rodrigues, 1986), com sua distinção da família linguística Jê em dois subgrupos: o subgrupo Jê do Norte e Oeste (incluindo Apanyekra, Krahô, Apinayé, Suyá, Kayapó do Sul e Karajá) e o subgrupo do Centro (Xavante, Xerente, Xacriabá e Akroá). Assim como alocou os Botocudo e Goytacá (identificados aos Maxacalí) junto à família Tapuia, precursora do Tronco Macro-Jê. (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 8).

Grandes contribuições para os estudos Jê vieram de Curt Nimuendajú, um alemão autodidata e pesquisador que trabalhou no Museu Paulista e no Serviço de Proteção ao Índio (SPI), órgão extinto que deu lugar à Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Dentre essas contribuições pode-se indicar a sua tríade de monografias: *Os Timbira Orientais (1946)* em que ele resume a história da construção da família linguística Jê, comentando criticamente as classificações anteriores; *Os Xerente (1938)* e *Os Apinayé (1939)*. Na sua classificação desses povos, ele mantém as duas divisões de Von den Steinen, embora incluindo na primeira (Jê do Norte e Oeste) os Timbira (orientais e Apinayé), os Kayapó Setentrionais, e depois os Kayapó Meridionais e Suyá; e entre os Jê do Centro, acrescenta os Guegué, mas não discute a posição dos Jê Meridionais. (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 22). Seus estudos constataram uma organização social complexa entre os Jê, assim como intensa elaboração simbólica e institucional, colaborando para mudanças no *status* desses povos na etnologia, ao iniciar a desconstrução da crença dos Jê enquanto povos “primitivos” ou inferiores.

Para Claude Lévi-Strauss (1967), em *Antropologia Estrutural*, Curt Nimuendajú não apenas descobriu a originalidade da agricultura Jê, como também indicou a existência nessas sociedades de sistemas de organização social espantosamente complexas: “metades exogâmicas entrecortando metades esportivas ou rituais, sociedades secretas, associações masculinas e classes de idade.” (LÉVI-STRAUSS, 1967, p. 125). Dessa forma, pode-se dizer que a moderna etnologia Jê nasce com Curt Nimuendajú. E que a produção de etnografias mais atentas às sociedades do Brasil Central, como as de Nimuendajú e as de Claude Lévi-Strauss, permitiriam o questionamento da ideia vaga de marginalidade dos Jê, tendo em vista a complexidade dos sistemas de organização social operantes entre eles.

Em suas pesquisas, Nimuendajú lança críticas à representação dos povos Jê como caçadores-coletores nômades, indicando que esses povos também realizavam, e com evidente êxito, a agricultura, lançando subsídios para a reconfiguração do entendimento a respeito dos

Jê. Em *Os Timbira Orientais* (1946), na parte dedicada a descrição da agricultura desses povos, Curt Nimuendajú afirma categoricamente que:

It is erroneous to picture the Ge generically as hunters and gatherers, with at best an occasional group adopting a little cultivation under Tupi influence. Actually, not a single Akwe or Timbira-Kayapó tribe failed to farm; and as to the latter, at least, I am convinced that they learnt nothing from the Tupi about agriculture. (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 57).

Nimuendajú indica que quando os Timbira tiveram o seu primeiro contato com a “civilização”, eles já praticavam um sistema de lavoura bem difundido e com boa variedade de alimentos em seu cultivo. Entre os Apinayé, ele identificou um mito de origem que se refere ao milho, e que combina dois motivos principais – a árvore do mundo e a mulher estrela. Indicativo de que o cultivo do milho é ancestral, assim como o cultivo de outros alimentos, e não pode ter sido adquirido com os Tupi, uma vez que Nimuendajú “noted that the Northwestern and Central Ge probably did not acquire manioc from either the Tupi or the Karaya, whose methods of employment and preparation are totally distinct”. (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 58).

Claude Lévi-Strauss, em *A noção de arcaísmo em Antropologia* (1967, p. 130) também chega a conclusões semelhantes com respeito a existência de agricultura entre os povos Jê. Em relatos de Cook (1908) que ele apresenta, registrava-se “roças de milho amarelo pequeno” entre os Bororo do rio Ponte de Pedra (um afluente do rio São Lourenço). E em relatos de Fric e Radin (1906), Lévi-Strauss encontra a descrição de um ritual agrário entre os Bororo, uma “cerimônia de benção das sementes cujo consumo levaria à morte caso não tivessem sido consagradas”, que consistia “na lavagem da espiga de milho ainda verde, em seguida colocada diante do *aroetorrari*²⁹ (ou xamã), que dançava e cantava várias horas seguidas, fumava incessantemente e assim entrava numa espécie de êxtase hipnótico”. (LÉVI-STRAUSS, 1967, p. 130).

Quanto a história indígena regional, no norte-nordeste do Planalto Meridional Brasileiro, os conhecidos como “Gentio Cayapó”, eram citados pela primeira vez em 1723 pelo sertanista Antônio Pires de Campos, que indicava ser este gentio de grandes “aldêas”, “povoando muita terra por ser mui’a gente”, e indicando que dominavam muito bem a

²⁹ Para além dos xamãs *Aroetorrari*, Lévi-Strauss (1957) identifica os xamãs *bari*. Enquanto o *bari* “é o intermediário entre a sociedade humana e as almas malfazejas, individuais e cosmológicas [...] existe outro mediador que preside às relações entre a sociedade dos vivos e a sociedades dos mortos, esta última benfeitora, coletiva e antropomórfica (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 249), que seriam os *Aroetorrari*. De forma que estes xamãs possuem características antagônicas e complementares na sociedade Bororo.

agricultura, já que “estes vivem de lavouras, e no que mais se fundam de batatas, milho e outros legumes”. (CAMPOS, 1862, p. 437-438). Atestando a prática de agricultura como um marcador social importante desses grupos.

Em conformidade, Lévi-Strauss (1967) em seus estudos sobre os Nambikwara e Bororo também já indicava o seu distanciamento da ideia de que essas sociedades pudessem ser tratadas como sobrevivências de um estágio arcaico da humanidade, de forma “que os etnólogos, dedicados ao estudo de sociedades vivas e atuais, não devem esquecer que, para o serem, é preciso que tenham vivido, durado e, portanto, mudado”. (LÉVI-STRAUSS, 1967, p. 133). Bem como Lévi-Strauss (1967) concorda com Nimuendajú a respeito da complexidade dos sistemas Jê, colocando-se diante de uma contrariedade que ele resolveu com a noção de falso arcaísmo: concluindo por esse pressuposto em tom irônico que “ou tais estruturas não são exclusivas desses níveis, ou o arcaísmo dos supostos Jê não é tão incontestável quanto parece”. (LÉVI-STRAUSS, 1967, p. 125).³⁰

Na década de 1960 as descrições de Nimuendajú foram retomadas e desenvolvidas, como através da criação do Projeto Harvard Brasil Central (PHBC), coordenado por David Maybury-Lewis e por Roberto Cardoso de Oliveira, numa parceria entre a Universidade de Harvard e o Museu Nacional (RJ). Um projeto que contou com uma equipe ampla de pesquisadores, como J. C. Melatti estudando os Krahó, R. Da Matta os Apinayé, J. Bamberger e T. Turner os Kayapó, J. C. Lave e D. Newton os Krikati e J. C. Crocker os Bororo. O trabalho desses pesquisadores permitiu que em 1979 fosse publicada a obra *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil* (1979), na atualização comparativa de toda a pesquisa realizada a partir desse projeto, na qual se encontram importantes teses sobre os povos indígenas Jê. (CARNEIRO DA CUNHA, 1993, p. 83). Estudos que constataram uma grande variabilidade sociológica entre esses povos:

Os Bororo apresentavam descendência matrilinear, os Xavante e os Xerente, patrilinear, outros, como os Kayapó revelavam princípios de descendência pouco (ou nada) operantes. Entre os Timbira, a uxori-localidade, baseada no agrupamento de famílias extensas ou casas em torno de linhas femininas inter-relacionadas, promovia a ilusão de uma matrilinearidade que de fato não poderia ser comprovada. (SZTUTMAN, 2002, p. 453)

³⁰ Estudos mais recentes a respeito da etno-ecologia e do manejo do ambiente por povos indígenas sugerem a existência de um conhecimento complexo e específico, que não pode ser atribuído apenas a culturas de floresta, mas desenvolvidas de forma particular e não regressiva. (Ver: Wüst. “Continuities and Discontinuities: Archaeology and Ethnoarchaeology in the Heart of the Eastern Bororo Territory, Mato Grosso, Brazil”, *Antiquity*, vol. 72, p. 663-675).

O tema do dualismo nas sociedades Jê também foi amplamente discutido por intelectuais da área, como por Maybury-Lewis (1960; 1979), na crença do dualismo enquanto sistema ideológico baseado em metades que se opõem e que se complementam ordenando diversos aspectos da vida social dos Jê; ou como por Claude Lévi-Strauss (1967) que já identifica o dualismo enquanto um modelo que serviria como uma “cortina de fumaça” ao encobrir uma realidade outra, ao esconder as verdadeiras estruturas subjacentes às sociedades, que ficam aquém das aparências, e que não poderiam ser reduzidas a uma dualidade. Mostrando que para além das formas de organizações dualistas, se aloca um outro elemento, dialético e dinâmico, embora igualmente estrutural, que leva de uma metade a outra, *intermezzo*. E evidenciando como através dessa forma triádica, se passa não apenas do dualismo ao triadismo, mas da reciprocidade positiva de metades à reciprocidade negativa de clãs, e da exogamia de metades a uma endogamia clânica e hierárquica.

Manuela Carneiro da Cunha (1993) ainda aponta outros pesquisadores que se envolveram nos estudos sobre os Jê, dos anos 50 até os dias atuais, como os estudos dos Padres Salesianos, e dos professores da Universidade de São Paulo, como T. Hartmann, Renate Viertler e Sylvia Caiuby Novaes sobre os Bororo. Os estudos de Simone Dreyfus nos anos 50, Gustaf Verswijver, Lux Vidal, Giannini, D. Posey e Vanessa Lea sobre os grupos Kayapó. W. Crocker com pesquisas sobre os Canela. H. Schultz, V. Chiara, C. da Cunha, E. Ladeira e G. Azanha tendo trabalhado os Krahô. Estudos sobre os Gavião, realizados por D. Gross e I. Ferraz; sobre os Xavante, A. Lopes da Silva, R. Muller, N. Flores, C. Menezes, L. Graham; sobre os Xerente, A. Lopes da Silva e A. J. Farias. Os Suyá foram estudados por Anthony Seeger. Os Jê Meridionais foram objeto de uma monografia de Jules Henry, sendo ainda estudados por S. Coelho dos Santos e Greg Urban. E ainda, os Panará, estudados por S. Schwartzmann, Elizabeth Ewart, Odair Giralдин, e Richard Heelas, o primeiro a indicar esses povos como descendentes dos “Cayapó” Meridionais, que se pensava terem desaparecido. (CARNEIRO DA CUNHA, 1993, p. 83).

Hoje os estudos contemporâneos a respeito desses povos se diversificaram ainda mais e se referem a partir das tendências mais gerais da Antropologia Social, suas escolas e seus temas particulares de pesquisa. Assim, tendo em vista o desenvolvimento de importantes trabalhos sobre temas a respeito da complexidade dessas sociedades, e do caminho percorrido desde a grande divisão Tupi/ Tapuia, até a importante constituição da categoria etnológica Jê, que nos apresenta traços culturais compartilhados por esses grupos, seguimos os caminhos da etnologia

em confluência com a arqueologia e a história indígena em busca de aprimorarmos o entendimento a respeito do contexto de enterramento das urnas mortuárias indígenas descritas por Hildebrando Pontes, encontradas em áreas historicamente ocupadas por grupos Jê, conhecidos como “Cayapó” Meridionais.

Das formas de enterramento

Todas as sociedades humanas adotam formas de tratar os seus falecidos, por isso as práticas funerárias referem-se às ações realizadas na preparação do cadáver ao seu destino final, acordado às maneiras com que os grupos observam os fenômenos da morte e as expectativas do *post mortem* de seus membros. Dentre as formas mais comuns de tratar os falecidos está o enterramento, e dentre as populações indígenas no Brasil encontramos algumas formas específicas de enterramento, como aquelas realizadas em urnas mortuárias.

Em termos de enterramento pode-se distinguir os primários e os secundários. Segundo o arqueólogo Henri Duda et al. (1990), os enterramentos primários são aqueles definidos pela deposição do cadáver logo após a morte em seu local final de depósito. O reconhecimento desse enterramento vai se basear nas observações anatômicas do cadáver inumado na urna, devendo-se analisar se o corpo foi manipulado durante a realização dos ritos funerários, ou se está intacto, sem a desarticulação anatômica do corpo. (DUDAY et al., 1990, p. 31).

Quanto ao enterramento secundário, que são também conhecidos como sepultamentos em dois ou mais tempos, são aqueles que não dependem, exclusivamente, de um único local onde os restos são depositados, pois primeiro o corpo é depositado (de alguma maneira) após a morte, havendo um espaço de tempo determinado culturalmente até que os restos humanos sejam removidos de seu lugar de deposição inicial para serem depositados no mesmo ou em lugar distinto. Por isso constituem um tipo específico de ritual funerário, onde se produz um novo enterramento intencional dos remanescentes humanos. Assim o depósito dos restos humanos é procedido por uma fase de manipulação *perimortem* ou *postmortem*, como a redução do corpo (cortes, descarnamento, decomposição acelerada, exposição ao fogo, dentre outros meios). Na identificação dos enterramentos secundários algumas informações são cruciais, tais

como: I – A presença de marcas de corte como provas de um descarnamento ativo do cadáver, inclusive com marcas da remoção dos tecidos moles com ferramentas cortantes; II – A ausência de alguns ossos do corpo, por uma separação voluntária daqueles que seriam selecionados para seu enterramento definitivo, ou mesmo pelo esquecimento, perda ou destruição de pequenos ossos no local do descarnamento, conquanto essa ausência não seja em decorrência de causas naturais de destruição do tecido ósseo; III – Existência de uma aparente “desordem” na disposição dos restos humanos, em completa oposição a um corpo articulado. (DUDAY et al., 1990, p. 43).

No caso da região em foco, Triângulo Mineiro, norte de São Paulo, sul de Goiás e leste do Mato Grosso já foram encontradas algumas urnas de enterramento primário e secundário. As primeiras pesquisas arqueológicas nessa região foram realizadas por intermédio do projeto acadêmico “Quebra Anzol”, coordenado por Márcia Angelina Alves, do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. Os primeiros incursos foram realizados no Município de Perdizes, Vale do Quebra Anzol, por ter sido a primeira cidade a coletar vestígios materiais de terrenos, tais como uma urna funerária, tigelas, potes, raspadores etc. (ALVES, 1992). Com o crescimento do projeto, inúmeros sítios passaram por processos de prospecção e escavação (Mapa 6), dentre os quais o sítio Silvia Serrote, no Município de Guimarães; o sítio Rezende, nos vales do Piedade e Paranaíba – divisa com o Estado de Goiás; o sítio Inhazinha, localizado nas jazidas arqueológicas no Município de Perdizes; o sítio Menezes, na Fazenda São Francisco do Borja, também em Perdizes; e o sítio Rodrigues Furtado, na Fazenda Morro da Mesa. (ALVES, 1992).

Mapa 10: Sítios ceramistas e pré-ceramistas do Projeto “Quebra Anzol”



Fonte: ALVES, Márcia Angelina. A Arqueologia no extremo oeste de Minas Gerais. **Revista Espinhaço**, Diamantina, ano 2, ed. 2, p. 96-117, 2013.

Desde o início do projeto os pesquisadores chamam à atenção para o achado de urnas mortuárias em sítios arqueológicos na região, comumente identificadas enquanto urnas mortuárias indígenas, de Tradição Aratú-Sapucaí, em local histórico de ocupação dos conhecidos “Gentio Cayapó”, como eram retratados nos relatos. Um desses achados se refere a uma urna identificada pelo Padre pesquisador Mário Jacob Chudzich na cidade de Ituiutaba, divisa com Capinópolis, às margens do rio Paranaíba, que nos dá indícios de um enterramento primário:

Foi coletada uma urna funerária, lisa, grande, associada a uma tigela, com sepultamento de um indivíduo adulto, em posição fetal, na área da aldeia mas fora dos espaços habitacionais. A escavação desenvolvida no sítio Silva Serrote evidenciou a aldeia pré-histórica, constituída por trinta manchas escuras, ovaladas, uma fogueira interna à M1, uma área de lascamento, detectou peças cerâmicas inteiras e um sepultamento em urna de cerâmica lisa em posição fetal. A cerâmica coletada corresponde a dois tipos: - o LISO,

representativo e predominante (com ausência de decoração) - o com ENGOBO, nas cores branca e preta. (ALVES, 1991, p. 75)

No município de Ituiutaba foram encontradas uma urna cerâmica e uma panela sendo a urna de forma ovóide e a panela de forma unimodal (de sino). As urnas foram encontradas pelo Padre pesquisador Mário Jacob Chudzich às margens do Rio Paranaíba, em Ituiutaba, divisa com Capinópolis - MG. Dentro da urna havia um crânio e ossos encontrados pelo Pe. Mário. (SILVA, 2015, p. 67)

Outro desses achados é o descrito por Claudio Scarparo Silva (2015), quando da construção na década de 1960 de uma Usina Hidrelétrica localizada no rio Paranaíba, divisa do estado de Minas Gerais com Goiás:

A usina foi construída na década de 1960, quando não havia a obrigação de licenciamento ambiental. A partir da década de 1980, com a Resolução CONAMA 001/86 e a Lei 6.938/91, o licenciamento ambiental e os estudos arqueológicos tornaram-se obrigatórios para que os empreendimentos modificadores do meio ambiente obtivessem Licença de Operação. Aos empreendimentos já construídos antes desta data, obrigou-se uma licença corretiva, cujo estudo e relatório do impacto ambiental foram obrigatórios. Os sítios arqueológicos na cidade de Cachoeira Dourada sempre foram conhecidos por sua população. Na construção da usina várias urnas mortuárias indígenas foram encontradas. (SILVA, 2015, p. 57)

Após anos de pesquisa pelo projeto “Quebra Anzol”, Márcia Angelina evidência que:

As populações de agricultores ceramistas que ocuparam o vale de Paranaíba no período pré-colonial viviam em aldeias, em habitações ovaladas (ocas), confeccionavam cerâmica utilitária, sem pintura, mas algumas içaçabas periformes foram utilizadas para enterrarem alguns membros do grupo. Dominavam o polimento da pedra, conservavam o lascamento, mas com pouquíssimos empregos de retoques. Enterravam alguns mortos em posição fetal em urnas de cerâmica com tampa, mas também enterravam o morto diretamente na terra em decúbito esquerdo com a frente craniana (testa) afundada a esquerda (possivelmente por uma pancada de borduna de pedra) de acordo com a evidenciação desse sepultamento no sítio Rezende e tinham agricultura atestada pelo cultivo do milho. (ALVES, 2013, p. 103)

Tendo em vista as urnas mortuárias descritas por Hildebrando Pontes na mesma região, podemos analisá-las com relação as possíveis formas de enterramento. Na primeira urna mortuária, encontrada em 1903 no barranco direito do rio Branco, um afluente do rio Grande, no município de Delfinópolis, a descrição nos indica que “Naquelas imediações, em 1903, foi descoberta uma içaçava ou içaçaba, na qual encontraram, de mistura com ossos, uma bela cruz de ouro, com letras”. (PONTES, 1970, p. 13). Observa-se que não há na descrição informações que remetam às dimensões da urna mortuária, nem mesmo a referência a um corpo articulado,

ou ao tratamento dos ossos encontrados dentro da urna, o que nos impede de apontar, com respeito aos dados disponíveis, qual o tipo de enterramento utilizado para esta urna.

No entanto, o relato mais descritivo da segunda urna mortuária nos fornece boas pistas. Esta urna foi encontrada em 1894 no município de Araxá, sendo imediatamente apontado que “[...] tinha dimensões muito maiores, envolvido em couro solidamente costurado. Esse vaso, que pouco pesava, media 1,25m de altura e 2,25m no bojo” (PONTES, 1970, p. 14), o que já evidencia a possibilidade de um enterramento primário, em decorrência da necessidade de uma urna em grandes dimensões para que o enterramento direto do cadáver de forma intacta ocorresse. Em sequência, Pontes afirma que:

Dentro, estava um corpo humano, verdadeiro espectro, de cócoras. [...] A múmia estava horrorosa! Era o cadáver de um índio velho, peito largo, rosto levemente triangular, maçãs do rosto salientes e quase imberbe. A pele, sobre os ossos, desenhava a sua saliência; braços caídos ao longo do corpo; mãos abertas e secas; as pálpebras muito metidas dentro das cavidades vazias. No beijo inferior, um pequeno furo onde foi introduzido um pedaço de osso. A pele, retraindo-se deixou a descoberto duas filas de dentes chatos, que dão à múmia um aspecto feroz e apavorante. (PONTES, 1970, p. 14-15)

Tal descrição aponta para o corpo do cadáver em sua inteira composição, sem a evidência de ter sido anteriormente manipulado, e estando de cócoras, isto é, em posição articulada. Pelas descrições percebe-se que o cadáver está intacto, em condições de ser avaliado em sua totalidade, apesar de certamente iniciado o processo de destruição do tecido ósseo em decorrência de causas naturais. Mais um indicativo que nos aponta o acontecimento de um enterramento primário.

Para além, a urna apresentava desenhos policrômicos em vermelho e amarelo. Segundo Marcel Mano (2009), via de regra os enterramentos em urnas não são uma exclusividade dos Tupi e Guarani. Mas este item, associado a outros fatores, como o enterramento primário e não apenas secundário em urnas e o próprio fato das mesmas aparecerem nesses contextos sempre decoradas (corrugada ou pintada) tornou as urnas um de seus elementos diagnósticos. (MANO, 2009). No entanto, sabe-se que a área em questão é historicamente ocupada por populações Jê, o que já evidencia um caráter híbrido das urnas mortuárias descritas pelo memorialista Hildebrando Pontes, enquanto fruto do contato entre diferentes grupos étnicos. Assim, faz-se necessário perpassar não somente os enterramentos realizados por populações Jê, mas também os realizados por grupos Tupi-Guarani, mergulhando, primeiro, na cosmovisão dessas populações buscando desvendar os processos culturais envoltos aos rituais funerários; para em

seguida, numa relação entre os sistemas sociocosmológicos canibal e cerimonial, evidenciar os processos de predação, incorporação e construção de pessoas nessas sociedades.

Da sociedade dos vivos à sociedade dos mortos: rituais funerários e dinâmicas transformativas

Como meio de compreender os rituais funerários entre os “Cayapó” Meridionais que ocupavam a região em foco dentre os séculos XVIII e XIX, se utilizará, primeiramente, dos Bororo como exemplo etnográfico interpretativo da sociocosmologia Jê, através do método de projeção etnográfica, em decorrência da quantidade de informações já acumuladas a respeito desses grupos, que podem nos iluminar e dar pistas sobre a sociocosmologia dos grupos pesquisados. Os Bororo são povos que ocupam desde pelo o menos sete mil anos as regiões de cerrado no Brasil no estado do Mato Grosso; ao sul ocupam desde o rio Taquari, Coxim, Aquidauana, Miranda, até o alto da Serra de Maracajú. Por serem ocupantes de tão vasta região vários exônimos lhes foram designados, tais como: Coxiponé, Araripoconé, Araés, Cuiabá, Coroados, Porrudos, Bororos da Campanha, habitantes dos taquarais, dentre outros. Os Bororo, em semelhança aos demais Jê, vivem em aldeias formadas por casas de palha, tradicionalmente dispostas em um círculo subdivididas em duas metades, neste caso, *Ecerae* e *Tugarege*, por um eixo leste-oeste, sobre o qual se encontra construída uma casa central, centro de reuniões e cerimônias comunitárias. Cada semicírculo é ainda dividido em quatro setores clânicos, contendo, cada um, um número variável de casas ou grupos domésticos. Com relação às suas práticas cerimoniais, estas serão apresentadas sob o escopo dos estudos de Renate Viertler (1999), Sylvia Caiuby Novaes (2006) e Claude Lévi-Strauss (1957).

De todos os eventos que marcam o ciclo da vida entre os Bororo, a morte é, certamente, a mais celebrada. Segundo Renate Viertler (1999, p. 118) as cerimônias funerárias dos Bororo representam um padrão específico de enterro secundário³¹: os corpos são inumados envoltos

³¹ Importante destacar que mesmo que alguns autores (VIERTLER, 1999; NOVAES, 1979) associem aos povos Jê os rituais funerários elaborados e complexos que culminavam no enterramento secundário, existem situações de outros povos Jê, tal como dentre os Xikrin, em que não acontece o rito tão detalhado neste sentido, podendo “de vez em quando” desenterrar os seus mortos. (VIDAL, 1977, p. 173). O que salienta que os Jê não podem ser definidos enquanto povos que praticam somente o enterro secundário, fato é que em sítios arqueológicos nas

em esteiras num primeiro enterramento, seguido pelo aceleração da decomposição do corpo por meio da água, para serem posteriormente exumados para lavagem e decoração dos ossos e do crânio, quando são colocados em cestos para serem sepultados uma segunda vez, fora da aldeia. O enterro secundário Bororo está imerso em um conjunto de práticas cerimoniais que envolvem danças, cantos, refeições comunitárias e destruição dos pertences dos mortos. Para Viertler (1999), ao que parece, os funerais podem ser considerados um ponto de referência do processo de mudança sociocultural pelos quais passam os Bororo em decorrência dos contatos com os não-índios e outras tribos indígenas, “seja porque representam o fulcro do processo ritual, seja porque assumem conotações sociais de grande importância, para propiciar a reaglutinação dos indivíduos nas aldeias”. (VIERTLER, 1999, p. 119). Pode-se indicar, como Sylvia Caiuby Novaes (2006) que “Não há vida sem morte nessa sociedade [Bororo]”, já que é um momento de grandes implicações sociais, no sentido de criar novas relações entre os indivíduos, que se sobrepõem às relações anteriores, como um momento de aprendizagem, de transmissão de conhecimento entre as gerações Bororo, bem como “é nos funerais que são evocadas as almas de antepassados e de heróis culturais”. (NOVAES, 2006, p. 284).

A especificidade dos funerais bororo consiste em levar, até as últimas consequências, as práticas de representação dos mortos por vivos. Sendo que inúmeras são as transformações ocasionadas após uma ruptura tão brusca quanto a morte. Para restaurar o equilíbrio ameaçado por essa perda, é preciso convocar a sociedade Bororo como um todo, da sociedade dos vivos à sociedade dos mortos. Na cerimônia funerária Bororo,

Cada morto é ritualmente representado por três sobreviventes, ou seja, um “representante” do finado, encarregado de dançar em sua homenagem, lavar e enfeitar os ossos do representado, e caçar um animal de desagravo, a fim de liberar do luto os parentes do seu morto; uma “mãe” ritual, parente clânica próxima do finado que, juntamente com seu marido, o “pai” ritual, devem assumir pesadas obrigações cerimoniais (chorar, cantar, cortar-se o próprio corpo durante os funerais), devendo o último confeccionar a cabacinha funerária, carregada pelo “representante” durante as danças e as caçadas religiosas. Abatido e oferecido um animal de desagravo, de preferência um felídeo de grande porte, tal como uma onça-pintada, o “representante” receberá a recompensa de algum enfeite de penas e um nome. (VIERTLER, 1999, p. 119)

Nessa cerimônia funerária, percebe-se como são instaurados laços de solidariedade moral e econômica dentre casais de “pais” rituais e seus respectivos representantes. Por isso

regiões do Triângulo Mineiro, norte de São Paulo e sul de Goiás, historicamente ocupados por populações Jê, estão sendo encontrados sepultamentos primários em urnas.

mesmo, os funerais “engendram ‘famílias’ rituais que, em nome dos mortos, se devem respeito e cuidados mútuos até o fim de suas vidas”. (VIERTLER, 1999, p. 120). Outro momento importante é quando os ossos são lavados e ornamentados para a parte final da cerimônia, quando todos os indivíduos da aldeia se reúnem em local específico, num momento de grande tensão, quando os cantos se sucedem em meio aos gritos, lamentações e choro rituais. O “corpo dos enlutados é um amontoado de líquidos que se misturam e que eles se deixam verter. Sangue, suor, ranho, lágrima. Há como uma necessidade de reproduzir no corpo o que a morte representa para a sociedade”. (NOVAES, 1979, p.165).

Isto nos mostra como o funeral é, para os Bororo, um momento de recriação, de reafirmação estética, de conhecimento:

Um conhecimento que se afirma e se difunde de modo específico, em que se percebe nitidamente que os sentidos do mundo passam pelos sentidos do corpo. Conhecimento em que o corpo é memória, em que a experiência sensível implica corpos, ações sobre o corpo, manipulações simbólicas e literais (as escarificações) sobre os corpos, fabricação de novos corpos. Conhecimento sinestésico em que se misturam as várias percepções de cheiros, cansaço, excitação, dor, cores, prazer estético, euforia, cantos e choros. (NOVAES, 2006, p. 312)

E nos mostra como a realização de todas as tarefas exigidas no cerimonial implicam ainda a ajuda de parentes dos protagonistas, de modo que a extrema complexidade dos funerais Bororo fazem participar “parentes distantes, visitantes de outras aldeias que, cortando o próprio corpo, oferecendo animais de desagravo, cantando e dançando, sem que lhes tivesse sido ordenado, acabam sendo recompensados e inseridos nos circuitos de trocas funerárias”. (VIERTLER, 1999, p. 121). De forma que, tal como aponta Lévi-Strauss (1957), a representação que uma sociedade faz das relações entre os vivos e os mortos, “reduz-se a um esforço para esconder, embelezar ou justificar, no plano do pensamento religioso, as relações reais que prevalecem entre os vivos”. (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 258).

Assim, o ritual funerário Bororo tem poder criativo em termos de performance, e seu foco principal está no corpo em todos os sentidos:

A morte entre os Bororo é a extinção do sopro vital, e é a partir desse fato que ações rituais são levadas a cabo, sempre tendo como centro a desfiguração e refiguração dos corpos – do morto e de seu representante, do próprio sopro que se extingue e é recriado pela cabacinha mortuária, soprada pelo representante, daquele que morre e do jovem que passa a adulto, por meio do ritual de iniciação realizado somente durante os funerais. (NOVAES, 2006, p. 286)

Tais constatações nos indicam, como já apontava Lévi-Strauss (1957, p. 246), que a morte para os Bororo é, ao mesmo tempo, natural e anti-natural, pois cada vez que um indígena morre, não só os seus próximos, mas todos os membros do grupo são lesados. E o prejuízo de que a natureza³² se tornou culpada contra a sociedade acarreta, em detrimento da primeira, uma dívida, traduzida sob um termo essencial dos Bororo que é a noção do *mori*.

No entanto, a morte é anti-natural, na medida em que estabelece determinadas situações intrínsecas à mimesis, na transmissão de bens; e à alteridade, na interação, de fronteira e desequilíbrio em que o caos pode se instalar, mas através da qual se reestabelece o equilíbrio e a ordem quebrada pela morte. De forma que parece haver, nas relações entre vivos e mortos, *Ecerae* e *Tugarege*, criança e adulto, *Boe* (autodenominação Bororo) e *Brae* (termo utilizado para os não-índios), um processo interativo e transformativo contínuo, (NOVAES, 2006, p. 289) cunhado por uma economia simbólica da alteridade, e em específico, a alteridade dos mortos, pois “os homens morrem, e esse é um fato natural. Mas o representante do morto, que os Bororo denominam *aroe maiwu*, alma nova, continuará caçando e dançando os animais abatidos e seus pais rituais, o que evidencia a presença contínua do morto na comunidade dos vivos”. (NOVAES, 2006, p. 298). Assim, parece importar não os polos dicotômicos entre vivos e mortos, mas o processo transformativo que transita de um a outro, que mais parece tratar-se de um processo de extensão do ser num devir outro. E se a morte significa uma perda no mundo dos vivos, “o que o funeral faz é revelá-la”, pois também “no funeral que são iniciados os jovens rapazes”. (NOVAES, 2006, p. 311). Se a morte é uma perda, a iniciação é um modo de reparar essa perda, permitindo mais indivíduos à continuação da vida.

Essa representação ritual “traz para os funerais os grandes ancestrais que estabelecem as bases da organização social Bororo, que a morte impõe que seja recriada”, e é nesse sentido que “o mundo deve ser ‘refeito’: recriado por meio dos ritos e cantos funerários, realizados pelos grandes personagens míticos que deram à sociedade Bororo as suas características específicas”. (NOVAES, 2006, p. 298). Pois “Se os mortos são outros, ‘nós’ somos os vivos; se aqueles ‘encarnam a alteridade máxima’ (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p. 3), é que a ‘vida’ consiste em parâmetro fundamental da constituição das categorias de identidade, pessoal e coletiva”. (COELHO DE SOUZA, 2001, p. 70).

³² Marilyn Strathern (2017) sugere uma dicotomia selvagem-doméstico não ocidental, que desencadeia uma interpretação em termos de “natureza-cultura” na presença dos temas explícitos do controle do ambiente ou do simbolismo masculino-feminino.

Nesse encontro entre vivos e mortos, “nascem e crescem os heróis míticos *Bakororodoge* que, criados em uma cabacinha e não no ventre da mãe, alimentados por Onça, seu ‘pai’ ritual, logram pela caça e pela guerra vingar a mãe morta, seduzida por um ser maléfico, a restabelecer a ordem no mundo”. (VIERTLER, 1999, p. 121). O luto só vai terminar quando o morto é devidamente vingado por seus representantes. Munido para a guerra, com arco, flechas e com as tranças do cabelo dos enlutados amarradas em seu punho, o *aroe maiwu* deverá caçar um grande felino, pois ao morrer, o animal perde o seu sopro vital, que se aloja então na cabacinha mortuária, fabricada pelo pai ritual do morto e que será então tocada pelo caçador. (NOVAES, 2006, p. 309). Isto porque, para os Bororo, os mortos são outros, já que a alma de um finado abriga-se em corpos de animais, nos quais se vinga comendo as comidas do *bope*. A entrega do couro e das garras do felino aos parentes masculinos do morto e dos dentes às mulheres do clã do finado representa o *mori*, “a retribuição que o finado envia aos parentes, por meio de seu representante, como recompensa pelos serviços funerários que lhes foram prestados”. (NOVAES, 2006, p. 309).

Aliás, mortos e animais estão ligados de várias formas entre os Jê. Morrer é, afinal, como está afirmado nos lamentos fúnebres Kayapó, transformar-se em animal. (TURNER, 1995, p. 152). Entre os Timbira, por exemplo, uma das formas e/ou destinos das almas dos mortos é, justamente, uma tal metamorfose. Para os Canela,

No contexto provido pela discussão, suscitada pelo antropólogo [Crocker], acerca dos diferentes tipos de dualidade postuladas por essa cultura, a oposição entre Animais (*prùù-re*, “wild animal”) e Humanos (*meh~i~i*) é do mesmo tipo de oposição entre Humanos e Mortos (*mekarõ*): nos dois casos, a relação entre os termos, vista como “oposicional”, exige a mediação de um terceiro que estaria em “aparelhamento complementar” com cada um dos primeiros. Assim como o “antagonismo” entre o *meh~i~i* e o *mekarõ* pode “ser resolvido” pela intervenção do xamã (*kay*), que é capaz de comunicar-se com um e outro, aquele entre o Humano e o animal de caça é mediado pelo caçador, que graças à observância das restrições apropriadas, atinge um estado em que passa a atrair a caça [...]. (COELHO DE SOUZA, 2001, p. 355-356)

Entre os Bororo, em correlação, é atribuída ao *bope* a ocorrência da morte, pois estes são os “senhores dos animais”, associados aos rituais de caça e ao benzimento do xamã *bari*, quando cada animal caçado é a ele apresentado a ser liberado para o consumo humano. Constituindo este o *mori* devido pelos vivos aos espíritos dos mortos, desempenhando, “no sistema, um papel simétrico inverso ao da caça funerária”. (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 248). Enquanto o *bari* é xamã “intermediário entre a sociedade humana e as almas malfazejas, individuais e cosmológicas [...] existe outro mediador que preside às relações entre a sociedade dos vivos e

a sociedade dos mortos, esta última benfeitora, coletiva e antropomórfica. É o dono do caminho das almas ou *Aroettowaraare*". (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 249). Xamãs que permeiam, portanto, a intermediação entre mortos e vivos, animais e humanos, num *continuum* que vai de um a outro.

Esse papel dos xamãs é confirmado pelo relato de Susnik:

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

Diante dessas informações, o que se percebe a partir da prática funerária Bororo descrita, é uma equação que se monta a partir de analogias, entre morto : outro : inimigo : fera, na qual o morto, transformado em outro (o não vivo) equivale à categoria de inimigo, que por sua vez equivale também à de fera (caça). São temidos, mas desejados em suas alteridades. E neste caso, como na caça e na guerra, o morto, na sua passagem para o outro mundo, deve ser domesticado no ritual funerário, durante o qual passa por um processo de predação familiarizante da mesma forma que passam feras e inimigos. (FAUSTO, 2001). O morto é considerado, portanto, outro : inimigo : fera, até que passe pela domesticação, pelas restrições atribuídas, quando é familiarizado, tendo a sua existência marcada por seu representante, que continuará caçando e dançando os animais abatidos e mantendo relações com seus pais rituais.

Assim, ao que parece, na analogia acima evocada, da mesma forma que o animal/ fera é predada, obliterada de suas riquezas (seu couro e suas garras são entregues aos parentes masculinos do morto e seus dentes às mulheres do clã do finando, representando o *mori*); são predados os mortos, através do ritual funerário Bororo, quando seu representante o vinga e recebe por seu papel enfeites de penas e um nome. Aqui percebemos como o morto, assim como a fera, é desejado dentro de uma economia simbólica da alteridade, numa predação familiarizante, que leva de morto : outro : inimigo : fera, à vivo : nós : amigo : dócil.

Nessa relação entre mortos : outros : inimigos : feras e vivos : nós : amigos : dóceis enxerga-se uma clara relação entre Natureza – Cultura, pois enquanto os "outros" estão voltados ao domínio da Natureza, o "nós" está voltado ao domínio da Cultura. Isto pode ser visualizado pelo ritual funerário Bororo, quando o morto, tornado outro : inimigo : fera, deve ser enterrado fora da aldeia, na floresta, domínio da Natureza, pois aí ele pertence. Dentre os Jê, a floresta

(*bá*) é a moradia de diferentes categorias étnicas inimigas, dos animais da categoria inicial *mru* (caça bonita) e também das plantas. No domínio da floresta também está a aldeia dos mortos, o lugar onde parentes se reencontram, onde todos vivem como os vivos, caçando, cantando e dançando. (GIANNINI, 1991, p. 37). A floresta, enquanto aldeia dos mortos, é um mundo sem ordem e estrutura, onde não existem conflitos, tensões ou disputas, é o lugar onde as emoções e os sentimentos são exacerbados, um espaço anárquico onde faltam as divisões nítidas da sociedade dos vivos. (GIANNINI, 1991, p. 37). Assim, na relação Natureza - Cultura/Sociedade, não são estabelecidos polos absolutamente dicotômicos, mas fluxos de interrelação que formam *continuuns*, na passagem de um a outro que perpetuam-se nas ritualísticas Jê.

Isto nos explica, possivelmente, o local de enterramento da segunda urna mortuária descrita por Hildebrando Pontes, depositada no local chamado Capão do Mico, que pela sua toponímia – capão – prevê uma área correspondendo a um ilha de vegetação arbórea em meio ao campo cerrado, onde de fato devia existir bandos de pequenos macacos. Um local à vista do Arraial de Conceição de Araxá, portanto visivelmente próxima, naquele período, do núcleo urbano, embora em uma área fora desse núcleo, em meio a floresta/campo. Percebemos que o indígena, ao morrer, torna-se outro, portanto, inimigo : fera, mesmo porque a alma do finado pode vir a abrigar-se no corpo de um animal, deixando, portanto, de fazer parte do domínio da Cultura, para voltar ao domínio da Natureza, e por isso é enterrado na floresta, aldeia dos mortos. A floresta é o domínio da caça prestigiada, “é espaço físico compartilhado por animais e grupos inimigos: é um espaço competitivo, agressivo”. (GIANNINI, 1991, p. 38). E o morto, tornado outro, passa a categoria de inimigo : fera, devendo voltar à aldeia dos mortos, ao domínio da Natureza. A neutralização dessa agressividade é “realizada na clareira através da domesticação, lugar das relações de parentesco e aliança, da construção da pessoa, da definição da humanidade. (GIANNINI, 1991, p. 52).

Essa analogia entre Natureza – Cultura, ou aldeia dos mortos/ aldeia dos vivos pode ser observada também entre os Kayapó Megêngôkre, quando após as ofensivas contra os inimigos, os guerreiros deveriam permanecer acampados fora da aldeia por um período limiar necessário para “purificar” o sangue contaminado com o sangue ruim do inimigo. Assim, todos aqueles que acertaram alguns dos inimigos, não sendo necessário que esse tenha morrido, permanecem nesse ritual de reclusão (*i'angri*), fora do espaço da aldeia, no espaço da floresta, domínio da Natureza (MARIANO, 2019, p. 330), até que possam voltar ao domínio da Cultura.

Consoante ao perspectivismo ameríndio, percebe-se que os Jê idealizam o animal como sendo semelhante ao homem, de forma que, para os Kayapó, “o ataque a um ninho de marimbondo simboliza o ataque a uma aldeia inimiga. Aliás, os marimbondos e os índios inimigos são classificados sob uma mesma denominação: *m~ekurê-djuoy*, o que os índios traduzem por ‘inimigos’”. (VIDAL, 1977, p. 126).

Assim, vemos como o animal de caça, a fera, é vista como um inimigo em relação a caçada, o que talvez possa nos explicar as práticas de caça ao jaguar, um dos animais mais temidos, justamente por ser um dos mais fortes, bravos e apreciados da natureza:

Assim, essa fera se configura como um concorrente do homem (pois mata os mesmos animais) e, além do mais, representa um animal que torna o homem, ao mesmo tempo, caçador e caça. O jaguar constitui uma ameaça à "humanidade do homem". Este último, para conservar a própria humanidade - nós diríamos, para "renová-la ritualmente" - "deve afirmar-se como caçador, como matador de animais." (AGNOLIN, 1998, p. 307)

Isto nos remete mais uma vez a segunda urna mortuária descrita por Hildebrando Pontes, quando, ao se retirar o invólucro de couro que revestia a urna, depararam-se com “uma profusão de desenhos em vermelho e amarelo” que “saltaram aos olhos dos que ali estavam”. (PONTES, 1970, p. 14). Segundo Pontes, havia “desenhos nebulosos e figuras desenhadas de perfil”, e “entre os grupos há uma figura que tanto pode ser uma canoa ou um jaguar, querendo saltar um rio”. (PONTES, 1970, p. 14). O que nos possibilita pensar essa relação entre a caça/ fera, vista como um inimigo em relação à caçada, tal como o morto, tornado outro, é também visto como inimigo, sendo inumado numa urna a passar por ritualísticas de domesticação e apaziguação de sua ferocidade. O morto, tal como o jaguar, representa uma ameaça a própria humanidade, e por isso deve ser tratado como tal.

O protótipo do inimigo ser o animal de caça nos rememora aos rituais antropofágicos descritos entre os Tupinambá, a partir da documentação oriunda da costa atlântica, por Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha (1985), povos que puderam ter ocupado as regiões do Triângulo Mineiro, norte de São Paulo e sul de Goiás no período colonial como aponta a história indígena dessa região (Capítulo II). Embora não só entre os Tupi, mas entre os Guarani há relatos de rituais antropofágicos e enterros em urnas, como o citado por Nordenskiöld, quando no início do século XX “desenterrou uma urna na região do chaco boliviano contendo um índio chiriguano acorado e reproduziu mais dois vasos com a

indicação ‘sepulture des Chiriguanos de Caipipendi’ um dos quais pintado”. (CARVALHO, 1999, p. 9).

Assim, na guerra Tupi há um processo de captura do outro : inimigo, que tal como a fera passa por um processo de predação familiarizante, quando o prisioneiro vive por longos períodos, meses ou até anos entre seus captores, passando por um processo de afinização, quando “o cativo vivia na casa de seu captor, que lhe cedia irmã ou filha como esposa”. (FAUSTO, 2010, p. 79). Esse processo de familiarização era necessário para a incorporação, o consumo do inimigo, quando estes não eram tratados como meros objetos, mas eram animizados, na apropriação de uma subjetividade outra, compondo a existência de uma identificação entre predador e presa, que gera um “vínculo de controle estabelecido pelo matador e sua vítima” que “deve ser comparado à relação do xamã com seus espíritos familiares.” (FAUSTO, 2001, p. 417). Esse processo duraria até que a condição do cativo mudasse às vésperas de sua execução, “quando era reinimizado e submetido a um rito de captura. Por fim, era morto e devorado”. (FAUSTO, 2010, p. 19). Uma cerimônia de grande importância dentre os Tupi, por permitir a articulação e o encontro entre diferentes aldeais numa socialização voltada para “as concepções sobre o prestígio, a reprodução humana e o destino póstumo”. (FAUSTO, 2010, p. 19).

O prisioneiro, na cerimônia de execução, é bastante decorado de plumas e pinturas, assim como “é pintado na testa, e o matador tatuado (a julgar pela tatuagem de Caripira) da linha dos olhos para baixo: nariz, faces, queixo... como se um fosse a continuação do outro”. (CARVALHO, 1999, p. 11). O matador se retirava por um prolongado e rigoroso período, “no qual se lhes faziam escarificações comemorativas e tomava um novo nome”. (CARNEIRO DA CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1985, p. 192). Silvia Carvalho (1999) aponta que essas escarificações e as pinturas feitas nos guerreiros que sacrificavam um prisioneiro obedecia “aos mesmos padrões da cerâmica e do ibirapema”, espada de madeira utilizada para esfacelar o crânio do inimigo. (CARVALHO, 1999, p.10). A autora ainda afirma, segundo Claude D’Abbeville, que o hábito de picar e tatuar figuras no corpo era necessário para que os guerreiros se tornassem estimados pelos seus companheiros, e temidos pelos seus inimigos.

Já o feito citado de tomar um novo nome, ou “tomar nomes em cima da cabeça dos contrários” o cronista Fernão Cardim aponta que “De todas as honras e gostos da vida, nenhum é tamanho para este gentio como matar e tomar nomes nas cabeças de seus contrários”. (CARDIM, 1939, p. 181). Prática que está ligada a “vingança e seu caráter projetivo – futuro”,

já que “entre os Tupi as posições cerimoniais, o status e os nomes não se transmitem” (MANO, 2009, p. 124), fazendo com que “os títulos, e os status de prestígio fossem, por assim dizer, conquistados na guerra e no canibalismo”. (CARNEIRO DA CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1985).

Dessa forma, Fausto aponta que o guerrear para esses povos “não é apenas pôr à morte um qualquer, não é uma operação de aniquilamento: é preciso que o outro exista enquanto sujeito para que haja produtividade no ato de matar, para que o consumo seja produtivo”. (FAUSTO, 2001, p. 268). Em sua interação com os inimigos, apossavam-se de “fragmentos de memória alheia”, como cantos, nomes, danças, cultura material. E em simetria à guerra, o xamanismo substitui os corpos mortos dos inimigos, pelos cantos e nomes tomados, na predação pela familiarização, na qual o espírito do inimigo morto é domesticado e posto a serviço da comunidade, na extensão de bens imateriais, numa “apropriação de uma subjetividade outra, que é incorporada, fusionada a do matador”. (FAUSTO, 2001, p. 417).

Segundo Eduardo Viveiros de Castro (1986), quando a vítima morre, ela passa através dos sonhos os cantos, os nomes, os troféus, a alma que possui para seu matador. Por isso entre os Tupi o outro : inimigo é a fonte de bens materiais e imateriais que vão fazer constituir a identidade desses povos. A partir do inimigo se abre uma terceira instância que é a do devir. O devir é uma simbiose, pois a fusão entre o matador e o inimigo pressupõe um devir outro do primeiro: o espírito de sua vítima jamais o deixa. Assim, o que se assimila da vítima são os signos de sua alteridade, e o que se visa é esta alteridade como ponto de vista ou perspectiva sobre o Eu – uma relação. O que faz com que o *socius* dessas sociedades se constitua precisamente na interface com seu exterior. E que a noção de pessoa não é aquela do jogo de imagens que subjuga a diferença à identidade, mas um devir outro, que ele batiza de “identidade ao contrário” (incorporando a acepção quinhentista de contrário = inimigo). (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 200).

Carlos Fausto (2001) acrescenta a essa análise, ao interpretar que a guerra, a antropofagia e o xamanismo Tupi não se dão nem somente pela vingança, nem somente pela troca, nem somente pela reciprocidade, mas pelo que ele denomina de consumo produtivo. A ingestão simbólica do outro : inimigo : fera não deve ser entendida como “consumo do alimento para desenvolvimento físico da força de trabalho”, mas como “consumo, gasto, perda, e não somente transferência, circulação”. (FAUSTO, 2001, p. 327).

Muito embora esse modo de ser Tupi leve os indivíduos a se constituírem como matadores, vingadores, até que chegasse o dia em que eles próprios seriam consumidos, como vítima da vingança do inimigo. E “ao chefe-guerreiro que em vida não lhe foi dada a honra de cair em combate ou devorado pelos inimigos, se lhe reservava a inumação e a devoração no *post mortem*”. (MANO, 2009, p. 124). Eduardo Viveiros de Castro (1986) já havia certificado entre os Araweté que existe no xamanismo Tupi “uma forma cosmológica de antropofagia: deuses canibais que devoram as almas dos mortos (matadores em vida) tornando-os igualmente imortais”. (MANO, 2009, p. 124).

Assim, aqueles que não fossem devorados pelos seus inimigos em vida, deveriam ser devorados no *post mortem*. Eduardo Viveiros de Castro (1986) afirma pela cosmologia Araweté, que após a morte do guerreiro, sua alma <<imagem vital>> (í) se esvai pelo alto do crânio, indo em direção à vivência dos *Mai* (deuses-inimigos), que os re-desperta. Mas na negação de dar aos *Mai* tudo que desejam, o morto se torna inimigo, estrangeiro, onde se segue uma inversão: “Como se, do outro lado do espelho da morte, os deuses fossem o “nós”, e os humanos o inimigo”, no princípio de que “o morto é o inimigo”. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 519). E ao se tornar inimigo, o caminho se segue para o desejo de morte e devoração, onde os inimigos são mortos, esquartejados e cozidos em uma grande panela, para serem consumidos pelos *Mai*, quando “[...] todos os deuses e mortos-virados-divindade comem esta carne da alma” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 519), fazendo o inimigo tornar-se também *Mai*.

Dai se segue a importante ligação da antropofagia cosmológica Tupi com as urnas mortuárias, já apontada por Marcel Mano (2009), no sentido de que “a inumação numa urna – vaso usado para cocção de alimentos, também sugere, simbolicamente, o cozimento do morto”. (2009, p. 125), transformando os mortais matadores, em deuses matadores. Quando um indivíduo mata o seu inimigo, ele precisa do resguardo pois está se transformando, está sofrendo um processo de maturação que leva ao seu enrijecimento. O resguardo, segundo Carlos Fausto,

[...] é uma maturação por corrupção, um cozimento pela putrefação. De início puro cheiro de sangue cru; ao longo do processo, metáforas da podridão e labilidade de formas e disposições corporais; ao final, um indivíduo rijo e resistente. A sequência assemelha-se à da produção de farinha – raiz crua, massa puba, farinha torrada – com a diferença de que nesta temos dois processos de transformação: apodrecimento e cozimento. Tanto o matador no resguardo, como a farinha no tacho tornam-se duro-secos e têm vida longa. (FAUSTO, 2001, p. 314)

Os matadores sofrem uma metamorfose no ato de consumir o inimigo, ou várias ao longo de sua vida, tornando-se mais resistentes, mais fortes, até que cheguem ao fim último, serem predados pelos seus inimigos, numa morte guerreira que os permitirá o acesso ao paraíso dos deuses matadores, à terra-sem-males. Mas para aqueles que não foram consumidos pelos seus inimigos, esse fim último parece ser atingido pelo enterro nas urnas, utilizadas como meio de atingir a última metamorfose: o homem cru, que morre, apodrece, mas que é logo cozido nessa igaçaba, e adentra a morada dos deuses, sendo predado, consumido, não precisando mais conter a sua vontade de se enfurecer e matar o inimigo, pois alcança a instância de deus matador, e a vida longa/imortal.

Assim, dentro do complexo de trocas simbólicas que permeiam a guerra, o xamanismo e a antropofagia entre os Tupi, as urnas parecem servir como um elemento essencial na transição homens/deuses, fera/dócil, inimigo/aliado, um elemento de ligação que permite a passagem de um campo a outro, um elemento que permeia a tradição cultural Tupi, que permite acessar os mais intrínsecos modos de ser desses povos, assim como as suas possíveis relações de contato com o outro. Tais afirmativas podem servir para explicar os elementos encontrados na segunda urna mortuária descrita por Hildebrando Pontes, quando envolto ao pescoço do morto havia um “rosário de dentes e ossos (aiúpa) distintivo dos guerreiros”, e ao seu redor, “além de um arco e trinta flechas, uma aljava de couro de cutia, uma rede e duas cuias cobertas de bordados extravagantes”, bem como manchas no fundo da urna, possivelmente “provenientes da comida que se derramou quando se deu o enterramento”. (PONTES, 1970, p. 15). Características que apontam para mais uma possibilidade, a de que pode ter ocorrido a preparação daquele indivíduo para a vida no *post mortem*, que enterrado na urna, passaria por um processo de metamorfose, adentrando a morada dos deuses, sendo consumido/ predado, alcançando igualmente a instância de deus matador e a vida longa/imortal.

Por fim, ainda nos resta estabelecer alguns paralelos, pois, se já existem relações lógicas que apontam a antropofagia como forma de predação da alteridade pelos Tupi, onde as urnas mortuárias se encaixam como composto elementar, qual seria, por se tratar de uma urna híbrida, o código que, nas populações Jê, substituiria a antropofagia e permitiria uma análise comum? A hipótese que se levanta é a de que a guerra, no universo Jê, pode vir a ser o substituto da antropofagia no universo Tupi como um elemento voltado igualmente à predação da alteridade.

Entre as guerras, as riquezas e os mitos: dinâmicas de predação e incorporação da alteridade que atestam um *continuum* de possibilidades

Na formula acima expressa na relação morto : inimigo : fera, há uma analogia que ainda não foi aqui devidamente explorada. Trata-se daquela que se dá entre a morte do inimigo pela guerra e a morte da fera pela caça, portanto uma analogia entre duas formas de predação da alteridade: caça e guerra. Ainda mais quando nos voltamos aos “Cayapó” Meridionais e às malhas de contatos intertribais e interétnicas que se deram na região do Triângulo Mineiro, norte de São Paulo e sul de Goiás dentre os séculos XVIII e XIX, em que eles acionaram um dos aspectos mais prementes da sua política de predação da alteridade: seu feito guerreiro.

Tendo em vista os trabalhos de Lévi-Strauss (1985), já está devidamente aceito que a “natureza do pensamento selvagem”, como bem observamos acima, é operar por uma lógica associacionista segundo a qual, diante de um problema particular, ele se esforça em mostrar como um problema é formalmente análogo a outros. Por isso a associação entre inimigo (guerra) e caça (fera), já que ambos estão voltados às relações de predação do mundo exterior. Nessa lógica, o pensamento associa os processos de guerra (inimigo/ relações com outros grupos humanos), com os processos de caça (fera/ relações com o mundo da natureza).

Assim, dentro do regime simbólico de predação da alteridade acionado por esses povos, há igualmente uma analogia colocada entre outro : inimigo : fera, em que os três são relegados ao mesmo tratamento, que diz respeito a um processo de predação e incorporação de bens materiais e simbólicos desses outros. Pois tal como a fera (caça) é obliterada de suas riquezas, assim é o inimigo, fornecido pela guerra, atestado pelos relatos históricos que demonstravam como os “Cayapó” Meridionais em ataque mantinham um mesmo padrão: “matavam todos, pilhavam bens que podiam carregar e queimavam as casas.” (GIRALDIN, 2001, p. 63).

Um importante aspecto da cultura dos Panará apresentado por Giraldin (2001, p. 64) demonstra como os inimigos (guerra) são temidos, tal como as feras (caça), muito embora igualmente desejados em sua alteridade:

Segundo Heelas (1979, p. 64), os Panará concebem o mundo, como os demais grupos Jê, de uma forma circular. Para eles este “disco” compõem-se de uma “terra”, rodeada por “escuridão”. Verticalmente, divide-se em duas zonas cosmológicas: acima um “céu” e abaixo um “submundo”. Horizontalmente, a “terra”, habitada por humanos que se dividem em duas categorias: Panará/ Kahen, segundo Heelas (1979, p. 74) ou Panará/ *hi’pe* conforme Schwartzman (1987, p. 93). [...]. Os inimigos (*hi’pe*) são criaturas revoltantes e guerreiras,

mas fonte de certos poderes e bens. O contato com os inimigos (*hi'pe*) torna um homem “bravo” como os “inimigos”. (GIRALDIN, 2001, p. 64-65)

A partir do contato com o outro : inimigo pela guerra é que os Panará estabelecem as suas cerimônias de furação de lábios, de orelhas, e realizam a escarificação do peito e das costas que lhes conferem status e prestígio. Os “inimigos” eram considerados, tradicionalmente, fontes de bens de valor para os Panará, tal como algumas plantas, como batatas e cará, as quais foram roubadas desses ‘inimigos’”. (GIRALDIN, 2001, p. 65). O que nos indica que o contato Panará com o exterior, e possivelmente dos “Cayapó” com os não-índios, tinha por objetivo pregar partes desses inimigos, que lhes seriam importantes para o alimento de seu aparato cultural, crucial para a construção e fortalecimento da identidade Panará, e para a realização dos rituais que têm como objetivo a construção de pessoas nessas sociedades.

Importante notar que o termo *kupen/ kuben/ hi'pe* é encontrado em grande parte dos grupos Jê, e veio a designar fundamentalmente o branco, o não-índio, o “civilizado”. Nas narrativas, entretanto, “designa os mais diversos tipos de forasteiros e inimigos, e era seguramente empregado no passado com referência a outros povos e seres, ‘reais’ ou ‘imaginários’”. (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 400). O que nos indica que a categoria de “outro” poderia designar diferentes “outros”, bem como poderia ocorrer a passagem do ‘outro’, *kupen/ kuben/ hi'pe*, à ‘nós’, *meh'i'i*, a depender dos signos e dos interesses colocados em jogo, como bem foi observado no Capítulo II. Seja como for, esse outro é sempre desejado em sua alteridade, e desejado por ser fonte de certos poderes e bens, que tomados, servem de comporta elementar para a construção de pessoas nessas sociedades.

Isto está claro na seguinte descrição de Marcela Coelho de Souza (2001), que nos atenta, ainda, de que essas figuras da alteridade não são todas equivalentes por uma questão de temporalidade:

Entre os mortos, os animais, e os “estranhos”, há diferenças importantes: quero sugerir que elas se referem a corporalidade, e ao processo de aparentamento que corresponde à construção de um corpo humano. Os animais se definem por ter um corpo não-humano, e que, mostra a experiência, não pode ser construído como tal. [...]. Os mortos *já tiveram* um corpo humano (e estão em vias de adquirir um corpo animal): são ex-humanos. Os estranhos (*kupen/kuben*), bem, os estranhos são estranhos; pode-se talvez tentar aparentá-los e dar a eles corpos humanos; ou, quem sabe, pode-se tentar fazer o próprio corpo um corpo como o deles; ou apoderar-se do que eles tiverem a oferecer e manter, tanto quanto possível, uma boa distância. (COELHO DE SOUZA, 2001, p. 379)

Vanessa Lea (2012) faz uma importante etnografia a respeito dos Mebêngôkre, mais precisamente do sub-ramo meridional, os Metyktire, que vivem na porção norte do Parque Indígena do Xingu e na Terra Indígena Capoto/Jarina, no norte do estado de Mato Grosso, que configura como um estudo chave para compreender, dentre os Jê, a constituição de corpos e de riquezas entre esses grupos. Seu *locus* privilegiado de pesquisa é a noção de matricasas Mebêngôkre, numa análise que focaliza as relações que conectam as pessoas no processo de transmissão de nomes e riquezas (*nekretx*), patrimônio intangível das Casas, a partir do conceito de *Maison* proposto por Lévi-Strauss (1979) pela primeira vez em *La voie des Masques*.

O interesse central dos Mebêngôkre diz respeito ao conceito de riqueza, ou *nekretx*, que são bens, industrializados ou não, que circulam nas aldeias, guardadas de ciúme, causando brigas e roubos, sendo emprestadas e recuperadas. São bens materiais, “tudo aquilo que as pessoas amontoam”, seus pertences, mas que incidem também como bens imateriais, sob prerrogativas em papéis rituais, cânticos, privilégios de consumir certas partes dos animais de caça, dentre outros. Para Lea, a chave central para compreensão do fluxo dos *nekretx* está na distinção entre habitações e matricasas, ou Casas, que ocupam um local fixo no círculo das Casas que constitui a aldeia Mebêngôkre. Uma Casa pode ser representada por uma ou mais habitações “relacionadas de forma matrilinear dentro de uma aldeia qualquer”, sendo que “cada Casa tem uma herança distintiva de nomes pessoais e de prerrogativas herdadas (correspondente à sua porção do universo), com a origem e, portanto, propriedade, estabelecidas pelos mitos”. (LEA, 2012, p. 49-51).

Para os Mebêngôkre, o pertencimento a uma Casa acontece quando a pessoa nasceu de uma mulher que é membro dela, ou quando se é adotado por um membro da Casa, o que nos remete a Lévi-Strauss, apontando para as Casas (*Maison*) como “Pessoa moral detentora de um domínio, que se perpetua pela transmissão do seu nome, de sua fortuna e de seus títulos em linha real ou fictícia”. (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 186).

Em adendo, isto nos remete as implicações dinâmicas que servem de modelo para a síntese de Eduardo Viveiros de Castro sobre o dravidianato³³ amazônico. (VIVEIROS DE

³³ Foi Dumont (1975) quem inaugurou a configuração dravidiana, explorando uma “teoria da hierarquia”, considerando-a um fenômeno universal, da distribuição diferencial do valor em todas as dimensões da experiência humana (cognitiva e moralmente). Essa hierarquia seria manifestada na incorporação da alteridade, através das relações de oposição e pertencimento entre dois elementos, levando ao que pode ser chamado de uma integração hierárquica das situações.

CASTRO, 1993; VIVEIROS DE CASTRO & FAUSTO, 1993). Quando o dualismo concêntrico o levará a um outro modelo de oposição, a oposição hierárquica de Dumont e a noção de incorporação da alteridade. Viveiros de Castro sugere que nos sistemas dravidianos amazônicos, ao dualismo diametral operante em distinção de afinidade e consanguinidade, sobrepõem-se uma estrutura hierárquica na qual a distância socioespacial organiza o campo social total que vai interferir na classificação terminológica, reconfigurando a relação entre afinidade e consanguinidade. Em suas palavras:

Meu argumento, em síntese, é que o parentesco amazônico distribui diversamente os valores que associamos a tal distinção, atribuindo à afinidade a função do “dado” na matriz relacional cósmica, ao passo que a consanguinidade irá constituir a província do construído, daquilo que toca à intenção e ação humanas atualizar. (VIVEIROS DE CASTRO, 2000, p. 8)

De forma que, tanto segundo Lea (2012), quanto segundo Eduardo Viveiros de Castro (2000), há espaço para as relações e transmissões dadas em termos de uma linhagem real, como também há espaço para aquelas em termos de uma linhagem fictícia, que cabe, portanto, a intenção e ação humanas atualizar nas suas diferentes formas de relação e predação da alteridade.

Em correlação, Lea (2012) ainda observa, nessa relação com as alteridades, que “desde os tempos míticos até o presente, inovações no modo de vida Mebêngôkre são fruto de aquisições em terras alheias – entre outros grupos humanos, na aldeia dos mortos e nos reinos dos animais e vegetais.³⁴” (LEA, 2012, p. 332). Isto se mostra nas relações entre os Mebêngôkre e os Kube – não-índios, quando por vezes os nekretx são adquiridos. Vanessa Lea descreve que quando os seringueiros começaram a adentrar o território desses povos no século XIX, os Mebêngôkre entraram em regime de guerra, começando a atacá-los e matá-los para obter armas de fogo que passaram a usar nas ofensivas contra seus inimigos:

Antigamente, os Mebêngôkre apropriavam a riqueza (*nekretx*) de outros povos para incorporar o legado (*nekretx*) de suas Casas. Isso esclarece porque os bens industrializados são designados *nekretx*, embora, hoje em dia, tais bens circulem entre os Mebêngôkre de uma maneira distinta das riquezas tradicionais. (LEA, 2012, p. 376)

³⁴ Um exemplo de aquisição no reino animal entre os Mebêngôkre é o mito *fogo da onça*, quando o fogo é tomado de entidades naturais. Os índios não possuíam o fogo, até que uma criança foi passar uma temporada com um casal de grande felinos, e voltando à aldeia, contou sobre a existência do fogo entre eles. Saídos em expedição, os indígenas roubaram o fogo da onça, e é por isso que hoje a onça come cru, e nós, cozido. (GORDON, 2006, p. 445-446).

Nas palavras de Turner (1987),

Os Kayapó não consideravam a si mesmos como dotados de uma “cultura” nos mesmos termos que estes povos inferiores (outras etnias), dos quais tomavam emprestado livremente artefatos, canções e às vezes cerimônias inteiras, como “objetos de valor”. Os Kayapó tinham uma concepção de suas próprias crenças e instituições sociais como continuação direta daquelas estabelecidas em tempos míticos pelos heróis da cultura, que estabeleceram o padrão de humanidade e sociabilidade humana e diferenciaram-nos da natureza animal. (TURNER, 1987, p. 24)

Lea (2012, p. 376) narra que quando os Mebêngôkre mataram seringueiros pela primeira vez, um homem pegou um chapéu vermelho da cabeça de um *kube* morto como troféu e tornou seu *nekretx*; desde então o direito de usar o chapéu vermelho foi transmitido. Tal contrapartida nos remete a uma possível atualização do mito do Gavião-Real gigante em seu momento histórico, quando:

Ngôkon-Kry foi lá fora, flechou-o e furou-o com sua lança. Depois bateu na cabeça dele com sua borduna. [...] arrancou uma pena branca do gavião-real e colocou-a na cabeça. Pintou-se de preto. [...] Os rapazes (mebengãdjyre) arrancaram suas penas e jogaram-nas para cima dizendo: “Virem aves!” Transformando-se em mutum. É por isso que, hoje em dia, há espécies diferentes de aves. (LEA, 2012, p. 34)

Um mito que se refere a incorporação de elementos do exterior como fonte de renovação, de nomes e *nekretx*, pois nele os heróis adquiriram os adornos plumários, a pintura corporal, conquistaram a criação de várias aves, bem como adquiriram a glória, o prestígio guerreiro. O que nos indica como as aves e os *nekretx* foram adquiridos externamente pelos heróis míticos, possibilitando, assim, a humanidade Kayapó diferenciarem-se como verdadeiros humanos dos animais e dos outros homens de diferentes origens e etnias. Quanto ao xamã,

O xamã, detentor da sabedoria, intermediário entre os diferentes domínios e a humanidade, é na realidade, um ser pleno, uma ave: seu corpo é coberto de penas, penas reais e que envelhecem com o passar dos anos, o xamã voa, ele é *ak* (ave). As aves são do patamar celeste e os homens, através de suas penas (da categoria *nekretx*, riquezas Xikrin, criação dos heróis míticos), se transforma em seres sobre-humanos, podendo assim iniciar-se, ter contato ou ter relações com os diferentes domínios. (GIANNINI, 1991, p. 53)

Isto nos mostra, mais uma vez, como o pensamento mítico opera por meio de analogias, pois “Todo mito coloca um problema e o trata mostrando que é análogo a outros problemas simultaneamente mostrando que são análogos entre si”, o que nos informa que “a originalidade da reflexão mítica está, pois, em operar por meio de vários códigos” (LÉVI-STRAUSS, 1985,

p. 214-215), sendo que cada código constitui uma chave de leitura aplicada sobre um dado empírico. Assim, fica evidente que não podemos decifrar os mitos através de um código único e exclusivo, “quando é da natureza do mito empregar sempre diversos códigos, de cuja superposição decorrem as regras da tradutibilidade”. (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 231). Cada mito, por assim dizer, extrai de um domínio da experiência propriedades latentes que permitem compará-lo a outros domínios, bem como traduzi-los uns para os outros. Assim, a partir do mito do Gavião Real, e das práticas guerreiras empreendidas pelos Mebêngôkre com relação aos seringueiros, fica evidente como, em diferentes oportunidades históricas, os Kayapó atualizaram as ações de seus heróis míticos, mostrando, neste caso, como o mito se apropria do evento, e como num jogo de espelhos e reflexos se pode traduzir os acontecimentos históricos por meio das mitologias Jê.

No caso dos “Cayapó” Meridionais não é diferente. De acordo com uma série de trabalhos recentemente desenvolvidos (MANO, 2010, 2011, 2012, 2018 ; RODRIGUES, 2011; MORI, 2015; ALVES, 2017; JUNQUEIRA, 2017; JUNQUEIRA & MANO, 2014; ZISSI, 2018; MANO & MAZZA, 2018) já é possível reconhecer, primeiro, uma ampla malha de relações desses grupos com outros povos indígenas e com os não-índios (brancos, mestiços, homens livres pobres, negros escravos) e, segundo, que essa malha de relações foi tecida por um emaranhado de diferentes políticas de predação da alteridade, a depender dos sujeitos, dos signos, dos interesses e das circunstâncias. Nessas situações de contato, muitas vezes tomaram partes objetiváveis e subjetiváveis desses outros, se apropriando de elementos exógenos para reinvestir valor no seu aparato cultural.

Neste caso, o exemplo das relações com os não índios pode ser ilustrativo. Em ofício ao secretário de Estado, o governador de Goiás escreve em 1764 que: “O bárbaro Gentio Cayapó assaltou com sua costumada ferocidade algumas rossas desta Capitania matando parte dos pretos q. a cultivavão, e dous brancos que nelas assistião, e levando os despojos as reduzirão a cinzas foi tão grande o terror”³⁵. No ano de 1774 “[...] invadiram o distrito [...], mataram um negro, roubaram ferramentas e possibilitaram a fuga de escravos [...]”³⁶ (MANO, 2012, p. 145).

³⁵ Ofício do [governador e capitão general de Goiás], João Manuel de Melo, ao secretário de Estado [da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre os novos ataques dos índios Caiapós e Xavantes que se mantinham em boa vizinhança [...]. Vila Boa, 7/6/1764. *Centro de Memória Digital da UNB*. AHUACL-CU-008, cx. 20, d. 1220. Disponível em: <www.cmd.unb.br/biblioteca>.

³⁶ Ofício do juiz ordinário do julgado do Tocantins, Mamede Mendes Ribeiro, ao [secretário de Estado da Marinha e Ultramar] Martinho de Melo e Castro, sobre a bandeira formada para concluir ação contra os insultos dos índios que invadiram o distrito de Amaro Leite [...]. Traíras, 10/6/1774. *Centro de Memória Digital da UNB*. AHU-ACL-CU-008, cx. 27, d. 1773. Disponível em: <www.cmd.unb.br/biblioteca>.

Embora a terminologia “bárbaro” utilizada seja fruto das crônicas da colonização, percebemos como os “Cayapó” Meridionais, em todos os ataques, fizeram a captura de elementos do exterior, que, a exemplo do mito e da história dos Kayapó, muito provavelmente serviram para reinvestir de valor sua cultura.

Em outros relatos ainda, como os de Mary Karasch (1992), percebemos o mesmo movimento. Quando essa autora indica as constantes fugas dos índios dos aldeamentos instalados na região durante os séculos XVIII e XIX, ela menciona que os índios fugiam levando consigo as espingardas que haviam aprendido a manejar. (KARASCH, 1992, 2017). Isto nos demonstra, numa relação entre estrutura, mito e práxis histórica, que os indivíduos com os quais os “Cayapó” Meridionais entraram em contato forneceram chances históricas de “atualizarem as façanhas heroicas de seus heróis míticos fundadores”. (MANO, 2012, p. 147).

Segundo Marcel Mano (2012),

Desse ponto de vista, os não índios que se interpuseram nos caminhos de ocupação e perambulação dos Kayapó, forneceram as chances históricas para esses indígenas atualizarem as façanhas heroicas de seus heróis míticos fundadores. As estruturas e o conteúdo das relações mitológicas com a alteridade se repetiram na história. Como no mito foram corajosos na luta contra a ave predadora de gente, na história foram bravos e ferozes contra os não índios. Como no mito mataram e destruíram o inimigo (matam e cortam o gavião), na história mataram os não índios e destruíram tudo que encontraram. Como no mito se apropriaram de bens materiais e simbólicos da alteridade (do gavião, da onça, dos peixes), na história se apropriaram de bens materiais móveis e simbólicos em suas expedições e guerras de pilhagem. (MANO, 2012, p. 147)

Mostrando, assim, como se pode traduzir os acontecimentos históricos por meio das mitologias Jê. E apontando, mais uma vez, que se a abertura para a alteridade e a apropriação de bens externos coloca em prática uma estrutura original, as circunstâncias contingentes da ação não se conformam necessariamente aos significados que lhe são atribuídos (SAHLINS, 1990, p. 7). De forma que mesmo que a ação seja realizada a partir de pressupostos culturais pré-existentes, a práxis, a ação humana consciente, será capaz de movimentar essa estrutura, redefinindo-a e atualizando-a constantemente, já que a transformação de uma cultura é também modo de sua reprodução.

Esta política de predação e incorporação da alteridade também foi observada por Renate Viertler (1999) para os Bororo. Quando em intenso contato com os não-índios, esses grupos tiveram que intensificar ainda mais os seus rituais funerários, em busca de rapidamente redefinir

os laços sociais frente as alterações internas sofridas pelas comunidades, buscando reequilibrar o efeito dessas mudanças rápidas. A intensificação dos contatos com os não-índios e a intensificação da entrada de mercadorias não-índias nas aldeias, junto a consequente precarização das condições materiais e demográficas dos Bororo, não os impediram de realizar os seus ritos funerários, salvaguardado de empréstimos, substituições de recursos naturais e humanos, como a introdução de traços e técnicas do não-índio, como dinheiro, meios de transporte, cobertores, roupas, alimentos, bebidas, peles de animais abatidos por não-índios, dentre outros. Tal constatação é importante pois demonstra como o não-índio “é pensado como tendo sido criado pelos próprios Bororo – espécie de ‘cria’ malsucedida do seu criador, [...] e enquanto ‘animal doméstico’ sujeito a ser, tal como a arara, periodicamente ‘depenado’, isto é, obliterado de suas riquezas”. (VIERTLER, 1999, p. 122). O que nos informa como os Bororo têm não só uma explicação sociocosmológica para a existência desagradável dos não-índios, como, impossibilitados de frear o contato, configuram o lugar das mercadorias não-índias dentro de sua cultura, num processo contínuo de predação da alteridade, do exterior, a alimentar o interior.

Isto é importante pois para os Bororo, os objetos e o corpo humano fazem parte de um mesmo conjunto, “os primeiros sendo vistos como a extensão do corpo que, por sua vez, é interpretado como manifestação temporária de uma ‘alma’ zoomorfa”. (VIERTLER, 1999, p. 123). Por isso a lavagem e a decoração dos ossos durante a etapa final do funeral são realizadas somente depois de ocorrer a destruição dos pertences do morto, pois deixar de fazê-lo seria o mesmo que “deixar de lavar os ossos do finado das suas imundices e dos perigos que causam aos sobreviventes”. (VIERTLER, 1999, p. 123). Essa destruição dos pertences dos mortos acarreta a necessidade de renovar o fluxo de recursos advindos dos não-índios, produtor da maior parte dos bens materiais utilizados pelos Bororo. De forma que a “posse de determinados bens materiais já começou a ser uma das fontes de prestígio social: bicicletas, rádios de pilha, vitrolas, máquinas de costura etc. são muito valorizados pelos adultos”. (VIERTLER, 1999, p. 123). O que configura um movimento entre o mundo “de dentro”, propriamente Bororo, em suas cerimônias funerárias, e um mundo “de fora”, externo, composto pelos não-índios, produtores e fornecedores das mercadorias.

Adentrando à relação entre os sistemas sociocosmológico canibal e cerimonial, percebemos como nos dois sistemas o mesmo fundo comum opera: a predação do exterior para produção do interior, já que em ambos “Trata-se menos de capturar o corpo (ou partes do corpo)

e o espírito do inimigo do que sua cultura (imaterial e material), ou sua riqueza, sua beleza, enfim, suas propriedades não imediatamente corpóreas [...]”. (GORDON, 2006, p. 97).

De acordo com Carlos Fausto (2001), nas guerras ameríndias, “os corpos dos inimigos são antes suportes para um trabalho de produção social de pessoas e os objetos adquirem valor no próprio processo de sua absorção”. (FAUSTO, 2001, p. 332). Da mesma forma que entre os Jê, a partir da guerra o outro : inimigo : fera é predado e obliterado de suas riquezas; entre os Tupi, o outro : inimigo : fera, domesticado por meio do ritual antropofágico, “produz em casa corpos, nomes, identidades, virtualidades de existência – a morte fertiliza a vida, não necessariamente como um ciclo fechado de troca de energia, mas um ciclo aberto e assimétrico”. (FAUSTO, 2001, p. 328). O que nos permite identificar que, em ambos os casos, não se trata de uma negação desse outro, mas antes um consumo de sua diferença. Mesmo que no caso dos Jê, diferente dos Tupi, o signo da apropriação não seja o canibalismo – “sabemos que eles não são canibais, não comem o inimigo” – mas o signo “é uma espécie de captura”. (GORDON, 2006, p. 99).

Segundo Carlos Fausto (2001, p. 330), a subjetivação do outro : inimigo : fera é condição para a captura de identidades no exterior, que servirão para a constituição de pessoas no interior do grupo. O outro se constituiu então como instrumento, suporte, para uma operação produtiva em escala maior. Para o tema aqui colocado: o das urnas mortuárias, isto quer dizer que tanto os Jê quanto os Tupi têm em seus ritos funerários uma política simbólica que pressupõem o desejo do outro : morto: inimigo : fera em sua alteridade plena, numa possibilidade de autotransfiguração de si próprios. Sua inconstância está no seu modo de ser, pois “é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 206). Apontando, mais uma vez, que o processo contínuo de re(construção) da identidade desses povos se dá em relação às alteridades.

Assim, tendo em vista a forma como podem ser apropriados bens externos como fonte de renovação de nomes e *nekretx*, num consumo produtivo do mundo exterior, podemos voltar às urnas mortuárias descritas por Hildebrando Pontes. Tais prerrogativas servem, na primeira urna, para pensar a cruz de ouro em seu interior. Já que o morto: outro : inimigo : fera são igualmente considerados como criaturas revoltantes e guerreiras, mas fonte de certos poderes e bens, a cruz de ouro certamente pode ser dada enquanto elemento predado e incorporado, tornado um *nekretx* individual, constituído enquanto parte do simbolismo funerário (religioso) já mesclado. Com essa incorporação, e tendo em vista que os mortos, “designados de ‘almas’,

têm direito inalterável de receber enfeites e decorações, além de instrumentos de trabalho: lascas cortantes, perfuradores” (VIERTLER, 1999, p. 123), é provável que a cruz de ouro tenha sido depositada junto aos ossos do indígena por pertencer a prerrogativas e direito ao uso da cruz de ouro enquanto elemento predado. De forma que estando numa urna mortuária, a cruz de ouro deve ser vista como um elemento indígena.

Quanto a segunda urna mortuária, há em sua descrição a referência a um adereço que chama a atenção, quando aponta que havia no cadáver, em seu “beijo inferior, um pequeno furo onde foi introduzido um pedaço de osso.” (PONTES, 1970, p. 15). Tal elemento citado é chamado de *tembetá*, e pode nos indicar outros contatos intertribais entre os “Cayapó” Meridionais com populações que ocupavam igualmente a presente região no mesmo período histórico, dentre os séculos XVIII e XIX. Sabe-se que o *tembetá* é utilizado pelos grupos Guarani-Kaiowá do Mato Grosso do Sul. Na iniciação a religiosidade guarani, primeira socialização formal do grupo, existem práticas ritualizadas de iniciação dos jovens no mundo adulto, como o *Kunumi pepy*, “momento no qual os jovens meninos recebem prescrições dos mais velhos (seus padrinhos) no sentido de ‘serem perfeitos’ (*imarangatuvarã*) e preparam-se para a perfuração do lábio e a utilização do adorno labial denominado *tembetá*, sinal fundamental dos grupos guarani.” (BORGES, 2002, p. 59).

Da mesma forma, o *tembetá*, também chamado de botoque ou batoque é encontrado entre grupos Kayapó, como entre os Xikrin, que tem ligação com a ênfase na oralidade como atributo masculino, assim “como a habilidade de ouvir bem, que se volta à capacidade de aprender e compreender e de agir de modo socialmente apropriado”. (COHN, 2000, p. 208). Entre os Xikrin, a realização da capacidade plena de fala e audição é dissociada do momento em que se marcam os órgãos correspondentes, “já que os batoques labiais e adornos auriculares são inseridos no bebê”, retirados apenas quando a criança começa a andar, ganhando importância “para o aprendizado e a inserção social”. (COHN, 2000, p. 209). De forma que o uso do *tembetá* por essas populações, tanto Jê quanto Tupi, abrem outras possibilidades para pensar a existência deste elemento no cadáver encontrado dentro da segunda urna mortuária descrita por Hildebrando Pontes, recaindo mais uma vez nas intensas relações de contatos intertribais e interétnicas, bem como na ocorrência de processos de predação e incorporação da alteridade entre grupos em interação.

A guerra Kayapó pode ser vista como resultado da sua sociocosmologia, dada por uma estrutura que organiza a forma como devem ocorrer as relações de contato com os outros :

inimigos, mas também deve ser vista por uma clara atualização dos feitos de seus heróis míticos que acabam por movimentar essa estrutura. (MANO, 2012). Como evidenciado no Capítulo II, os intensos contatos com os diferentes outros causaram, na *práxis* histórica (no agenciamento indígena das situações vivenciadas num contínuo jogo de interesses) cismas e discussões dentre os grupos “Cayapó” Meridionais (MANO, 2012), estabelecendo diferentes estratégias de lidar com a alteridade, que não se restringiram somente à guerra, mas à prolongamentos da guerra, que vinham disfarçados de alianças, pactos, negociações. Mudando-se assim as estratégias de lidar com a alteridades, mas continuando a predação dessas alteridades como meio de manutenção da produção de pessoas dentro desses grupos.

Ainda nas relações de contato dos “Cayapó” Meridionais com os diferentes outros, temos relatos históricos que apontam para a realização de raptos de mulheres e crianças pelos “Cayapó” Meridionais . Um desses relatos nos informa que “o gentio Caiapó tinha feito tal hostilidade aos gentios Arachás, que não só lhes fizera uma grande mortandade, mas depois lhes cativaram todas as mulheres e crianças”³⁷. O sertanista Antônio Pires de Campos (1862) em *Breve notícia* também aponta que os “Cayapó” Meridionais “nos assaltos que dão e presas que fazem reservam os pequenos que criam para seus captivos” (CAMPOS, 1862, p. 438), ou seja, havia entre eles a prática de adoção dessas crianças. César Gordon (2006) indica que entre os Mebêngôkre, nos confrontos que ele descreve como ‘intra-étnicos’, entre os grupos Mebêngôkre que se reconheciam partilhando idioma e origem, visavam também o “rapto de mulheres e crianças, configurando uma espécie de reciprocidade negativa, em que mulheres circulavam entre as aldeias por meio da força”. (GORDON, 2006, p. 123). O que pode ter ocorrido também entre os grupos “Cayapó” Meridionais nos embates ‘extra-étnicos’, isto é, com grupos indígenas de diferentes etnias e origens. Tal prática era possivelmente realizada com o intuito de apreensão de novas técnicas e conhecimentos indígenas de outras comunidades, pois permitiam, como afirma César Gordon para os Mebêngôkre, a aquisição de status, distintividade, dominação e beleza, com a possibilidade da comunidade atacada ser integrada ao grupo. (GORDON, 2006).

Como pode ser o caso dos embates com os Xikrin, quando em alguns casos poderia haver o rapto de mulheres, que mais fáceis de amansar, não seria preciso matá-las, sendo estas trazidas *in corpore*, familiarizadas vivas, para que, então, se ensinasse os cantos ao seu raptor.

³⁷ Carta de d. Marcos de Noronha ao rei São José [...]. Vila Boa. 1751, Janeiro, 24. AHU – ACL CU -008, cx. 6, doc. 465.

Pois os “cantos, danças e até cerimônias inteiras assim apreendidos passavam a fazer parte do patrimônio pessoal de conhecimentos (*Kukràdjà*) e poderiam ser, posteriormente, transmitidos a netos e sobrinhos conforme a regra”. (GORDON, 2006, p. 100). Depois disso, a mulher, na condição de inimiga, tornava-se relativamente desnecessária, podendo ser morta, fugir, ser aproveitada para fins sexuais, ou até aparentada, mas isso já não constituía importância para o grupo.

Essas informações nos permitem pensar mais uma hipótese para a segunda urna mortuária indígena descrita por Hildebrando Pontes, em que havia uma “profusão de desenhos toscos, em que o vermelho e o amarelo gritam, num colorido quente e belíssimo, colorindo a toalha toda”. (PONTES, 1970, p. 15). Pois os desenhos policrômicos, típicos da produção cerâmica dos grupos Tupi-Guarani, em uma urna mortuária encontrada em área histórica de ocupação dos grupos “Cayapó” Meridionais, poderia ser tanto fruto do roubo, da captura e da predação, como vimos nas investidas guerreiras realizadas por esses povos contra outros grupos indígenas e não-índios, quando pilhavam bens objetiváveis a constituir riquezas, *nekretx* e prestígio; bem como as pinturas poderiam ser fruto do ensinamento, através do rapto de mulheres e crianças. Como “as mulheres são as únicas a praticar essa arte [ceramista]” (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 35), é possível que as mulheres raptadas tenham ensinado novas técnicas e conhecimentos para a produção das cerâmicas, como a pintura policrômica, abrangendo, inclusive, o escopo de escolhas das oleiras “Cayapó”.

Sabe-se que a oleira, ao pintar uma peça, escolhe dentre os temas do conjunto, que embora extensos, são limitados, e cria por meio de combinações, numa *bricolage*, arranjos com os meios-limites, sendo o resultado contingente de todas as oportunidades de renovar e enriquecer o estoque junto àquilo que de certa forma já está dado. De forma que cada possibilidade de combinação “acarretará uma reorganização completa da estrutura que jamais será igual àquela vagamente sonhada nem uma outra que lhe poderia ter sido preferida”. (LÉVI-STRAUSS, 2014, p. 35). Muito embora esse conteúdo possa ser atualizado, por meio da *práxis* histórica.

Isto está certo para Lévi-Strauss (1957) com relação à arte gráfica dos grupos Kadiwéu, ao considerar que os sujeitos de um grupo social, na produção de seus bens, tal como a cerâmica e o grafismo, “jamais criam de maneira absoluta, mas se limitam a escolher certas combinações num repertório ideal que seria possível reconstituir”. (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 186). Na comparação que ele realiza de sua coleção de desenhos recolhidos em sua estadia

dentre os Kadiwéu em 1935, com a coleção de desenhos recolhida pelo antropólogo brasileiro Boggiani 40 anos mais tarde, ele encontra motivos idênticos, deduzindo que “o repertório extraordinariamente extenso das artistas é, apesar de tudo, fixado pela tradição”. (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 195). Não obstante, pelas transformações pelas quais passaram a sociedade Kadiwéu, sobretudo com o crescente contato com os não-índios, bem como pela predação de elementos outros, Lévi-Strauss observa que o universo de escolhas de temas Kadiwéu para o grafismo era atualizado, como no uso de motivos em forma de âncoras por eles utilizados em suas pinturas, devido ao contato com um navio de guerra ocidental que navegava, em 1857, pelo Paraguai. Isto é importante pois nos mostra como há um conjunto de estilos e temas tradicionais para a produção cultural, muito embora esse conjunto possa ser atualizado por capturas ou ensinamentos que são incorporados por esses grupos nas situações de contato com a alteridade, como pode ter ocorrido no caso dos “Cayapó” Meridionais com a prática do rapto de mulheres, numa relação clara entre tradição e transformação.

Portanto, percebe-se como existem processos que levam da estrutura sincrônica equilibrada à estrutura histórica desequilibrada, por meio do *continuum* de possibilidades proporcionados por elementos externos, apontando para processos de atualização e reinvenção da cultura. Tal como já apontava Lévi-Strauss (1990), de que há sempre um *continuum* de possibilidades nos acontecimentos, que “em sua contingência, aparece-me como um dado irreduzível” (LÉVI-STRAUSS, 1990, p. 162), isto porque são imprevisíveis, e passíveis de um número tal de variações, que quando se realizam só podemos perceber, retrospectivamente, a lógica de seus encadeamentos. Na constatação de que “nenhuma construção do espírito pode substituir a maneira imprevisível como as coisas realmente aconteceram.” (LÉVI-STRAUSS, 1990, p. 162).

Assim, percebemos como as guerras e as trocas intertribais e interétnicas são elementos históricos de produção da coletividade dessas sociedades, num jogo curioso entre tradição e mudança, num *continuum* que segue em transformações. Recorrendo a Marshall Sahlins (1990), temos por certo o misto entre estrutura e evento, que vai da estrutura à práxis histórica, pois os indivíduos agem e movimentam a história de acordo com seus signos, interesses e circunstâncias. E mesmo que existam pressupostos culturais que organizam as comunidades, a *práxis*, a ação humana, sobretudo em situação de contato com diferentes alteridades, será capaz de movimentar essa estrutura, numa incorporação e afinização, que leva alguns ao status de amigos, e outros de inimigos, nos mostrando como a estrutura só pode ser apreendida no campo

de interações entre diferentes níveis, pois ela “é a lei das variações entre as diferentes partes de um sistema”. (VIVEIROS DE CASTRO, 1995, p. 12-13).

De maneira geral, a característica bélica dos “Cayapó” Meridionais, nesse processo que poderíamos igualmente chamar de predação ontológica (VIVEIROS DE CASTRO, 1986), nos imputa as limitações às tipologias dos regimes sociocosmológicos indígenas pela etnologia, como os modelos para definição dos grupos Jê, que apresentam esses grupos enquanto “voltados para dentro”, ou “totalmente auto-suficientes e autônomas” (TURNER, 1992, p. 317), no que concerne à reprodução da ordem social, ao contrário dos grupos Tupi, como “voltados para fora”. Viveiros de Castro (1986) estabelece uma distinção entre os sistemas onomásticos “dialéticos” e “canibais”. Em sua acepção, a onomástica Araweté “sugere com clareza que a cosmologia deste povo se inclui entre aquelas em que os nomes e as identidades vêm de fora, remetem ao exterior da sociedade, onde a morte e a alteridade são diretamente constitutivas da Pessoa”, configurando, portanto, sistemas “canibais”, onde os nomes viriam dos deuses, dos inimigos mortos, dos animais consumidos, onde se obtém o nome do Outro. Em comparação aos sistemas “dialéticos”, onde “os nomes designam relações sociais, podem definir grupos corporados com uma identidade coletiva, e são contrapostos a ‘antônimos’ especulares que têm a função de construir, mediante, o sujeito-nome [...]”. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 383-384).

Carlos Fausto (2001), em semelhança, opõe sistemas que ele denominou de *centrípetos* – aqueles que seriam “fundados na acumulação e transmissão interna de capacidades e riquezas simbólicas” e que melhor descreveriam os grupos Jê do Brasil Central – a sistemas *centrífgos* – fundados na apropriação externa de capacidades agentivas cuja transmissão é limitada ou inexistente – descrevendo melhor os grupos Tupi, Jívaro e Yanomami, por exemplo.

Na história dos contatos dos “Cayapó” Meridionais com os diferentes outros, bem como na história dos contatos relacionadas a outros povos Jê, como os Bororo e os Kayapó Mebêngôkre, observamos que suas ofensivas guerreiras e práticas de predação e incorporação de bens e riquezas do exterior configuram como um exemplo contra-modelo diante das afirmações acima. Mesmo Fausto (2001) assim observa, quando aponta que “há sistemas predominantemente centrípetos que praticam a guerra ofensiva sistemática, dos quais os Kayapó são o exemplo mais conhecido”. (FAUSTO, 2001, p. 535). De forma que ao invés da ideia de fechamento e centripetismo apontada para os grupos Jê, supomos haver aqui, como já apontado por César Gordon (2006), “uma verdadeira teoria do contato”, que atravessa “de cima a baixo

o universo Mebêngôkre” e não obstante, o universo dos Cayapó” Meridionais, “incidindo diretamente na constituição da pessoa e no regime de subjetivação”. (GORDON, 2006, p. 97).

Está claro como os grupos Kayapó e os grupos “Cayapó” Meridionais ora se mostram centrífugos, voltando-se para o fora, nesse processo de predação e incorporação; e ora se mostram centrípetos, voltando-se para o dentro, reinvestindo de valor seu arcabouço cultural através das inovações capturadas externamente, num *continuum* que vai de um a outro, sem seguir uma linearidade, nos remetendo a uma lógica que vai da reprodução a produção da ordem social, com o potencial gerativo de estar sempre em movimento sem, contudo, deixar de ser o que é. De forma que os grupos étnicos, em nenhum caso, ocupam um polo ou outro, mas estão nos interstícios entre os polos, deslocando-se em relação as influências mutuamente reflexivas entre interesses e signos postos em jogo.

Para além, as identidades e alteridades Jê não podem ser fixadas como lógicas binárias, numa visão de mundo que poderia ser representada como concêntrica³⁸, postulando um dualismo antitético, quando um círculo central definiria os Jê – Kayapó como gente, representados pelos líderes arquétipos, os primos gigantes, fortes, belicosos, astutos; oposto a um outro círculo maior ao redor do primeiro que seria ocupado pelo mundo externo não Kayapó, animal, vegetal e outros povos. Pois assim através da lógica binária é definida uma oposição centro-periferia, no qual os Kayapó, gente humana, se oporia a todos os outros seres naturais e humanos não Kayapó.

Ao contrário, vemos como a dicotomia “nós” (*meh~i~i*) / “outros” (*hi'pe, kahen*) foi movimentada nas fronteiras, a depender dos signos e interesses colocados em jogo. Pois, como observado no Capítulo II, nem todos os outros : inimigos morriam, com alguns se faziam alianças, pactos, negociações. De forma que a avaliação das alteridades foi diferenciada, salvo as diferentes estratégias de contato (MANO, 2012) e predação da alteridade acionados pelos “Cayapó” Meridionais no XVIII e XIX, postulando que a própria categoria “nós”, ora pode se opor aos “outros”, ora pode domesticar esses “outros”, tornando-os “nós”, mesmo que apenas por um espaço determinado de tempo.

Dessa forma, por meio da compreensão dos rituais funerários Jê e Tupi, e diante de suas dinâmicas culturais dadas nas relações entre vivos e mortos, somos capazes de melhor

³⁸ Turner (1992) afirma que “Todas as aldeias Kayapó eram organizadas como grandes círculos ou casas de famílias extensas em torno de uma praça central, onde havia um casa dos homens. As aldeias maiores do passado possuíam duas casas dos homens, uma na parte leste e a outra na parte oeste da praça, e até três círculos concêntricos de casas. (TURNER, 1992, p. 317).

interpretar os vestígios apontados pelas descrições das urnas mortuárias disponibilizadas por Hildebrando Pontes. Assim, percebemos como as urnas não podem ser avaliadas apenas enquanto dados materiais, mas sim pensadas em torno das práticas e dinâmicas que significam a sua existência, olhando para os fluxos envoltos ao material, aos caminhos, numa análise atenta aos processos simbólicos. Sendo que, diante das movimentações atestadas pelas práticas rituais desses grupos, ainda se evidencia como, através das malhas de contato com o exterior, essas populações são capazes de movimentar a sua estrutura, e de produzir elementos que são, tal como as urnas, expressão máxima da contingência dos acontecimentos e da história.

CAPÍTULO IV – Da Tradição à Cultura: um olhar fluido sobre a materialidade

Neste último capítulo, observa-se como foi construída pela Arqueologia brasileira uma continuidade entre tradições arqueológicas pré-coloniais e os povos descritos em contextos coloniais, como acontece na relação estabelecida entre a Tradição Arqueológica Aratú-Sapucai e os grupos indígenas conhecidos na documentação do XVIII como “Cayapó”. Como um todo, a linha da continuidade desconsidera rupturas, elementos imateriais e as relações de contato pelos quais esses povos passaram. Tendo isto em vista, problematiza-se as tradições arqueológicas, corroborando para uma visão mais aberta e holística para análise dos sítios arqueológicos complexos, ao demonstrar como os elementos materiais podem contribuir para compreender as relações de contato nas fronteiras, pensando não a intrusão, mas a imbricação de elementos de diferentes culturas que circulavam em malhas pela região em foco, cuja expressão pode ser ilustrada a partir da história dos contatos dos grupos “Cayapó” Meridionais com seus diferentes outros, e a partir das urnas mortuárias descritas por Hildebrando Pontes, ambas apresentando elementos que parecem entrecruzar culturas. Assim, será possível trazer as coisas de volta à vida (INGOLD, 2011), entendendo as urnas mortuárias não como objetos estáticos, mas como artefatos que tem a sua materialidade envolvida nas correntes do mundo da vida, repleta não de atributos, mas de histórias.

Continuum ou (Des)continuum? A cultura material sob a perspectiva dos contatos

O estudo da cerâmica e das urnas mortuárias sob a luz da Arqueologia ganhou evidência no Brasil apenas com a instalação do Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (PRONAPA), que esteve sob a coordenação de Betty Meggers e Clifford Evans. Desde o advento do Programa foram realizadas inúmeras pesquisas de cunho histórico-culturalista, com a intenção de entender fenômenos de origem e dispersão dos grupos humanos pelo território, atentando para a difusão de aspectos culturais; e fazendo o esforço de conectar os registros arqueológicos encontrados à identidade étnica e cultural dos povos que puderam ter ocupado

determinada região. Em seu esforço por identificar, comparar e classificar artefatos, foram criados modelos de análise fechados em si, tais como as tradições arqueológicas, estabelecendo diferenciação, por exemplo, entre as Tradições Tupiguarani, caracterizada por uma cerâmica de decoração pintada policrômica ou corrugada, e a Tradição Aratu-Sapucaí³⁹, marcada pela presença de vasos geminados e cerâmica sem decoração, em estética escura e lisa.

É com base nas orientações do PRONAPA “que os sítios arqueológicos ceramistas das bacias dos rios Grandes e Paranaíba passaram a ser identificados como Aratú-Sapucaí”. (MANO, 2018, p. 10). As primeiras pesquisas arqueológicas desenvolvidas no vale do rio Paranaíba (que abrange parte das regiões do Triângulo Mineiro e do Alto Paranaíba) surgem com estudos sistemáticos realizados por meio do projeto acadêmico “Quebra Anzol”, já assinalado anteriormente. Desde os primeiros incursos arqueológicos nessas regiões por meio deste projeto parecia não haver dúvidas quanto a sua classificação enquanto pertencentes a Tradição Aratú-Sapucaí. E mesmo após duas décadas de pesquisas sistemáticas nessa região, tal como as pesquisas de João Cabral de Medeiros, a respeito dos sítios Inhazinha e Rodrigues Furtado, no Município de Perdizes, em Minas Gerais, a região em foco continua a ser relacionada à essa tradição arqueológica:

Diante do exposto, pode-se concluir, que de acordo com os dados corroborados pela literatura e por meio dos estudos técnicos, que as características da cultura material, cerâmica e lítica, dos sítios Inhazinha e Rodrigues Furtado são compatíveis com o que já foi descrito para as populações pretéritas filiadas à tradição Aratu-Sapucaí. [...]. (MEDEIROS, 2007, p. 226 apud MANO, 2018, p. 11)

Segundo Marcel Mano (2018, p. 11) quando da prospecção e análise de outros sítios arqueológicos em municípios mais a oeste do Triângulo Mineiro, em Ituiutaba e Cachoeira Dourada, os elementos evidenciados são idênticos aos dos sítios pesquisados pelo projeto “Quebra Anzol”, evidenciando que “No tocante à cerâmica, todos os vestígios evidenciados estão relacionados a Tradição Aratú-Sapucaí, comum ao Triângulo Mineiro. São na maioria cacos bem grossos, muito bem alisados e com quase inexistência de decoração plástica”. (FAGUNDES, 2015, p. 123).

³⁹ Tradição criada a partir da união de duas tradições regionais, a Aratu descrita por Valentin Calderon na Bahia em 1969/1970, e a Sapucaí criada por Dias Junior em 1971 em Minas Gerais; depois reunidas em uma só nos anos 1979/1980, já que havia características comuns entre elas e, ainda, entre elas e os achados em Goiás. (MANO, 2018, p. 10).

Para o sul de Goiás, mais próximo a região do Triângulo Mineiro, nos estudos extensivos realizados foram encontrados e analisados vestígios e características de implantação na paisagem que se assemelhava aos definidos para a Tradição Aratú, fazendo com que se constituísse a fase mais antiga da Tradição Aratú-Sapucaí, a fase Mossâmedes, nome homônimo a um município que abrigou o aldeamento de São José de Mossâmedes durante o século XVIII, descrito no capítulo II. Esta fase definida por Schmitz teve uma longa profundidade temporal (entre o século IX até o período colonial) e encontra-se próxima ao ponto de intersecção de três importantes bacias hidrográficas, a do Araguaia, a do Paranaíba e a do Tocantins. (SCHMITZ et al., 1982, p. 50). Pela primeira vez é identificado, para esta tradição, um sítio anelar de grandes proporções, “contendo manchas de terra preta dispostas em círculo na volta de um grande espaço central vazio. Configurando-se assim uma estrutura de sítio-habitação semelhante às grandes aldeias etnográficas do Brasil Central” (SOARES, 2013, p. 63).

As mesmas características ainda ocorriam para outros sítios próximos a região do Triângulo Mineiro, ao norte do estado de São Paulo, sobre a Bacia Hidrográfica do Rio Turvo/Grande. Os sítios Arqueológicos Turvo V-A, na margem direita do Córrego Anil e Turvo V-B na margem esquerda, estudados por Neide Faccio e equipe dentre os anos de 2014 e 2017, evidenciam materiais líticos e fragmentos cerâmicos relacionados à Tradição Aratú-Sapucaí e aos grupos indígenas Kayapó. (FACCIO; REIS, 2015, p. 19). As cerâmicas encontradas são descritas como sendo “de decoração lisa”, tendo sido utilizadas para “cozer alimentos e armazenar água”, sendo “dois dos fragmentos cerâmicos provenientes de vasilhas de formas duplas (conjugadas)” que foram “associados aos agricultores ceramistas da Tradição Aratú-Sapucaí”. (FACCIO; REIS, 2015, p. 25).

Dessa forma, pesquisadores colaboraram para construir, por toda a extensão nortenordeste do Planalto Meridional Brasileiro “um *continuum* de ocupações de grupos horticultores ceramistas da tradição Aratú-Sapucaí, que se estendia tanto espacialmente como temporalmente”. (MANO, 2018, p. 12). Tal como as pesquisas nos sítios Inhazinha e Rodrigues Furtado, no Alto Paranaíba, escavados por Márcia Angelina Alves e equipe, que em comparações apontam que:

Em resumo, os dois sítios apresentam mais similaridades na organização tecnológica do que diferença [...]. Com isso, podemos inferir que, apesar da diferença temporal entre as duas populações, foi evidenciada uma

continuidade cultural nos dois assentamentos. (MEDEIROS, 2007, apud MANO, 2018, p. 12)

As ocupações humanas no período pré-colonial nas regiões do Triângulo Mineiro, norte de São Paulo e sul de Goiás passaram a ser relacionadas com os grupos que apareciam nos documentos dos séculos XVIII e XIX como habitantes destas mesmas regiões, os grupos “Cayapó” Meridionais. Como já indicado anteriormente o termo “Gentio Cayapó” aparece na documentação histórica pela primeira vez em 1723, pelo sertanista Antônio Pires de Campos, que os descrevia como um gentio de grandes “aldêas”, “povoando muita terra por ser mui’ a gente”. (CAMPOS, 1862, p. 437). E mesmo com anos de distância, em 1824, Cláudio Manoel da Costa relatava que na área que dividia a Capitania de Minas Gerais com a de Goiás ainda era “grande o número de Caiapós, que em contínuo giro anda acometendo aos viandantes, que por aqueles sertões transitam”. (COSTA, 1824, p. 30).

Do ponto de vista das informações linguísticas das quais dispomos, Greg Urban (1992) afirma que toda a rede de línguas geneticamente filiadas ao tronco Macro-Jê encontra-se na parte oriental e central do planalto brasileiro. Para Urban, a dispersão dos Jê deve “ter-se iniciado há uns 3 mil anos atrás”, e esses grupos teriam se “originado em algum lugar entre as nascentes dos rios São Francisco e Araguaia”. Nesses movimentos, duas cisões ocorreram:

A primeira separação teria ocorrido entre os Jê Meridionais (Kaingang e Xokleng) e o resto. Eles teriam iniciado sua migração em direção ao sul nesse momento, há uns 3 mil anos, mas não se tem ideia de quando teriam chegado à região que atualmente ocupam no sul do Brasil. [...]. Uma segunda cisão ocorreu entre os ramos central e setentrional: o grupo setentrional se dirigiu à bacia amazônica e foi-se expandindo gradualmente também para oeste. (URBAN, 1992, p. 90)

É interessante ressaltar as convergências destas indicativas com relação à relatos orais dos povos Kayapó Xikrin, ao apresentar a origem dos grupos Jê:

Todos os grupos kayapó autodenominam-se mebengokré, ou seja, “gente do buraco d’água” ou “gente da água grande”, referindo-se aos rios Tocantins e Araguaia, cuja travessia foi supostamente a separação do grupo ancestral. As tradições orais kayapó remetem à diferenciação dos povos Jê como tendo ocorrido na área entre os rios Araguaia e Tocantins, no atual estado do Tocantins. Segundo o mito, os ancestrais dos Jê viviam juntos como um só grupo nessa área até descobrirem uma grande árvore de milho, mas, à medida que recolhiam as sementes, começaram a falar línguas diferentes e se separaram nos diversos grupos jê atuais. (GIANNINI, 1991 apud RASTEIRO, 2016, p. 97)

Numa relação entre as informações históricas, etnológicas, linguísticas e arqueológicas disponíveis, estabeleceu-se uma continuidade temporal e espacial entre grupos pré-coloniais de tradição Aratú-Sapucaí com os grupos coloniais descritos nos registros históricos como “Cayapó”. Sabe-se, como já indicado anteriormente, que “o termo “Cayapó” é um apelativo aplicado por um olhar estrangeiro a uma série de grupos provavelmente associados aos Jê meridionais”. (MANO, 2015, p. 520), grupos da família linguística Jê do Tronco Macro-Jê. Tem-se pela etnologia que os grupos da família linguística Jê se opõem aos grupos falantes das línguas Tupi-Guarani do Tronco Proto-Tupi, bem como se observa oposição entre a Tradição Aratú-Sapucaí e a Tradição Tupiguarani. Em decorrência, bem como os grupos Tupi-Guarani deveriam ser a continuidade dos grupos da Tradição Tupiguarani, parecia estar certo que os grupos Jê (e os “Cayapó” Meridionais do XVIII e XIX) seriam a continuidade dos grupos da Tradição Aratú-Sapucaí. Partindo de tais pressupostos, “dava-se então a autorização para que os achados arqueológicos e os dados históricos fossem postos em comparação com a etnologia dos grupos indígenas Kayapó”. (MANO, 2018, p. 13).

De acordo com Marcel Mano (2018), “Embora não descartável, a hipótese de continuidade temporal entre grupos indígenas situados em contextos diferentes – pré-colonial, colonial e atual – deve ser ao menos problematizada”. (MANO, 2018, p. 13). Pois se assim a seguíssemos, estaríamos desconsiderando os inúmeros processos de transformação cultural pelos quais passam os grupos indígenas nos devires históricos. Estaríamos tratando a cultura de forma essencial, cristalizada, imutável, negligenciando as transformações provocadas pelas dinâmicas humanas. A sequência histórica que põem em relação a Tradição Aratú-Sapucaí, o tal “gentio Cayapó” descrito nos documentos históricos, e os povos indígenas Kayapó, não leva em consideração que bem como denominações arqueológicas das tradições, as denominações que aparecem nos documentos históricos, como “Cayapó”, e os modelos etnológicos são construções que operam por generalizações e por homogeneidades, escondendo as exceções à regra, como inclusive já observamos nos capítulos anteriores. Na etnologia brasileira, já se demonstrou como os povos indígenas são classificados, alocados em posições quase sempre duais e opostas, fazendo crer que seus modelos descrevem fielmente aquelas populações. Na história, já se observou como os etnônimos serviram para organizar o repertório de povos ainda pouco conhecidos pelos agentes coloniais, tal como o etnônimo “Cayapó”, termo Tupi-Guarani para denominar grupos Jê, que englobavam não apenas uma etnia, mas uma série de etnias em coexistência na mesma região e período.

A associação direta entre uma cultura material do período pré-colonial com a identidade étnica de grupos conhecidos etnográfica e/ou historicamente tem sido bastante comum ao longo da história da Arqueologia brasileira desde a criação do PRONAPA. Segundo Jorge Eremites de Oliveira (2007), desde o caso mais conhecido dessa associação, quando uma tradição arqueológica ceramista, a Tupiguarani, é diretamente associada aos falantes de uma língua indígena, a guarani, as mudanças socioculturais decorrentes dos contatos entre grupos étnicos têm sido pouco enfatizadas ou praticamente ignoradas. O que nos leva a uma leitura sincrônica e homogeneizante de dados etnográficos, linguísticos e históricos produzidos em tempos coloniais, dificultando a percepção dos intercâmbios e trocas culturais que ocorreram entre grupos étnicos cultural ou geograficamente próximos. (EREMITES DE OLIVEIRA, 2007, p. 96). Por esse motivo principal é que se faz necessário “superar o antigo paradigma histórico-cultural, qual seja, de que a etnicidade ou a identidade étnica deve ser tratada como um fenômeno estático, fossilizado no tempo e no espaço [...]”. (EREMITES DE OLIVEIRA, 2007, p. 110-111).

Essa perspectiva que leva em conta uma “história de longa duração” petrifica as populações indígenas em modelos, sejam eles arqueológicos, históricos ou etnológicos. Afinal, não são poucos os sítios arqueológicos que indicam a ocorrência de variabilidade material/cultural, sítios arqueológicos denominados complexos, a exemplo daqueles que apresentam materiais cerâmicos pintados em contextos Aratú-Sapucai. Ao que parece, devemos nos atentar não ao *continuum* das ocupações humanas que permitem a sua classificação dentro de tradições arqueológicas, mas o *(des)continuum* causado pelos contatos entre diferentes povos numa mesma região e período, expressas na variabilidade material encontrada em sítios arqueológicos complexos.

Dentro da Arqueologia realizada nas regiões do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, estudos vem lutando para sair das rígidas amarras das classificações. Marcel Mano (2018) aponta que nesses novos estudos, a existência de variações no padrão cerâmico dos guias em determinados sítios “não é mais vista como caso de intrusão ou inovação, mas como evidências de sítios complexos nos quais se deram, temporal ou espacialmente, relações contínuas entre grupos de tradições e culturas diferentes.” (MANO, 2018, p. 14). As próprias descrições de Hildebrando Pontes sobre as urnas mortuárias encontradas nessa região nos dão indícios dessa variabilidade, quando na região de Araxá, em 1894 se encontrou uma urna mortuária, em que “Retirando o invólucro uma verdadeira maravilha se deparou a todas as vistas pela profusão de

desenhos toscos, em que o vermelho e o amarelo gritam, num colorido quente e belíssimo, colorindo a talha toda. (PONTES, 1970, p. 13-15). Onde observa-se tratar de um enterramento em uma urna mortuária decorada, semelhante às descritas entre os Tupinambá, muito embora em região historicamente ocupada por grupos Aratú-Sapucaí.

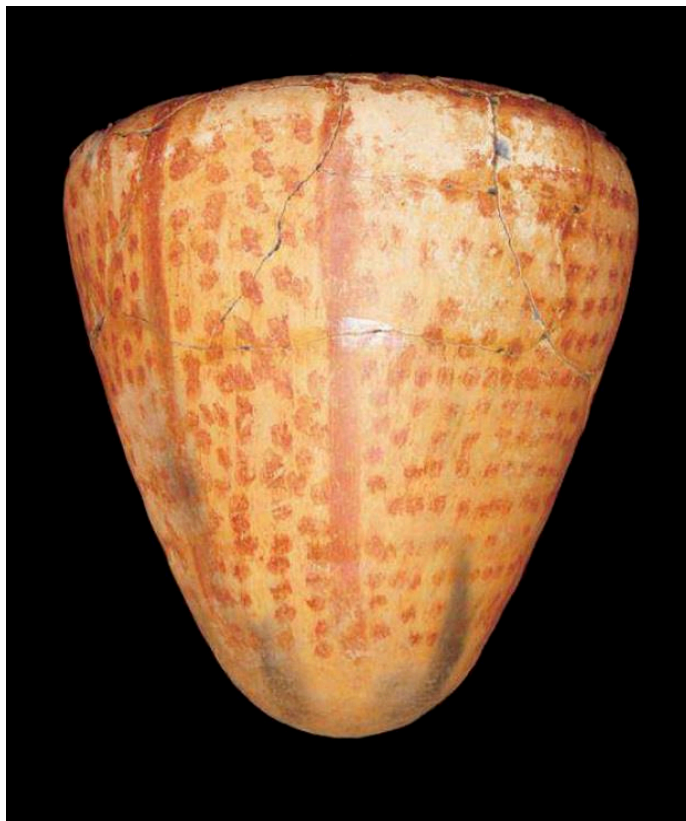
No norte do atual estado de São Paulo e Triângulo Mineiro, na região da Bacia do rio Grande, a variabilidade material desperta a atenção, levando a indicativos das interações culturais entre grupos Jê e grupos Tupi. Isto está claro nas descrições observadas nas pesquisas de Pereira Jr. para a região de Franca/SP, quando assinala que:

Devemos fazer notar, entretanto, que em dados casos, entre restos abundantes dessa cerâmica preciosa tida como de origem tupi-guarani, ocorre um ou outro fragmento de material que, pela sua apresentação sugere origem diferente, enquanto que em locais ocorre o contrário, ou seja, o encontro dessa cerâmica melhor entre os restos de outra mais grosseira acentuadamente diversa. (PEREIRA JR., 1957, p. 134; apud RASTEIRO, 2015, p. 66)

Ainda nessa porção regional, evidências importantes são as obtidas no sítio Maranata, localizado no Município de Olímpia/SP. Este sítio foi estudado inicialmente na década de 1990 e classificado como sendo da Tradição Aratú-Sapucaí (MARANCA et al., 1994). Posteriormente, em 2007, a empresa Zanettini Arqueologia volta a analisá-lo, buscando entender melhor o enquadramento deste sítio na área de pesquisa, passando a averiguar novamente as peças materiais do sítio Maranata, salvaguardadas no Museu de História e do Folclore “Maria Olímpia”. Nestas análises, encontra-se uma urna mortuária (Imagem 6) que se assemelha as características indicativas à Tradição Aratú-Sapucaí, mas com estética que aponta para sítios de Tradição Tupiguarani:

O exame das peças no Museu de História e do Folclore “Maria Olímpia”, no município homônimo, mostra que a coleção resgatada é formada por vasilhas de contorno piriforme, algumas utilizadas como urnas funerárias, vasilhas medianas de contorno simples, tigelas abertas de contorno simples destinadas possivelmente ao consumo de alimentos e bebidas e por fim, uma pequena tigela geminada. A decoração pintada, composta por linhas e pontos vermelhos realizadas com os dedos diretamente sobre a superfície, foi identificada na superfície externa de duas vasilhas piriformes, na superfície interna de uma vasilha também piriforme e na superfície interna de uma tigela aberta. Esse tipo de decoração remete possivelmente para um contexto de interação no qual existiu o fluxo de informações e/ou pessoas entre grupos associados à Tradição Aratu (Jê) e Tradição Tupiguarani (Tupi). ZANETTINI ARQUEOLOGIA, 2008, p. 146)

Imagem 5: Urna pintada encontrada em sítio de Tradição Aratú-Sapucaí, em Olímpia – Sítio Maranata.



Fonte: ZANETTINI ARQUEOLOGIA Ltda. Programa de Resgate e Monitoramento Arqueológico na área da Usina Guarani s/a (Usina Cruz Alta – Unidade III). Município de Olímpia, Estado de São Paulo. Relatório Final, 2008, p. 31.

Nesse sentido, em busca de sanar ainda as grandes lacunas existentes, as estratégias de análise dos sítios arqueológicos passam por mudanças, enquanto no passado eram procuradas evidências que pudessem filiar os achados a uma ou outra tradição, no momento tornou-se fundamental identificar evidências de interação cultural. (ROBRAHN-GONZÁLEZ, 2000). De forma que “os achados aparentemente ‘exóticos’, que poderiam ser interpretados como enclaves ou intrusões, mostram-se como elementos diagnósticos de uma relação complexa entre grupos diferentes, verdadeiros marcadores da interação cultural”. (AFONSO, 2009, p. 129-130).

Na arqueologia do norte de São Paulo e Triângulo Mineiro, na bacia do rio Grande, estudos de Faccio et al. (2014) evidenciam a existência de variabilidade material nos sítios analisados. Tendo em vista que as vasilhas duplas ou geminadas são características da Tradição Aratú e os pratos divididos característicos da Tradição Tupiguarani, “esses artefatos, fora do contexto dos sítios Aratu (associado aos Kaiapó) e Tupiguarani (associado aos Tupi-Guarani)

respetivamente, constituem indicativo de contato entre os grupos indígenas”. (FACCIO et al., 2014, p. 12).

Em análises das coleções cerâmicas presentes em sítios arqueológicos pré-coloniais, pesquisadores identificam vestígios que apontam para o contato entre diferentes grupos indígenas, que se expressam nas culturas materiais encontradas nestes sítios. Segundo Schmitz e Rogge (2008), a população que confeccionou a cerâmica da Tradição Aratú:

teve maior expansão e maior adaptabilidade ambiental do que parecia inicialmente, ocupando desde a densa floresta do litoral do Nordeste e Centro a enclaves florestados, em meio ao cerrado do Nordeste e do Brasil Central, até a floresta tropical do interior de São Paulo e do norte do Paraná. Seu território confrontava com o de outras populações que, muitas vezes, competiam pelos mesmos ambientes. O contato com essas populações resultou em sítios em que, além dos materiais da tradição cerâmica Aratu, estão presentes cerâmicas da tradição Tupi-Guarani, da tradição Uru, ou da tradição Taquara/Itararé. No sítio de Apucarana, o abundante material cerâmico da tradição Aratu vem acompanhado de certo volume de elementos da tradição Taquara/Itararé, que dominava o Planalto Meridional. O intercâmbio de tecnologias na fabricação tanto da cerâmica quanto do lítico sugere a convivência nessa última aldeia de pessoas de duas populações diferentes. (SCHMITZ; ROGGE, 2008, p. 47 apud FACCIO et al., 2014, p. 19)

Nesse sentido vemos os inúmeros registros que apontam fenômenos de fronteira,

com populações da tradição Tupi-Guarani[...]eles foram registrados no Espírito Santo, na Bahía, em Goiás, em Minas Gerais e em São Paulo; com populações da tradição Uru, foram registrados em Goiás, no Tocantins e em São Paulo; com populações Jê do Planalto Meridional resultaram contatos no Paraná (o sítio em análise) e no sul de Minas Gerais, onde, na fase Jaraguá, aparece uma casa subterrânea. [...]. Limites territoriais costumam originar sítios em que elementos de mais de uma cultura aparecem juntos, mas não é fácil desvelar os processos que os originaram. (SCHMITZ; ROGGE, 2008, p. 49 apud FACCIO et al., 2014, p. 20).

Marisa Coutinho Afonso e Camila Moraes (2005/2006) em análise arqueológica do sítio Água Branca no norte do estado de São Paulo também indicam variabilidade material, de modo que em análise detalhada da cerâmica identificou-se “características das tradições Aratu-Sapucaí (fragmentos indicadores de formas duplas, apliques), Tupiguarani (caco moído na pasta, ombros indicando vasos de formas compostas) e Uru (cariapé, bases planas com ângulos de 90°)”. (AFONSO; MORAES, 2005/2006, p. 66). Com base nessas indícios, as autoras

evidenciam a “insuficiência do conceito de tradição arqueológica em contextos de intensa diversificação cultural”. (AFONSO; MORAES, 2005/2006, p. 66).

O estudo do sítio Água Branca, em face da complexidade encontrada nas ocupações ceramistas dessa região, fizeram com que Afonso e Moraes (2003) revisitassem em análise sítios de projetos anteriores, tais como os sítios Lagoa Preta I, datado de 280 AP, e Lagoa Preta II, filiados à denominada “Tradição Neobrasileira”, investigados na década de 1980 pelo “Programa de Pesquisas Arqueológicas no Vale Médio do Rio Pardo, SP”, pelo instituto de Pré-História da USP, sob coordenação de Solange Bezerra Caldarelli e Walter Alves Neves (CALDARELLI & NEVES, 1981; CALDARELLI, 1983; AFONSO, 1988, 1989). Em nova análise, Moraes (2003) afirmou que não se tratava de sítios associados à Tradição Neobrasileira. O material dos sítios de Lagoa Preta I e II apresentaram inúmeras semelhanças com a cerâmica de Água Branca, que “aliadas às datas relativamente próximas, indicam que ambos os sítios podem ter feito parte de um mesmo sistema regional de povoamento”, e sendo ambos “sítios com indústrias cerâmicas diferenciadas”. (AFONSO; MORAES; 2005/2006, p. 67).

Assim, podemos apontar que, possivelmente, a segunda urna mortuária descrita por Hildebrando Pontes, achada em 1894 na região de Araxá, é fruto dos inúmeros contatos que se deram na presente região, sobretudo entre povos Jê e Tupi, pois nas descrições está evidente como trata-se de uma urna mortuária amplamente decorada, com desenhos em vermelho e amarelo que nos remetem as urnas mortuárias Tupi, muito embora em uma região de ocupação histórica de populações Jê. O que atesta seu caráter híbrido e a variabilidade do sítio onde esta urna foi encontrada.

No entanto, se a atestada existência de contatos intertribais entre grupos indígenas nessa região nos proporciona um bom panorama para pensar a existência de decoração na segunda urna mortuária, certamente ainda não explica, arqueologicamente, a existência do revestimento de couro nesta mesma urna, e a existência de uma cruz de ouro junto aos ossos, na primeira urna descrita por Hildebrando Pontes. Tais elementos nos levam a apontar que trata-se de urnas mortuárias do período histórico, já que mesmo sendo uma urna mortuária indígena, a cruz de ouro com letras, o uso do couro, e mesmo o cheiro acre descrito ao se destampar a segunda urna, comprovam serem fruto de enterramentos recentes em relação à época de suas descobertas – finais do século XIX -, realizados num período durante os quais já se tinham intensos e prolongados contatos entre povos indígenas e não-índios. E tais características nos remetem,

não obstante, à Tradição Neobrasileira, produto dos contatos entre diferentes alteridades, e logo, a uma Arqueologia Histórica dos períodos colonial e imperial.

Seguindo por onde corre a matéria-fluxo

Como exposto no capítulo II, e com base em estudos recentemente realizados (MANO, 2010, 2011, 2012, 2018 ; RODRIGUES, 2011; MORI, 2015; ALVES, 2017; JUNQUEIRA, 2017; JUNQUEIRA & MANO, 2014; ZISSI, 2018; MANO & MAZZA, 2018) sobre a história indígena da região do Triângulo Mineiro, norte de São Paulo e sul de Goiás, nos deparamos com relatos históricos que apontam para amplas malhas de contatos entre diferentes agentes históricos: povos indígenas de diferentes etnias, agentes do poder colonial, homens livres pobres, mestiços, índios escravos, negros forros, foragidos, garimpeiros, roceiros, o que nos atesta a pluralidade de identidades e alteridades que coexistiam nessas regiões dentre os séculos XVIII e XIX. Por esse motivo, não é de se surpreender que alguns dos achados arqueológicos nessas regiões sejam a expressão desses encontros, apontando para a variabilidade material, que não é causada somente pelo encontro de diferentes grupos indígenas, mas destes grupos com outros não-índios.

Em correlação, na Arqueologia no Brasil, quando as cerâmicas coletadas apresentam características técnicas e decorativas similares às empregadas por grupos indígenas, tal como a Tupiguarani, mas agregadas de elementos europeus e/ou africanos, como pegadores, alças e gargalos, numa sobreposição de estilos, elas são denominadas como de “tradição neobrasileira” (CHMYZ, 1976, p. 145). Essa cerâmica indica a permanência, nas fazendas, de pessoas que manufaturavam vasilhas cerâmicas conforme padrões tradicionais indígenas, e que, somados a novos elementos, deram origem a essa cerâmica Neobrasileira. Assim, designada genericamente pelos arqueólogos de Neobrasileira, essa cerâmica de elaboração local/regional, também conhecida como “cabocla”, reflete claramente influências dos segmentos sociais que formaram a base da sociedade colonial.

Pode-se definir essa tradição arqueológica como caracterizada pela cerâmica confeccionada por grupos familiares, neobrasileiros ou cablocos, para uso doméstico, com

técnicas indígenas e de outras procedências, onde são diagnosticadas as decorações: corrugada, escovada, incisa, aplicada, digitada, roletada, bem como asas, bases planas em pedestal, cachimbos angulares, discos perfurados de cerâmica e pederneiras. (CHMYZ, 1976).

É certo que, como aponta Morales (2001),

O estudo integrado dos aspectos tecnológicos, decorativos e morfológicos desse material, com a possibilidade de análise estrutural dos elementos que compõem os artefatos cerâmicos (Sheperd 1976, Deane 1985, Rye 1988, Rice 1988, Price 1988, Arnold 1989, Sinopoli 1991), aliado à mediação de parâmetros temporais, culturais e demográficos que as fontes históricas proporcionam (Marcílio 1977, Henry 1977), serviram como uma excelente oportunidade para diagnosticar as alterações sofridas, em um certo segmento da cultura material, produzida no período colonial. (MORALES, 2001, p. 167)

O que faz da cerâmica ligada à Tradição Neobrasileira ser um somatório de elementos provenientes do contato entre grupos étnicos distintos em interação cultural. Interação esta que pode ter causado, para o caso da pesquisa, uma cerâmica de sobreposição, expressa em sua variabilidade, quando uma série de hábitos, costumes e outros atributos culturais de origem indígena e de origem não-indígena, foram atrelados nos devires históricos e no passado desses indivíduos. Possibilitando, na primeira urna mortuária, a deposição de uma cruz de ouro com letras junto ao cadáver, talvez pelo intenso contato com não-índios, agentes do poder colonial e da ordem religiosa na presente região e período histórico; e na segunda urna a pintura policrômica, pelos contatos com povos Tupi atestados pelos documentos históricos, bem como o revestimento de couro, talvez causada por conta dos índios “Cayapó” Meridionais comerciarem “com os viajantes ou fazendeiros da região, além dos produtos de suas colheitas, o algodão fiado pelas mulheres e as peles de veado” (MORI, 2015, p. 140), negociando a compra de carne suína salgada, linguças, cachaça e rapadura.

Nas palavras de Rodrigues (2017), “no processo produtivo, o estilo, definido como o modo de fazer algo ou alguma coisa, envolve escolhas entre possibilidades alternativas, a função e a peculiaridade de tempo e lugar”. (RODRIGUES, 2017, p. 17). E no caso da pesquisa, o tempo e lugar que envolvem as urnas mortuárias e as oleiras que as produziram, é permeado por amplas malhas de contato interétnico e intertribal que permitiram vestígios materiais híbridos, transformados nas dinâmicas desses contatos. Dessa forma, a hibridez das urnas mortuárias, sua complexidade ou as mudanças atestadas no estilo das oleiras de produzir as urnas, “podem ser compreendidas a partir de noções simbólicas e materiais em que as informações, sendo fruto de relações intra ou intergrupos, são assimiladas e influenciam nas

transformações de modos diferenciados, de acordo com os próprios indivíduos”. (RODRIGUES, 2017, p. 20).

Esse processo criativo da oleira que se transforma em decorrência dos contatos é inclusive demonstrado por pesquisas arqueológicas no Brasil, apontando as cerâmicas como um bom instrumento para medir alterações na estrutura da sociedade, como um dos trabalhos de Funari (1996) que, pesquisando o Quilombo dos Palmares, propõe que ali existira “uma sociedade plural cuja característica principal era a criação de novas formas estéticas, não a simples reprodução dos pretéritos usos africanos, indígenas ou europeus pré-coloniais”. (FUNARI, 1996, p. 143).

Constatações importantes pois,

A variabilidade em artefatos no registro arqueológico envolve condições comportamentais que precisam ser consideradas em uma análise. Esse tipo de estudo, ao explicitar as relações entre cultura material e comportamento, procura fornecer pressupostos teóricos ao processo de interpretação arqueológica, o que aumenta o seu potencial analítico, pois considera que todas as informações do comportamento humano poderão ser observadas. (RODRIGUES, 2017, p. 21-22)

Nesse sentido, auferimos que as urnas mortuárias indígenas descritas por Hildebrando Pontes, em sua variabilidade material, da mesma forma que apresentam a manutenção de certas características típicas indígenas, como o enterramento em urnas, a deposição dos enfeites junto ao morto, as ritualísticas ali certamente envoltas, demonstram também transformações, como o enterramento de uma cruz de ouro com letras junto ao cadáver na primeira urna, bem como na segunda urna as pinturas policrômicas e o uso de couro para revesti-la, que são possivelmente resultado do contato entre os vários grupos e/ou pessoas de diferentes origens étnicas na sociedade do período, fato que as fontes documentais e os registros históricos disponíveis também conseguem delinear.

Tais considerações nos remetem ao desenvolvimento da Arqueologia Histórica no Brasil, que começou a ser realizada por pesquisadores institucionalizados apenas a partir dos anos 1960, apesar de haver registros de pesquisas anteriores àquela década (LIMA, 1993). De acordo com Luís Claudio Symanski (2009, p. 279) no início do desenvolvimento dessa disciplina surgiram arqueólogos que começaram a dar atenção às reduções jesuíticas dos séculos XVI, XVII e XVIII existentes no sul da Bahia (BLASI, 1963; CHMYZ, 1964;

BROCHADO, 1969) e aos sítios de contato do século XVI do litoral nordestino (ALBUQUERQUE, 1969). Muitos desses arqueólogos foram treinados pelo Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (PRONAPA), valendo-se de princípios teóricos e metodológicos da arqueologia histórico-cultural, e por isso, preocupados com a construção de tipologias cerâmicas em fases e tradições históricas. É nesse contexto produtivo que foi então definida a tradição ceramista Neobrasileira. Baseada em estudos comparativos que consideravam a dispersão temporal e espacial desse material, os usos dessa nova tradição estavam, no entanto, ainda pautados nas ideias de aculturação e sugeriam uma substituição gradual da cultura material indígena pelos artefatos europeus.

Desde 1980 o modelo de aculturação que pressupõe a cultura material como um indicador passivo de etnicidade vem sendo amplamente criticado, dando à Arqueologia Histórica brasileira novas perspectivas. Dentre elas, há que se reconhecer o potencial da disciplina no “estudo dos grupos étnicos e segmentos subalternos que não tiveram possibilidades de escrever sua própria história, em recuperar memórias sociais, estudar práticas cotidianas e reinterpretar a história oficial”. (SYMANSKI, 2009, p. 3).

Nos últimos vinte anos há uma grande diversidade de tipos de sítios históricos que começaram a ser estudados e que foram desconsiderados nas décadas anteriores,

tais como registros (Jacobus, 1996; Oliveira, 2002), povoados e sítios associados a atividades de mineração (Guimarães, 1996), lixeiras coletivas urbanas (Landa, 1996; Tocchetto, 2000), senzalas (Lima et al. 1993; Symanski e Souza, 2007; Souza no prelo), cemitérios (Lima, 1994), estradas coloniais (Zanettini, 1990; Sousa, 1995), e engenhos (Symanski e Souza, 2006; Symanski, 2008) começaram a ser pesquisados. (SYMANSKI, 2009, p. 6)

E em termos de orientação teórica, o cenário contemporâneo é caracterizado por uma diversidade de abordagens, as quais podem ser sumariamente agrupadas nas seguintes categorias:

a) continuidade da abordagem histórico-cultural, b) aplicação de métodos e conceitos da arqueologia processual, c) reprodução da abordagem histórico-cultural, porém sob o novo rótulo de abordagem contextual, e d) abordagens críticas e simbólicas, explorando uma diversidade de temáticas relacionadas ao processo de expansão do capitalismo. (SYMANSKI, 2009, p. 6)

A construção e manutenção de identidades étnicas e culturais é uma interessante via de pesquisa que tem recebido considerável atenção nos últimos quinze anos, como o trabalho de

Tocchetto (1998) que constitui uma das mais recentes contribuições originais ao estudo dos sítios missioneiros do sul da Bahia, por ter discutido a “manutenção das técnicas tradicionais de produção e decoração da cerâmica pelos indígenas guarani das missões jesuíticas do Rio Grande do Sul, como uma estratégia de resistência cultural através da qual esse grupo manteve um senso de identidade étnica”. (SYMANSKI, 2009, p. 14); o trabalho de Agostini (1998), numa perspectiva similar, ao discutir o papel dos cachimbos cerâmicos usados pelos escravos do Rio de Janeiro na construção de identidades escravas e as estratégias de contato desses grupos com relação aos não-índios; os trabalhos de Guimarães e Lanna (1980) em sítios escravos, sobre os padrões de assentamento de quilombos em Minas Gerais; ou mesmo os trabalhos de Orser e Funari (1992) em que se realizou escavações e explorações arqueológicas na Serra da Barriga, Alagoas, no local do assentamento do Quilombo dos Palmares, recuperando amostras de cerâmicas indígenas, cerâmicas coloniais e faianças europeias. (SYMANSKI, 2009). Estudos que levaram a desdobramentos importantes para repensar conceitos tradicionais da Arqueologia Histórica brasileira, particularmente a Tradição Neobrasileira.

Conforme afirma Souza (2008, p. 144-145), a constituição da Tradição Neobrasileira foi importante em dois sentidos: primeiro porque evidenciou que a cerâmica dos sítios históricos tinha especificidades próprias já no momento inicial da trajetória da Arqueologia Histórica brasileira; e segundo porque afirmou os grupos escravos e indígenas como agentes importantes para a compreensão da história cultural brasileira a partir de uma perspectiva arqueológica. No entanto, estudos mais recentes têm demonstrado incomodo com o conceito “na medida em que as variações regionais referentes às fases não dão conta de explicar a variabilidade decorrente da composição cultural de diferentes sítios em uma mesma região”. (SYMANSKI, 2009, p. 15).

Isto porque a aplicação de uma perspectiva arqueológica sob esses materiais parece aumentar o alcance de análise desse processo de encontros intertribais e interétnicos, “ao revelar articulações e influências, continuidades e mudanças, presentes nos restos de cultura material da sociedade colonial”. (MORALES, 2001, p. 176). Uma tarefa que não é fácil, como aponta Morales (2001), já que não se pode apontar um paralelismo direto e imediato entre etnicidade e vestígios materiais. (TRIGGER, 1978, ATHERTON, 1983, HODDER, 1982, MORALES, 2001). Dentre os desafios está o de incorporar, na Arqueologia, uma certa tendência da Antropologia, da Etnologia e da História Indígena de considerar em suas tentativas de definir

culturas e identidades os constantes rearranjos pelos quais os grupos étnicos passam ao longo do tempo e, por isso, entender esses conceitos como processos que continuamente se constroem e reconstroem, especialmente em momentos políticos de negociações durante as quais as fronteiras podem ser transportadas, podem aparecer, desaparecer, serem modificadas e redefinidas a depender dos signos, dos sujeitos e dos interesses colocados em jogo. (BARTH, 2000).

Por tais motivos, ao que parece, o exercício não deve ser o de relacionar a cerâmica arqueológica a um grupo étnico, nem de procurar definir traços étnicos, mas sim de “identificar as diferenças e semelhanças existentes no interior dos segmentos indígenas, africanos e europeus, relacionando-os através das tecnologias, morfologias e estilos presentes em grupos conhecidos etnográfica e/ou arqueologicamente”. (MORALES, 2001, p. 178). Uma vez que buscando caracterizar e reconhecer elementos comuns, “as análises passam por ignorar os diferentes contextos socioculturais, históricos e temporais daqueles que a elaboraram”. (MORALES, 2001, p. 178).

Como aponta esse mesmo autor, “classificar um fragmento cerâmico de ‘neo-brasileiro’, da forma como vem sendo feito até o presente momento, tem o mesmo sentido, valor e alcance de denominar de ‘indígena’ uma cerâmica pré-colonial” (MORALES, 2001, p. 178), isto porque, para Morales,

Essa perspectiva acaba mais por confundir do que explicar, porque além de considerar a cerâmica “neo-brasileira” uma “tradição arqueológica”, que segundo Chmys (1976:145), representa “um grupo de elementos ou técnicas, com persistência temporal”, compacta características tecnológicas, estilísticas e morfológicas, misturando tempo, espaço e contextos culturais distintos. (MORALES, 2001, p. 179)

Por tais pressupostos acredita-se que as cerâmicas descritas por Hildebrando Pontes devem ser tratadas em termos de suas semelhanças, mas também de suas diferenças. Grandes generalizações, como apontadas acima, parecem diluir a complexidade, enquanto o olhar para as diferenças nessas cerâmicas possibilita relacioná-las a períodos, áreas e contextos culturais específicos. Observando os processos de formação, composição e articulação dos pequenos povoados estudados, onde ocorreram dinâmicas e desdobramentos sociais que o trabalho do arqueólogo busca detalhar.

Zanettini (2005, p. 249), reconhecendo que ainda há uma insuficiência de informações que permitam selecionar com clareza zonas de produção, redes de distribuição, troca e comercialização, propõe a substituição do termo “cerâmica neobrasileira” para “cerâmica de produção local-regional”. A ênfase do autor, segundo Symanski (2009), recai nos processos de transculturação, que envolveram negociação, resistência e reformulação de identidades. Para Souza (2008), o conceito de tradição Neobrasileira serviu mais para homogeneizar do que revelar a diversidade da cerâmica local-regional de sítios históricos em termos de noções preconcebidas de cultura e identidade nacional, dada a associação deste material com sincretismos, sínteses e mosaicos culturais. (SYMANSKI, 2009, p. 15). Assim, ao passo que na arqueologia dos sítios missionários, o processo de trocas culturais entre os indígenas e espanhóis foi abordado com base no já discutido paradigma da aculturação, “os estudos focalizados em contextos escravos têm empregado modelos alternativos, pautados as noções complementares, de crioulização, transculturação e etnogênese”. (SYMANSKI, 2009, p. 15). Isto nos imputa a crítica aos modelos que tem tratado a identidade étnica como uma dimensão estática, que pode ser diretamente correlacionada com a cultura material, para voltar-se a consideração da etnicidade como um fenômeno multidimensional, constituído de diferentes maneiras em diferentes domínios.

Voltando o olhar ao nosso objeto de estudo, as urnas mortuárias descritas pelo memorialista Hildebrando Pontes, observamos que os indicadores estáticos de etnicidade, como os exônimos dados à grupos indígenas, como a criação das crônicas da colonização e metáforas de selvageria, apontados pelos cronistas, memorialistas e viajantes da época para caracterizar os povos que ocupavam as regiões do Triângulo Mineiro, norte de São Paulo e sul de Goiás dentre os séculos XVIII e XIX, não podem servir para explicar a identidade dos “Cayapó” Meridionais, dado que a região que estes ocupavam era multi-étnica, formando uma malha entre povos e tradições diversas.

Numa análise arqueológica em confluência com a Antropologia e a História, Binford (1962; 1981) afirma que os padrões de distribuição do material arqueológico que sobreviveu à ação do tempo informariam aos arqueólogos sobre os sistemas aos quais estavam atrelados, e assim sobre o sistema cultural como um todo. Isto é importante pois demonstra como “a mudança cultural era produto de variações que teriam ocorrido em um ou mais subsistemas, afetando o equilíbrio de todo o sistema e levando-o a se reajustar às novas condições”. (SYMANSKI, 2014, p. 22). Num processo dinâmico mais uma vez atestado que nos remete aos

contatos interétnicos, e aos agenciamentos por parte dos sujeitos históricos envolvidos, que movem e reordenam a estrutura da sociedade. (SAHLINS, 1999). O que demonstra como a análise arqueológica, num diálogo interdisciplinar, tem a contribuir com uma análise da cultura dos grupos étnicos.

Correlato a esse olhar, o arqueólogo britânico Ian Hodder (1982; 1986) encabeça o que denomina de arqueologia contextual. Do mesmo modo que Geertz para a Antropologia, Hodder proporá que “antes do que a busca por generalizações a serem explanadas, o foco da arqueologia deveria recair no estudo dos significados simbólicos da cultura material, que somente seriam acessíveis a partir da compreensão do contexto.” (SYMANSKI, 2014, p. 26). Deste modo, a mudança cultural é entendida como produto da ação humana, e os artefatos deixam de ser considerados apenas como vestígios materializados de comportamentos que foram culturalmente condicionados (TAYLOR, 1948), e se tornam cultura por si próprios. (GEERTZ, 1973).

De acordo com Symanski (2014, p. 29), a partir dos anos 1980 há uma forte influência na Arqueologia das teorias relacionistas da prática, de Bourdieu (1977), e da estruturação, de Giddens (1979), com o foco voltando-se para conceitos tais como prática, práxis, ação, agência, ator e sujeito. (ORTNER, 1984). Com a premissa central a de que “a cultura constrói as pessoas como tipos particulares de atores sociais, porém, estes mesmos atores, através de suas práticas cotidianas, podem reproduzir e/ou transformar a cultura que os produziu”. (ORTNER, 2006, p. 129 apud SYMANSKI, 2014, p. 29). O que acaba por solapar a dicotomia história/estrutura.

É Marshall Sahlins (1990) quem propõem uma forma explicitamente histórica da teoria da prática, concebida como uma antropologia estrutural histórica, desenvolvida a partir da análise do encontro entre europeus e havaianos, demonstrando como “mais uma vez, a história havaiana certamente não é a única a demonstrar que a cultura funciona como uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia”. (SAHLINS, 1990, p. 180). Nessa constatação, como já vimos anteriormente, a cultura parece ser historicamente ordenada, assim como a história é culturalmente ordenada. Há, dessa forma, um relacionamento amplo entre a história e a cultura, e o propósito da investigação antropológica coloca-se menos em entender como os eventos são ordenados pela cultura, e mais como, ao longo desse processo, a própria cultura torna-se reordenada.

Nesse sentido, parece ser importante escapar às análises que propõem princípios abstratos e generalizantes, em busca de uma análise arqueológica aproximada às disciplinas da História e da Antropologia, que incide em saber as causas aproximadas sobre como uma dada feição social desenvolveu-se em um tempo ou lugar particular. Isto é, como no caso desta pesquisa, buscar possibilidades para entender como uma cruz de ouro com letras, poderia ter aparecido dentro de uma urna mortuária indígena? Como a urna poderia ter sido envolvida em couro solidamente costurado? De que forma estes elementos foram incorporados socialmente dentre os “Cayapó” Meridionais? Respondendo a estas questões, seja pela Arqueologia, pela Etnologia ou pela História, numa abordagem focada nas ações dos atores sociais, conceituadas como prática ou agência, como se fez nos capítulos anteriores desta pesquisa. Pois dessa forma, “o estudo dos artefatos pode levar ao entendimento da performance dessas ações, dos meios de sua execução, e do contexto histórico que envolveu o seu uso. (BARRET, 2001, p. 152-156 apud SYMANSKI, 2014, p. 31).

Nessa discussão, ainda é preciso tecer algumas palavras em decorrência das contribuições de Tim Ingold (2015), que apontam como o conceito abstrato de materialidade impediu a compreensão adequada dos materiais, uma vez que, observando como os materiais circulam, misturam-se uns aos outros, solidificam-se e se dissolvem na formação das coisas mais ou menos duráveis, é que percebemos como os materiais são ativos. Dá-se o nome de “agência” a esse ingrediente que deixamos passar aos materiais, isto é, a suposta causa que movimenta a matéria de outra forma inerte. (INGOLD, 2015, p. 45). Isto é importante, pois nos informa como há um fluxo incessante entre nós, seres humanos, e a materialidade. Para Ingold (2015):

Como todas as outras criaturas, os seres humanos não existem no “outro lado” da materialidade, mas nadam em um oceano de materiais. Uma vez que reconheçamos nossa imersão, o que este oceano revela para nós não é a homogeneidade branda de diferentes tons de matéria, mas um fluxo no qual os materiais dos mais diversos tipos, através de processos de mistura e destilação, de coagulação e dispersão, e de evaporação e precipitação, sofrem contínua geração de transformação. (INGOLD, 2015, p. 56)

Assim, o mundo material só pode ser trazido de volta a vida quando observado em movimento, em agência. E não se deve olhar para além da constituição material dos objetos a fim de descobrir o que os constitui; ao contrário, “o poder da agência encontra-se com a sua materialidade mesma”, quando “a madeira está viva, ou respira, precisamente por causa do fluxo de materiais através da sua superfície”. (INGOLD, 2015, p. 62-63). Nesse sentido, “trazer

as coisas à vida, portanto, não é uma questão de acrescentar a elas uma pitada de agência, mas de restaurá-las aos fluxos geradores do mundo de materiais no qual elas vieram à existência e continuam a subsistir”. (INGOLD, 2015, p. 63). O que nos leva a entender o artefato, seja ele qual for, na sua materialidade que está envolvida nas correntes do mundo da vida, observando como “as propriedades dos materiais, em suma, não são atributos, mas histórias”. (INGOLD, 2015, p. 69).

Isto nos remete ao seu conceito de malha, nos informando como, por detrás da imagem convencional de uma rede de entidades que interagem, “há aquilo que chamo de malha, de linhas emaranhadas de vida, crescimento e movimento”. (INGOLD, 2015, p. 113). O que é comumente conhecido como “rede da vida” na verdade “não é uma rede de pontos conectados, mas uma malha de linhas entrelaçadas”. (INGOLD, 2015, p. 111). Nessa concepção, cada uma dessas linhas descreve um fluxo de substância material em um espaço que é topologicamente fluído, de forma que, como a malha da aranha, há um emaranhado de linhas e caminhos ao longo das quais ela percebe e age. (INGOLD, 2015, p. 113). Na investigação da cultura material, assim, devemos seguir as trilhas de movimento e crescimento, observando os fluxos a que levam aquele artefato, aonde nos leva ao longo da qual a vida é vivida. Sendo que é dentro desse emaranhado de trilhas entrelaçadas, “continuamente se emaranhando aqui e se desemaranhando ali, que os seres crescem ou ‘emanam’ ao longo das linhas das suas relações”. (INGOLD, 2015, p. 120).

Nesse sentido, devemos estar atentos a diferença entre vida e agência, pois habitar o mundo, como aponta Ingold (2012, p. 31), é se juntar ao processo de formação. Devemos nos atentar ao crescimento e ao movimento, já que a vida é inerente às próprias circulações de materiais que continuamente dão origem à forma das coisas ainda que elas anunciem sua dissolução. E se é certo que “as pessoas podem agir sobre os objetos que as circundam, então, argumenta-se, os objetos ‘agem de volta’ e fazem com que elas façam, ou permitem que elas alcancem, aquilo que elas de outro modo não conseguiriam”. (INGOLD, 2012, p. 33). As coisas se movem e crescem porque elas estão vivas.

Assim, não devemos conceber, numa separação, de um lado a materialidade bruta ou o “caráter material” do mundo; e de outro, a agência dos seres humanos que lhe dá forma, pois dessa maneira “é como se o mundo tivesse interrompido sua mundificação e cristalizado na forma de um precipitado sólido e homogêneo, à espera de ser diferenciado pela sobreposição

de uma forma cultural”. (INGOLD, 2012, p. 34), e nesse mundo, nada flui. Por isso a influência de Deleuze e Guattari em Ingold, pois para os primeiros, onde quer que se encontre a matéria, esta é “matéria em movimento, em fluxo, em variação”, e a consequência é que “essa matéria-fluxo só pode ser seguida”. (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 451 apud INGOLD, 2012, p. 35).

Portanto, não devemos conceber as urnas mortuárias como objetos, nem presumir que sejam fixos e estáveis, trazendo a marca cultural sobre a matéria “dura” do mundo físico. Pelo contrário, “as evidências sugerem que os potes eram tratados como corpos, e com a mesma preocupação: compensar pela estabilidade crônica, reforçar os recipientes contra a constante suscetibilidade a vazamentos e descargas que ameaça lhes dissolver ou metamorfosear”. (ALBERTI, 2007, p. 211 apud INGOLD, 2012, p. 36). Para Ingold (2012, p. 37), onde quer que olhemos, os materiais ativos da vida estão vencendo a mão morta da materialidade que tenta tolhê-los.

Tendo em vista as relações humanas, e aquelas que se deram nessa região e período, observamos como estas podem ser mediadas por tudo que compõem o seu ambiente, deixando nele artefatos/ vestígios/ documentos/ testemunhos/ coisas, como as urnas mortuárias, que podem ser interpretadas e relacionadas com documentos de outras naturezas. Isto nos imputa, a partir da Arqueologia Histórica, que os contextos estudados com base nas fontes documentais escritas são passíveis também de estudo pela Cultura Material. E ao incorporar-se essa fonte de informações aos estudos das relações sociais durante os séculos XVIII e XIX na presente região, tem-se um panorama mais abrangente dos contextos abordados, potencializando as narrativas que trazem para o primeiro plano os agentes sociais outrora invisíveis. Nesta perspectiva arqueológica, ressalta-se que toda sociedade humana vive processos de mudanças contínuas, inclusive no que se refere aos materiais que utiliza, e em constantes contatos interétnicos. Seja no presente ou no passado, estas mudanças e contatos influenciam constantemente a produção da cultura material. (RODRIGUES, 2017, p. 22).

A oleira, tal como o artista, improvisaria nas suas criações, no sentido de que improvisar é “seguir os modos do mundo à medida que eles se desenrolam, e não conectar, em retrospecto, uma série de pontos já percorridos”. (INGOLD, 2012, p. 38). Apreendendo, por fim, que a vida está sempre em aberto, se desenrolando, como apontam Deleuze e Guattari (2011), nas linhas de fuga, linhas de devir, nunca alcançando um fim, mas sempre seguindo em frente, arriscando

uma improvisação, sendo a coisa, e aqui as urnas mortuárias, “um agregar de fios da vida”.
(INGOLD, 2012, p. 38).

Reflexões para o fim ou um novo começo?

Desde a descrição das duas urnas mortuárias indígenas encontradas no Triângulo Mineiro no final do XIX e começo do XX, fomos levados a uma série de problemas da Antropologia, da Arqueologia, da Etnologia e da História Indígena a respeito de grupos Jê – “Cayapó” Meridionais. Com base na etnologia estabelecida para os Jê, esses grupos foram descritos sob o ponto de vista idealizado de uma organização dualista, apresentada para organização social, para o pensamento, e para a relação com as alteridades no campo simbólico e social, afirmada por meio da clássica formulação dialética de pares de opostos. Por essa suposta mentalidade dualista, os Jê foram definidos como grupos fechados na espacialidade, introjetando na aldeia a totalidade do mundo exterior e com uma relação de predação cerimonial da alteridade (CARNEIRO DA CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1985); enquanto centrípetos, voltados para o interior (FAUSTO, 2001); e possuindo uma identidade binária (nós/outros). (TURNER, 1992; GORDON, 2006).

Tendo em vista as relações de contato descritas, percebemos que as estratégias de contato estabelecidas pelos “Cayapó” Meridionais com os diferentes outros sofreu variações durante as experiências vividas, fazendo com que esses povos acionassem diferentes estruturas relacionais e simbólicas de avaliação das alteridades. (MANO, 2018). As categorias de guerra e paz, amigos e inimigos, nós e outros não foram pontos fixos, mas se metamorfosearam a depender dos contatos, dos contextos, dos sujeitos, dos interesses, e dos signos envolvidos. (MANO, 2018, p. 18-19). O que nos leva a afirmar que os dados empíricos aqui expostos contrariam os modelos tomados *a priori*.

Pois que, ao que parece, a identidade dos “Cayapó” Meridionais jamais poderia ser dada em termos de uma essencialidade, na medida em que diante de diferentes agentes na história, os “Cayapó” acionaram diferentes aspectos de sua identidade, num jogo consciente de escolhas de diferentes formas de lidar com o outro. Segundo Marcel Mano,

Várias diferenças ajudaram a construir e a reconstruir a identidade desses índios no período em foco. Ao invés de uma identidade única e inequívoca, parte dos dados sugere, ao contrário disso, a constituição de uma complexa e intrincada rede de representações e ações desses índios sobre seus diferentes outros. (MANO, 2015, p. 524)

A construção da identidade étnica retira da tradição elementos culturais, que embora pareçam idênticos a si mesmos, ocultam o fato de que, apesar de terem partido de uma estrutura, seu sentido se altera a partir do discurso e das relações estabelecidas. Esses elementos, ao serem extraídos de seu contexto original, adquirem novas significações que transbordam o sentido inicial. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 239). Isto indica como a identidade “Cayapó” Meridional está a todo momento sendo construída e (re)construída, a partir da complexa e intrincada malha de representações e ações desses povos com relação aos seus diferentes outros.

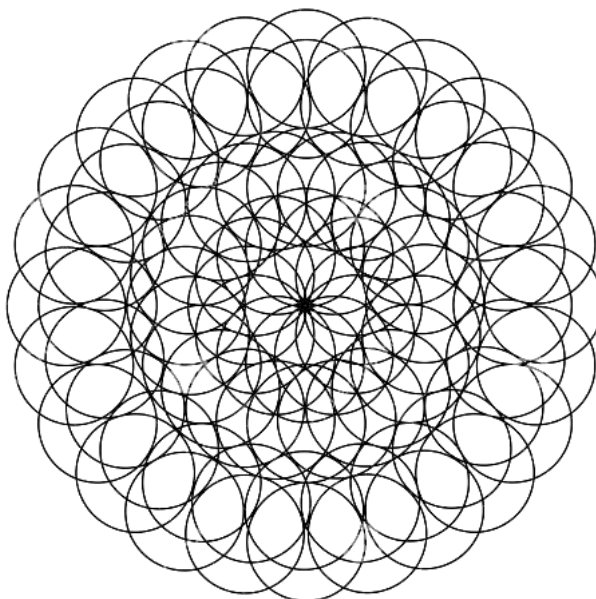
Homi Bhabha (1998), em *O local da Cultura*, nos indica que para melhor visualizarmos essas complexas malhas de relações entre identidades e alteridades, não devemos focar nossos pensamentos em polos dicotômicos: passado/presente, interior/exterior, inclusão/exclusão, puro/impuro, tradição/modernidade, primitivo/civilizado, nós/outros, já que esses não dão conta da realidade empírica. Devemos encontrar as respostas nas figuras complexas, híbridas, nos “entre-lugares”, pois é justamente nos interstícios entre esses polos que nascem as experiências intersubjetivas que nos permitem uma melhor compreensão das complexas realidades existentes. Assim, identificamos que os “Cayapó” Meridionais estiveram por diversas vezes nesses “entre-lugares”, que “fornecem o terreno para a elaboração de estratégias e 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). E são nesses interstícios, de sobreposição e deslocamento de domínios da diferença, segundo Bhabha (1998), que essas experiências intersubjetivas e coletivas vão acontecer, onde o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados.

Essa abertura para a alteridade, a incorporação de elementos do exterior, os diferentes elementos da identidade acionados a depender dos diferentes agentes históricos com os quais entravam em contato, não podem mais ser interpretados com base no modelo dualista. Pois percebemos que os contatos não foram estabelecidos com base na dualidade nós/outros; amigos/inimigos; mas foi estabelecido de diferentes maneiras, a depender das alteridades e identidades em agenciamento naquele momento, permitindo lançar uma nova projeção para as políticas de predação da alteridade para os “Cayapó” Meridionais do XVIII e XIX, que é determinada a luz dos interesses postos em jogo. Um modelo dual que é desmembrado em múltiplas linhas de fuga, resultado de “diferentes linhas históricas de atuação com o mundo exterior”. (MANO, 2015, p. 541). Uma vez que, tal como indica Sahlins (1990), “a história é construída da mesma maneira geral tanto no interior de uma sociedade, quanto entre

sociedades” (SAHLINS, 1990, p. 9), o que nos faz pensar que a história das sociedades é, em grande medida, a história das relações de contato e das trocas culturais, na qual a estabilidade da ordem cultural está disposta a uma “história volátil dos destinos mutáveis das pessoas e dos grupos”. (SAHLINS, 1990, p. 13).

Assim, propõem-se, tal como Marcel Mano (2015; 2018), que as relações de identidades e alteridades entre os grupos “Cayapó” Meridional e os diferentes outros durante esse período e região em foco “deve desenhar uma mandala (Imagem 6), e não círculos concêntricos ou linhas diametrais binárias”, expressando a descentralização e enfatizando as “interfaces entre os diferentes sujeitos, categorias e contextos envolvidos nas relações de contato”, enfocando “processos de criação/recriação de ‘entre-lugares’” (MANO, 2018, p. 27), nas quais as fronteiras porosas permitem trocas culturais e agenciamentos diversos que dão forma aos fluxos históricos.

Imagem 6: Mandala



Fonte: <https://br.depositphotos.com/185254364>

A grande contribuição do olhar através da mandala é permitir pensar a multiplicidade de interseções nas relações entre identidades e alteridades. Uma vez que,

No desenho da mandala, cada ponto de intersecção possível, construído e reconstruído por meio do movimento do sujeito, pode gerar mesclas híbridas e sobreposições de duas, três, quatro ou mais possibilidades, todas não

necessariamente duradouras porque podem ser desmontadas e remontadas, abertas e fechadas, quebradas e rearranjadas, etc. (MANO, 2018, p. 27)

Esta forma de compreensão melhor expressa a realidade empírica das dinâmicas de contato, pois nela podemos evidenciar os pontos de encontro, de cruzamento, de trocas, que são constantemente transformados a partir dos agenciamentos. No contexto dos “Cayapó” Meridionais, percebemos o quão múltiplos são seus encontros e trocas culturais com diferentes sujeitos e grupos, durante os quais as fronteiras foram continuamente modificadas, não apresentando nunca a mesma forma, tal como numa mandala, sempre aberta as modificações. Isto nos demonstra como a “cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas sim algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados [...] e é preciso perceber a dinâmica, a produção cultural.” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 239), melhor observada a partir da mandala e seus “entre-lugares”.

Superando as estruturas dicotômicas que nos fornecem modelos fixos, fechados, tal como o da identidade concêntrica Jê, somos capazes de reconhecer as intersecções transculturais que são parte da construção e (re)construção de identidades e alteridades nos processos históricos de contato, afastando ideais tão difundidos tais como aculturação, resistência, sincretismo, pureza. Em seu lugar, temos uma multiplicidade de encontros culturais que acontecem em espaços híbridos, resultando em combinações inesperadas e processos de articulação de signos ainda não vistos, que constitui a cultura como um fluxo aberto e cambiante, que muda num misto de continuidades e mudanças.

Ainda, tendo em vista os agenciamentos das situações vivenciadas realizados pelos grupos “Cayapó” Meridionais com relação aos diferentes outros com os quais entraram em contato, é possível inferir que os modelos apresentados para caracterizar a história não servem para explicar os trajetos, linhas, fugas, conexões, quebras, reencontros dos sujeitos históricos, e sobretudo, aqui, dos caminhos e destinos históricos desses grupos. O modelo de história linear não se mostra suficiente, pois parte de uma ideologia do progresso linear, ancorada na concepção de tempo único, contínuo, eurocêntrico; e aqui vemos existir diferentes temporalidades e historicidades em coexistência. O modelo de história cíclica pressupõem a ocorrência de re-acontecimentos, de circunstâncias e momentos históricos que voltam a ocorrer sem a necessidade de forças externas; o que vemos não ser possível, se partimos do pressuposto de que a todo momento os signos estão sendo atualizados a depender dos agenciamentos, sujeitos, situações, e que as transformações ocorrem como condição *sine qua non*. Já o modelo

de história em espiral prevê um movimento dialético constante de contradição e superação que ocorre nos termos da tese, antítese e síntese; também insuficiente, pois, se bem observarmos as descrições históricas, os agenciamentos tomam o lugar da negação na dialética hegeliana, e a superação do momento histórico se dá a revelia do jogo de interesses, da articulação dos elementos, abrindo espaços híbridos, de sobreposições, em que ocorrem as negociações e as transformações que transbordam dualismos ou triadismos analíticos.

Temos por certo de que um pensamento que não apreenda o movimento, a mutação, a transformação, a produção cultural, não compreende o múltiplo. Nestas concepções acima apresentadas a respeito da história, os povos indígenas foram sempre apresentados através de estruturas binárias. Os povos indígenas estão dentro ou fora da história? Ainda possuem uma pureza originária ou foram contaminados pós contato? São sociedades paradas no tempo ou em transformação? Estão resistindo ou se aculturando? Ainda são índios ou deixaram de ser índios? Dicotomias que “colocam a história no campo do infalível, do previsível, do inexorável determinismo das causas e efeitos; do aprisionamento do sujeito histórico”, narrativas históricas e historicidades que “pertencem apenas ao campo de significação de quem construiu tais visões, e não dos povos que construíram essa história”. (MANO, 2018, p. 29-30).

Entre esses polos dicotômicos, coexistem um jogo (quase) infinito de possibilidades no caminho que leva de um a outro. Uma realidade que é múltipla, plural, transcultural, necessita de uma concepção de história que seja capaz de captar esse múltiplo, por isso indicamos aqui o conceito de Rizoma formulado por Gilles Deleuze em *Rhizome* e mais tarde junto a Félix Guattari em *Mille plateaux*, como uma forma de compreender a história alternativo às formas tradicionais de organização e representação do conhecimento. Fazendo analogia direta à botânica, o rizoma seria uma estrutura encontrada em algumas plantas, cujos brotos podem se ramificar a partir de qualquer ponto e se transformar em um bulbo ou tubérculo. Diferentemente de uma árvore ou raiz que se fixam num ponto, o rizoma pode funcionar como raiz, talo, ramo, e qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo.

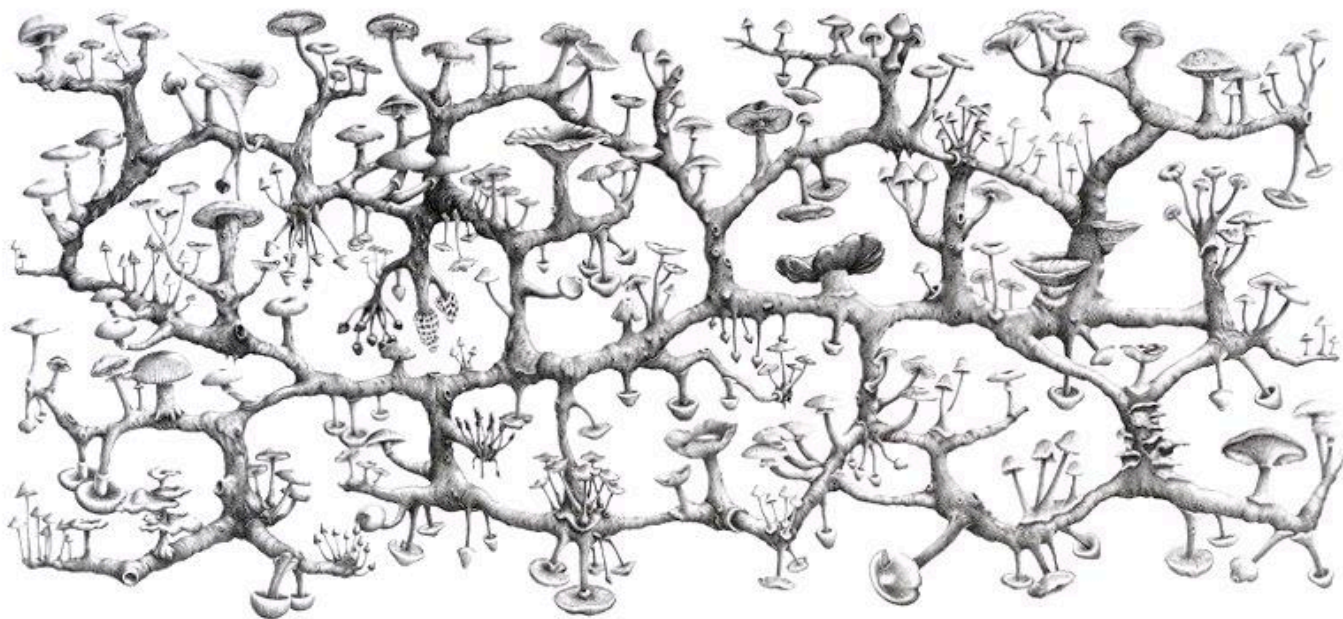
Sem raiz, começo ou fim, os pontos não se fixam em linhagens, hierarquias, cadeias biológicas, políticas, e econômicas, mas permeiam uma gama de significantes e significados ao entorno de um signo. O rizoma não possui raiz, não privilegia dimensões, mas age justamente no descentramento do conhecimento, não se fechando em si mesmo, mas se abrindo a expor as

múltiplas dimensões da realidade, como aqui, na compreensão da história dos “Cayapó” Meridionais.

Assim como na realidade, não há no rizoma unidade central, núcleo, raiz. Há a multiplicidade de dimensões, que crescem, recuam, se encontram, se desencontram, voltam a se conectar, e se desenvolvem sem regras às quais devem se submeter, numa conexão (quase) infinita de possibilidades, como pode ser visto nas Imagens 6 e 7. A realidade é rizoma na medida em que seus múltiplos ramos se desencontram, se rompem, mas podem, a qualquer momento, se reencontrar, reconstituindo um sujeito, reestruturando um significado, ressignificando um signo:

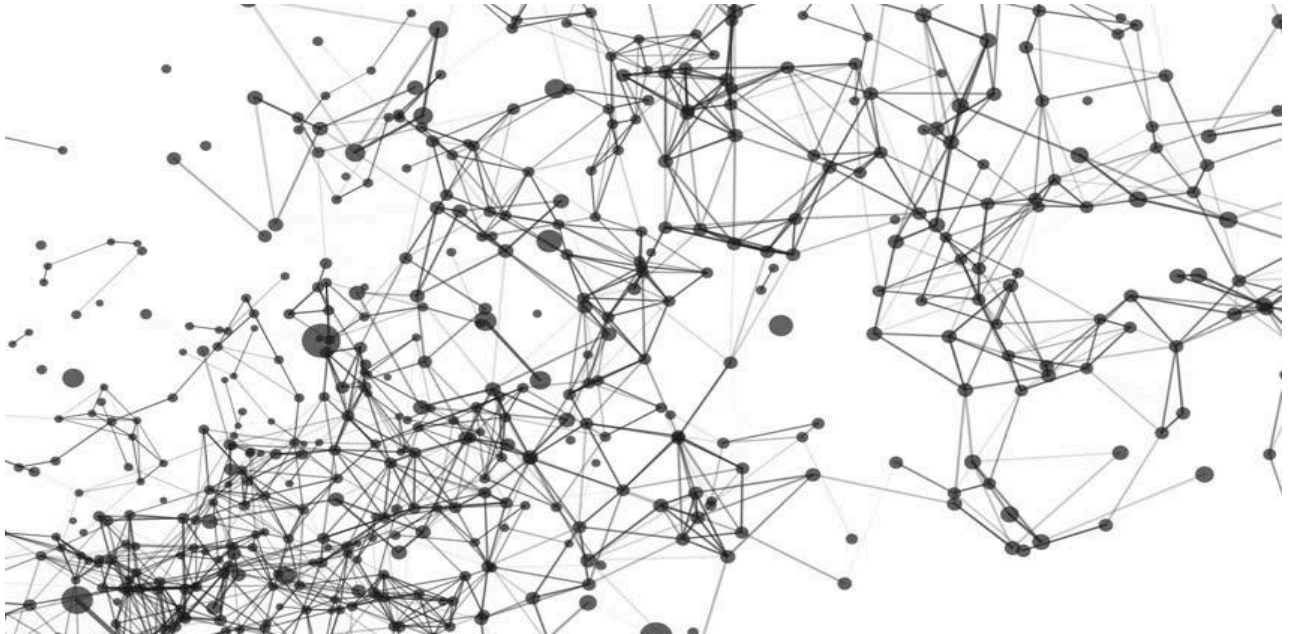
Oposto a uma estrutura, que se define por um conjunto de pontos e posições, por correlações binárias entre esses pontos e relações biunívocas entre estas posições, o rizoma é feito somente de linhas: linhas de segmentaridade, de estratificação, como dimensões, mas também linhas de fuga ou de desterritorialização como dimensão máxima segunda a qual, em seguindo-a, a multiplicidade se metamorfoseia, mudando de natureza. (DELEUZE; GUATTARI; 2011, p. 43)

Imagem 7: Conexões rizomáticas



Fonte: Richard Giblett [2008] Mycelium Rhizome. Graphite on paper, 120 x 240 cm.

Imagem 8: Platôs no rizoma



Fonte: <https://www.shutterstock.com/pt/video/clip-12977282-abstract-motion-seamless-loop-background-dots-lines>

Ainda mais, não sejamos mais aqueles a construir os modelos, mas aqueles a construir os mapas. Mesmo os mapas comportariam apenas parte da realidade, mas uma parte muito mais próxima da existência real das coisas e dos acontecimentos do que qualquer outro modelo explicativo. Um mapa “sempre desmontável”, reversível, modificável:

O mapa não reproduz um inconsciente fechado sobre ele mesmo, ele se constrói. Ele contribui para a conexão dos campos, para o desbloqueio dos corpos sem órgãos, para sua abertura máxima sobre um plano de consciência. Ele faz parte do rizoma. O mapa é aberto, é conectável em todas as dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. [...]. Seria necessário sempre ressituar os impasses sobre o mapa e por aí abri-los sobre linhas de fugas possíveis.” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 30-32)

A consciência tem de alcançar o múltiplo, ora, pois é ela fruto de um sistema múltiplo. O que acontece é que “Muitas pessoas têm uma árvore plantada na cabeça, mas o próprio cérebro é muito mais uma erva do que uma árvore”. (DELEUZE; GUATTARI, 2011, 34). Qualquer que seja a imagem a ser escolhida, o crucial é que comecemos pelo caráter fluído do processo vital. Se é da nossa natureza sermos rizomáticos, porque cortar as arestas, classificar, hierarquizar, segmentar, fragmentar; se podemos abrir, encontrar, misturar, alcançar, e compreender, sem divisões ou essencializações, mas dimensões de encontros. É por isso que

não se pode contar com dualismos ou dicotomias, já que se pode traçar uma linha de fuga, mas estamos sempre a correr o risco de encontrar nela “organizações que reestratificam o conjunto, formações que dão novamente o poder a um significante, atribuições que reconstituem um sujeito”. (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 27).

No lugar das visões deterministas, engessadas, cristalizadas a respeito dos povos indígenas, uma nova forma de se enxergar a história, com espaço e liberdade para fazer ouvir e enxergar à inúmeras dimensões, fluxos, conexões que por muito tempo foram podadas, sendo deixadas na lixeira da história. Uma visão de história que privilegie o agenciamento, que “em sua multiplicidade, trabalha forçosamente, ao mesmo tempo, sobre fluxos semióticos, fluxos materiais e fluxos sociais” colocando “em conexão certas multiplicidades”. (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 45).

Tendo em vista os aspectos até aqui observados, vislumbramos como as regiões do Triângulo Mineiro, norte de São Paulo e sul de Goiás foram palco de uma complexa malha de contatos entre diferentes agentes históricos: grupos indígenas de diferentes etnias, agentes do poder colonial, homens livres pobres, mestiços, índios escravos, negros forros, foragidos, garimpeiros, roceiros. Estes inúmeros contatos nos demonstram como essas regiões foram terras de fronteiras, com espaço para intensas trocas intertribais e interétnicas, que se expressam e deixam sua marca nos resquícios materiais encontrados mais tarde pelos estudos arqueológicos, como podemos observar nos exemplos empíricos mencionados.

De forma que a variabilidade material encontrada nesses sítios nos indica, pois, fluxos de pessoas, saberes, bens materiais e simbólicos que circulavam entre os diferentes povos, tanto no período pré-colonial como colonial. Por isso, as evidências materiais dessa variabilidade nos indicam não apenas um fluxo constante de ocupações e reocupações humanas nessa região, como a clara situação de contato entre diferentes alteridades. Olhando não apenas para o artefato material, mas para a vida, fomos capazes de traçar, de certa forma, algumas das múltiplas trilhas do devir, que nos levaram a identificar os itinerários e dinâmicas humanas que poderiam ter permitido a produção e significação das urnas mortuárias descritas pelo memorialista Hildebrando Pontes, notadas enquanto expressão máxima dos acontecimentos e da história.

Dados arqueológicos, históricos e etnológicos suficientes parecem fatalmente apontar para o fato dos povos indígenas no Brasil, nos períodos pré-colonial, colonial e atual não serem

fechados ou imóveis, relegados a ocupação de apenas uma área como se ela fosse um isolado puro das tradições. Pelo contrário, esses povos sempre estiveram em movimento, ocupando diferentes espaços, as vezes até concomitantemente e, portanto, suas ocupações não formavam fronteiras fechadas ou barreiras, mas se sobrepunham e eram fluidas, numa constante construção e (re)construção de suas identidades, dadas nos entre-lugares permitidos pela porosidade das fronteiras étnicas que se entrecruzam continuamente. Demonstrando como os dualismos devem ser superados; como a identidade é muito mais mandálica do que propriamente concêntrica ou dualista; e como a história é muito mais rizomática do que linear, cíclica ou espiralada, uma vez que é carregada de dimensões, fluxos, ramificações, desconexões e conexões que só poderemos ser capazes de enxergar através de concepções que estejam abertas aos fluxos históricos e aos rearranjos provocados pelo agenciamento de povos que são sujeitos históricos conscientes. Se essas novas formas de entendimento forem aceitas, estaremos abertos aos processos de complexificação ao compreender as dinâmicas culturais vivenciadas, as enxergando não a partir de modelos reducionistas, mas a partir de perspectivas mais holísticas, descentradas, de formas transitórias e cambiáveis que se assemelham a composição de uma mandala, ou às ramificações de um rizoma, isto é, voltadas ao múltiplo. Na aplicação de um olhar que não está voltado para o encerramento, mas para a vida, para o devir, que não tem um fim.

REFERÊNCIAL BIBLIOGRÁFICO

AFONSO, Marisa Coutinho. **A ocupação pré-histórica na região de Serra Azul e São Simão: um estudo geoarqueológico.** Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.

_____. A ocupação de grupos caçadores-coletores no vale médio do rio Pardo (Estado de São Paulo). **Revista de Pré-História**, São Paulo, n. 6, 1989, p. 69-88.

_____. Um painel da arqueologia pré-histórica no Estado de São Paulo: os sítios cerâmicos. **Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas**. Vs. 11 e 12, ns. 20 e 21, jul./dez. 2008 e jan./jun. 2009, p. 127-155.

AFONSO, Marisa C.; MORAES, Camila A. O sítio Água Branca: interações culturais dos grupos ceramistas no norte do estado de São Paulo. **Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, 15-16, 2005-2006. <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.2006.89709>

AGNOLIN, A. **O apetite da Antropologia.** O sabor antropofágico do saber antropológico: Alteridade e identidade no caso tupinambá. Tese (doutorado em sociologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, 1998.

AGOSTINI, Camilla. Resistência cultural e reconstrução de identidades: um olhar sobre a cultura material de escravos do século XIX. **Revista de História Regional**, v. 3, n. 2, 1998, p.115-137.

ALBERTI, B. Destabilising meaning in anthropomorphic forms of northwest Argentina. In: JORGE, V. O.; THOMAS, J. (Ed.). **Overcoming the modern invention of material culture.** Porto: ADECAP, 2007. p. 209-223. Edição especial do Journal of Iberian Archaeology 9/10.

ALBUQUERQUE, Marcos. O sítio arqueológico PE 13 Ln. Um sítio de contato interétnico: nota prévia. **Pesquisas, Antropologia**, n. 20, 1969, p. 78-89.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

_____. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

_____. Populações indígenas e Estados nacionais latino-americanos: novas abordagens historiográficas. IN: **História das Américas: novas perspectivas**. São Paulo: FGV, 2011.

ALVES, Daniella Santos. **Do alto do Espia: gentios, calhambolas e vadios no sertão do Campo Grande - séc. XVIII**. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Uberlândia, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/19061>. Acesso em: 11 jun. 2019.

ALVES, Márcia Angelina. Culturas ceramistas de São Paulo e Minas Gerais: estudo tecnopológico. **Rev. Do Museu de Arqueologia e Etnologia**, S. Paulo, 7:71-96, 1991. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revmae/article/download/107946/106289/>. Acesso em: 30 set. 2019. <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.1991.107946>

_____. As estruturas arqueológicas do Alto Paranaíba e Triângulo Mineiro — Minas Gerais. **Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia**. São Paulo, 2:27-47, 1992. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revmae/article/download/108991/107457/>. Acesso em 28 nov. 2019. <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.1992.108991>

_____. A Arqueologia no Extremo Oeste de Minas Gerais. **Revista Espinhaço**, 2013 2 (2): 96-117. Disponível em: <http://www.revistaespinhaco.com/index.php/journal/article/view/30>. Acesso em: 03 nov. 2019.

AMANTINO, Marcia. **O mundo das feras: Os moradores do Sertão Oeste de Minas Gerais - século XVIII**. 2001. 426 f. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2001.

_____. Sertões, índios e quilombolas. **Revista do Arquivo Público Mineiro**, Belo Horizonte, v. 50, n. 1, p. 92-109, 2014. Disponível em: http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/rapm_pdf/2014A09.pdf. Acesso em: 12 jun. 2019.

_____. As guerras justas e a escravidão em Minas Gerais nos séculos XVIII e XIX. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 22, n. 35, p. 189-206, 12 jun. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/vh/v22n35/a10v22n35.pdf>. Acesso em: 14 maio 2019. <https://doi.org/10.1590/S0104-87752006000100011>

ATHERTON, J.H. Ethnoarchaeology in Africa. **African Archaeological Review**, n. 1, 1983, p. 75-104. <https://doi.org/10.1007/BF01116773>

AZANHA, Gilberto. ; LADEIRA, Maria Inês. **Os índios da Serra do Mar: a presença dos Guarani em São Paulo**. Lorena, SP, Nova Stella Editorial, 1998.

AZEVEDO, Aroldo de. Aldeias e Aldeamentos de índios. **Boletim Paulista de Geografia**, nº33, p. 23-40, 1959.

AZEVEDO, Marta Maria do Amaral; COLMAN, Rosa; VEIGA, Juracilda. Reocupando territórios, a expansão dos Guarani no Estado de São Paulo. *In*: AZEVEDO, Marta Maria do Amaral; BAENINGER, Rosana. **Povos Indígenas: Mobilidade Espacial**. Campinas: UNICAMP, 2013. v. 8, p. 39-50. Disponível em: http://www.nepo.unicamp.br/publicacoes/livros/colecaosp/VOLUME_08.pdf. Acesso em: 9 jul. 2019.

BARBOSA, Waldemar de Almeida. **Negros e Quilombos em Minas Gerais**. Belo Horizonte, 1972.

BARRET, John. Agency, the duality of structure, and the problem of the archaeological record. *In*: HODDER, Ian (Org.). **Archaeological theory today**. Cambridge: Polity Press, 2001. p. 141-164.

BARTH, Fredrik. **O Guru o iniciador: E outras variações antropológicas**. Organização de Tomke Lask. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro, Editora Contra Capa, 2000.

BHABHA, Homi K. **O local da Cultura**. Belo Horizonte. Editora da UFMG, 1998. (Introdução: Locais da Cultura, p. 09-42).

BINFORD, Lewis. Archaeology as anthropology. **American Antiquity**, Washington, v. 28, p. 217-225, 1962. <https://doi.org/10.2307/278380>

_____. Behavioral archaeology and the “Pompeii premise”. **Journal of Anthropological Research**, Albuquerque, v. 37, n. 3, p. 195-208, 1981. <https://doi.org/10.1086/jar.37.3.3629723>

BLASI, Ondemar. Aplicação do método arqueológico no estudo da estrutura agrária de Vila Rica do Espírito Santo – Fenix, Paraná. **Boletim da Universidade do Paraná**, n. 4, 1963, p. 1-13.

BOAS, F. Raça e progresso. In: CASTRO, C. (org.). **Franz Boas: antropologia cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. p. 67-86.

BORGES, Roberta Maria Porfírio de Oliveira. **Cartografia da formação territorial de Araxá - Minas Gerais - do sertão Kayapó do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba - Heranças historiográficas e bases da gênese no território de conflito**. 2018. Dissertação de Mestrado (Geografia) - UNB, Brasília, 2018. Disponível em: http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:feqeJ2rMUQQJ:repositorio.unb.br/bitstream/10482/32160/1/2018_RobertaMariaPorf%25C3%25ADriodeOliveiraBorges%25E2%2580%258BLEalSantos.pdf+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br. Acesso em: 24 out. 2019.

BOURDIEU, P. **Outline of a theory of practice**. Cambridge: CUP, 1977. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511812507>

BRASIL. Leis e Decretos, etc. Decreto de 6 de julho de 1832. In: **Collecção das leis do Império do Brasil de 1832**. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1906. Pte 1. p.13-4.

BROCHADO, J. P. Dados parciais sobre a arqueologia do Vale do Ijuí. **Publicações Avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi**, n. 10, 1969, p.11-32.

_____. **A expansão dos Tupi e da cerâmica da tradição policrômica amazônica**. São Paulo: Dédalo, 1989.

CALDARELLI, S.B. Aldeias tupiguarani no vale do rio Mogi Guaçu, Estado de São Paulo. **Revista de Pré-História**, São Paulo, n. 5, 1983, p. 37-124.

CALDARELLI, S.B.; NEVES, W.A. Programa de Pesquisas Arqueológicas no Vale do Rio Pardo. **Revista de Pré-História**, São Paulo, n. 3, 1981, p. 13-49.

CAMPOS, Antonio Pires de. 1862. *Breve notícia que dá o capitão Antônio Pires de Campos do gentio barbaro que ha na derrota da viagem das minas do Cuyabá e seu reconcavo*. **Revista Trimensal do Instituto Historico Geographico e Ethnographico do Brasil**, tomo XXV, 3°. Trimestre, p. 437-449. Rio de Janeiro: Typ. de D. Luiz dos Santos. Disponível em: <<http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Acampos-1862-breve-noticia/campos_1862_breve_noticia.pdf>>.

CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. J. Leite & cia, 1939.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. **Journal de la société des américanistes**. LXXI, Musée L'Homme, 1985. pp:191 – 208. <https://doi.org/10.3406/jsa.1985.2262>

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó**. São Paulo: Hucitec, 1978.

_____. Les Études gé. **L'Homme**, XXXIII, France : La remontée de L'Amazone, 1993, p. 77-93. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1993_num_33_126_369630. Acesso em: 5 fev. 2019. <https://doi.org/10.3406/hom.1993.369630>

_____. **Culturas com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARVALHO, Maria do Rosário de. “De índios misturados a índios regimados”. In: CARVALHO, Maria do Rosário de; REESINK, Edwin; CAVIGNAC, Julie (orgs). **Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades**. Natal: EDUFRN, 2011, p. 337-356.

CARVALHO, S. A morte heroica do guerreiro. In: **Rituais Indígenas Brasileiros**. São Paulo: CPA Editora; S. Paulo – Capital, 1999.

CARVALHO FRANCO, Francisco de Assis. **Dicionário de bandeirantes e sertanistas do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1989, p. 104.

CASAL, Manuel Aires de. **Geografia brasílica ou relação histórica-geográfica do Reino do Brasil**. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. USP, 1976.

CHAIM, Marivone Matos. **Os aldeamentos indígenas na capitania de Goiás**. Goiânia: Editora Oriente, 1974.

CHMYZ, Igor. Pesquisas arqueológicas na jazida histórica de Ciudad Real de Guairá. **Revista do Centro de Estudos Científicos**, n. 7-8, 1964, p. 105-107.

_____. Terminologia arqueológica brasileira para a cerâmica. **Cadernos de Arqueologia I**. Museu de Arqueologia e Artes Populares, Paranaguá, 1976, p. 119-148.

COELHO DE SOUZA, Marcela. "Nós os vivos: construção da pessoa e 'construção do parentesco' entre alguns grupos jê". **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 16(46), 2001, p. 69-96. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092001000200004>

_____. **O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos**. Orientador: Prof. Dr. Eduardo Viveiros de Castro. 2002. Tese (Doutorado programa de pós-

graduação em antropologia social do museu nacional/ufrj), Rio de Janeiro, 2002. Disponível em: http://www.uft.edu.br/neai/file/diss_marcela.pdf. Acesso em: 15 jan. 2019.

COELHO DE SOUZA, Marcela; FAUSTO, Carlos. Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios. **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, v. 47, n. 1, 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012004000100003. Acesso em: 18 fev. 2019. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012004000100003>

COHN, Clarice. Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó - Xikrin do Bacajá. **Revista de Antropologia USP**, São Paulo, v. 43, n. 2, p. 195-222, 2000. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012000000200009. Acesso em: 20 nov. 2019. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012000000200009>

COOK, W. A. The Bororó Indians of Matto Grosso, Brazil. **Smithsonian Miscellaneous Collections**, vol. L (Quarterly Issue, vol. IV), n. 1789, Washington 1908, pp. 48-62.

COSTA, Cláudio Manoel da. **Memórias e notícias referentes a Província de Minas Gerais**. Biblioteca Nacional. Seção de Manuscritos. II, 36,9, p. 30.

COSTA, Angione. **Introdução à arqueologia brasileira**. Biblioteca Online da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Ed. Nacional, 1939. Disponível em: <https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/115/1/34%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf>. Acesso em: 20 de nov. 2019.

DELEUZE, Guiles; GUATTARI, Félix. **A thousand plateaus**. Trans. B. Massumi. London: Continuum, 2004.

_____. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**. Vol. 1, São Paulo: Editora 34 Ltda., 2011.

DUDAY, H.; COURTAUD, P.; CRUBEZY, E.; SELIER, P.; TILLIER, A. M. L'Anthropologie "de terrain": reconnaissance et interprétation des gestes funéraires. **Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris**, v. 2, n. 3, p. 29-49, 1990. Disponível em: https://www.academia.edu/13306880/LAnthropologie_de_terrain_reconnaissance_et_interpr%C3%A9tation_des_gestes_fun%C3%A9raires?auto=download. Acesso em: 13 de nov. 2019. <https://doi.org/10.3406/bmsap.1990.1740>

DUMONT, L. **Homo aequalis**. Paris: Gallimard, 1975.

_____. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna.** Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Cultura material e identidade étnica na Arqueologia brasileira: um estudo por ocasião na discussão sobre tradicionalidade da ocupação Kaiowá da terra indígena Sucuri'y. **Revista Sociedade e Cultura.** V. 10, n. 1, 2007, p. 95-113. <https://doi.org/10.5216/sec.v10i1.1723>

FACCIO, Neide; Juçara, REIS. A cultura material do sítio arqueológico Turvo V-B, Pontes Gestal (SP). **Revista Iniciação Científica.** Criciúma, v. 13, n. 1, 2015.

FACCIO, Neide Barrocá; COSTA, Henrique Antonio Valadares; LUZ, Juliana Aparecida Rocha; BARROCÁ, Diego; MATHEUS, Eduardo Pereira. Vasilhas duplas Aratú (macro-Jê) em sítio Tupi-guarani: Evidência de contato?. **Revista Ágora,** Vitória, n. 20, p. 6-23, 2014. Disponível em: <http://periodicos.ufes.br/agora/article/view/9157>. Acesso em: 3 set. 2019.

FAGUNDES, Marcelo. Histórico das pesquisas arqueológicas no Triângulo Mineiro: a história indígena pré-colonial. In: FERREIRA FILHO; José Aurelino. **Índios do Triângulo Mineiro: História, arqueologia, fontes e patrimônio, pesquisas e perspectivas.** Uberlândia, Editora EDUFU, 2015.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura Tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) **História dos índios no Brasil,** SP: Cia das Letras, 1992.

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

_____. **Os índios antes do Brasil.** Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

FRIC, Alberto; RADIN, Paul. Contributions to the Study of the Bororo Indians. **The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland,** Vol. 36. (Jul.-Dec.), pp. 382-406. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:fric-radin-1906-bororo>. Acesso: 29. Nov. 2019. <https://doi.org/10.2307/1193265>

FUNARI, P. P. A. Novas perspectivas abertas pela arqueologia na Serra da Barriga. L.M. Schwarcz; L.V.S.R. Reis (Orgs.) **Negras Imagens: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Estação Ciência, 1996, p. 139-151.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1981 [1973].

GIANNINI, I. **A ave resgatada: a impossibilidade da leveza do ser**. (Dissertação de mestrado). São Paulo, Universidade de São Paulo, 1991.

GIDDENS, A. **Central problems in social theory: action, structure and contradiction in social analysis**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-16161-4>

_____. **The constitution of society**. Cambridge: Polity, 1984.

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

GIRALDIN, Odair. **Cayapó e Panará: luta e sobrevivência de um povo Jê no Brasil Central**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 1994. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279489>>. Acesso em: 3 de jun. 2019.

_____. **Cayapó e Panará: luta e sobrevivência de um povo Jê no Brasil Central**. 1997, 198 p. Tese (doutorado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.

_____. Renascendo das cinzas: um histórico da presença dos Cayapó-Panará em Goiás e no Triângulo Mineiro. **Revista Sociedade e Cultura**, Goiás, v. 3, n. 1 e 2, p. 161-184, 2000. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/fchf/article/view/462>. Acesso em: 3 jun. 2019.

_____. Fazendo guerra; cirando imagens; estabelecendo identidades: A ocupação do centro-oeste e os conflitos com os Kayapó no século XVIII. **História Revista**, Goiás, v. 6, n. 1, p. 55-74, 2001. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/historia/article/view/10568>. Acesso em: 4 jun. 2019.

GOMES, Denise Maria Cavalcante. **A cerâmica arqueológica da Amazônia: Vasilhas da coleção tapajônica MAE-SP**. 1. ed. São Paulo: EDUSP, 2002. 188 p. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=OV0nG1HsllwC&pg=PA136&lpg=PA136&dq=aus%C3%A2ncia+de+antipl%C3%A1stico+que+deixa+a+cer%C3%A2mica+leve&source=bl&ots=YIGNTcIOGJ&sig=ACfU3U0AT9w7atYOWf3AQFuxmU9EF699aw&hl=ptBR&sa=X&ved=2ahUKEwjT55_gPzIAhUeHrkGHbRzDJJoQ6AEwEHoECAgQAQ#v=onepage&q=levef=false. Acesso em: 18 set. 2019.

GORDON, César. Resenha About the House: Lévi-Strauss and Beyond. CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen. Cambridge: Cambridge University Press. **Mana**. Vol.2, Rio de Janeiro, 29 out. 1995. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200010. Acesso em: 13 fev. 2019.

_____. **Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre**. São Paulo: Editora Unesp, 2006. <https://doi.org/10.5380/cam.v8i2.11165>

GUIMARÃES, Carlos M.; LANNA, Ana L. Arqueologia de quilombos em Minas Gerais. **Pesquisas, Antropologia**, n. 31, 1980, p. 147-164.

GUIMARÃES, Carlos Magno. Mineração, quilombo e Palmares - Minas Gerais no século XVIII. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; et. al. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

HEIDEGGER, M. **Poetry, language, thought**. Trans. A. Hofstadter. New York: Harper & Row, 1971.

HODDER, Ian. **Symbols in action: ethnoarchaeological studies of material culture**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

_____. **Reading the past: current approaches to interpretation in archaeology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Caminhos e Fronteiras**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832012000100002. Acesso: 10 de dez. 2019. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832012000100002>

_____. **Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Rio de Janeiro: Ed. Vozes Ltda., 2015.

JUNQUEIRA, Gabriela G. **O visível e o invisível nas relações de contato de 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 em Ciências Sociais). PPGCS - INCIS - Universidade Federal de Uberlândia. 2017.

JUNQUEIRA, Gabriela Gonçalves; MANO, Marcel. O visível e o invisível nas guerras - xamanismo: uma análise do pensamento mágico-religioso frente as expedições guerreiras do Kayapó meridionais. **Horizonte Científico**, v. 8, n, 01, p. 1-24, 2014.

KARASCH, Mary. Catequese e Cativoiro: Política indigenista em Goiás (1780-1992). *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela *et al.* **História dos Índios no Brasil**. SP: Companhia das Letras, 1992. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/hist%3Ap397412/p397412_Karasch_Catequese_e_cativoiro_Politica_indigenista_em_Goias.pdf. Acesso em: 8 maio 2019.

_____. Índios Aldeados: Um perfil demográfico da Capitania de Goiás (1755-1835). **Revista Habitus**, Goiânia, v. 15, n. 1, p. 21-38, 2017. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/download/5898/3242>. Acesso em: 23 maio 2019. <https://doi.org/10.18224/hab.v15i1.5898>

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. São Paulo: UNICAMP, 1990. Disponível em: <http://lelivros.love/book/download-historia-e-memoria-jacques-le-goff-em-epub-mobi-e-pdf/>. Acesso em: 12 jun. 2019.

LEA, Vanessa R. **Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central**. 1. ed. São Paulo: EDUSP, 2012. 496 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Anhembi Ltd, 1957.

_____. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. **La voie des masques**. France: Plon, 1979. Disponível em: <https://www.lisez.com/livre-grand-format/la-voie-des-masques/9782259004152>. Acesso em: 20 fev. 2019.

_____. **A Oleira Ciumenta**. São Paulo: Brasiliense S. A., 1985.

_____. **Minhas Palavras**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. **De perto e de longe**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990. (Trabalho original publicado em 1908, Título Original: De prés et de loin).

_____. A Ideologia Bipartida dos Ameríndios. IN: **História de Lince**. São Paulo: Cia das Letras, 1993, p. 204-217. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/132715586/LEVI-STRAUSS-Claude-Historia-de-Lince-pdf>. Acesso em: 13 fev. 2019.

_____. **O Pensamento Selvagem**. 12. ed. São Paulo: Papirus, 2014. (Trabalho original publicado em 1962, Título Original: Pensée Sauvage).

LIMA, Pablo Luiz de Oliveira. **Marca de Fogo: O medo dos quilombos e a construção da hegemonia escravista (Minas Gerais, 1699-1769)**, 2008. 251 f. Tese (Doutorado em História Social da Cultura) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

LIMA, T. A. Tania A. Arqueologia histórica no Brasil: balanço bibliográfico (1960-1991). **Anais do Museu Paulista, História e Cultura Material**, Nova série, n. 1, 1993, p. 225-262. <https://doi.org/10.1590/S0101-47141993000100015>

_____. Os marcos teóricos da arqueologia histórica, suas possibilidades e limites. **Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre, v. 28, n.2, p. 7-23, 2002. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/historia/article/download/33875/21149>. Acesso em: 28 out. 2019. <https://doi.org/10.15448/1980-864X.2002.2.23799>

_____. Cultura material: a dimensão concreta das relações sociais. In: **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, vol. 6, n. 1, 2011, p. 11-23. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v6n1/a02v6n1>. Acesso em: 28 out. 2019. <https://doi.org/10.1590/S1981-81222011000100002>

LOPES, Sérgio Nunes; MACHADO, Neli Teresinha Galarce. Os paradigmas epistemológicos da Arqueologia Histórica: Estudos e perspectivas. **Vestígios: Revista Latino-Americana da Arqueologia Histórica**, Belo Horizonte - MG, v. 13, n. 1, p. 74-89, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/vestigios/issue/archive>. Acesso em: 28 nov. 2019. <https://doi.org/10.31239/vtg.v1i13.14936>

LOWIE, Robert. The "Tapuya". IN: STEWARD, Julian H. (org.). **Handbook of South American Indians**. Bulletin 143. ed. Washington: Smithsonian Institution. Bureau of

American Ethnology, 1946, V. 1, cap. The Marginal Tribes, p. 553-556. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/hsai:vol1p553-556>. Acesso em: 7 fev. 2019.

MACHADO, Neli Teresinha Galarce; GHENO, Diego Antônio. Arqueologia Histórica - Abordagens. **História: Questões e Debates**, Curitiba, n. 58, p. 161-183, 11 jun. 2013. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/33875>. Acesso em: 20 nov. 2019. <https://doi.org/10.5380/his.v58i0.27207>

MANO, Marcel. **Os campos de Araraquara: Um estudo de história indígena no interior paulista**. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2006.

_____. A cerâmica e os rituais funerários: Xamanismo, Antropofagia e Guerra entre os Tupi-Guarani. Uberlândia, **Interações – Cultura e Comunidade**, v.4 n. 5; p. 111-128. 2009.

_____. Metáforas históricas e realidades etnográficas: a construção de uma história do contato Kayapó no Triângulo Mineiro. **Cadernos de Pesquisas CEDHIS**, Uberlândia, 2010. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/cdhis/article/view/7661>. Acesso em: 13 maio 2019.

_____. Contato, guerra e paz: problemas de tempo, mito e história. **Revista Política e Trabalho**, Paraíba, n. 34, p. 193-212, 2011. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/index.php/politicaetrabalho/article/viewFile/12189/7054>

_____. Sobre as penas do gavião mítico: história e cultura entre os Kayapó. **Tellus**, Mato Grosso do Sul, ed. 22, p. 133-154, 2012. Disponível em: <http://www.tellus.ucdb.br/index.php/tellus/article/view/277>. Acesso em: 17 jun. 2019.

_____. Índios e negros nos sertões das minas: contatos e identidades. **Varia História**, Belo Horizonte, vol. 31, n. 56, p. 511-546, mai/ago 2015. <https://doi.org/10.1590/0104-87752015000200009>

_____. Da tradição à cultura: problemas de investigação nos estudos das ocupações indígenas no Planalto Meridional Brasileiro. **Albuquerque: revista de História**, Mato grosso do Sul, v. 10, n. 19, p. 8-34, 2018. Disponível em: <http://seer.ufms.br/index.php/AlbRHis/article/view/5640>. Acesso em: 3 jul. 2019. <https://doi.org/10.46401/ajh.2018.v10.5640>

MANO, Marcel; MAZZA, Tayná B. M. Artefatos, história e cultura: urnas mortuárias e dinâmicas dos contatos. **Revista Nanduty**, Mato Grosso do Sul, v. 6, n. 9, 2018, p. 2-28. Disponível em: <http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/nanduty/article/view/9516/5010>. Acesso em: Jul. 2019. <https://doi.org/10.30612/nty.v6i9.9516>

MARANCA, S. et al. Projeto Oeste Paulista de Arqueologia do Baixo e Médio do Vale do rio Tietê: síntese dos trabalhos realizados. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, v.4, SP, 1994, p. 223-226. <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.1994.109210>

MARIANO, Michelle Carlesso. **Kukrádjá: Territorialidade e estratégias de mobilização social entre os Metyktire (Kayapó)**. 2019. Tese (Doutorado) - UNESP, Marília - SP, 2019. Disponível em: https://www.marilia.unesp.br/Home/Pos-Graduacao/CienciasSociais/Dissertacoes/mariano_mc_do_mar.pdf. Acesso em: 5 nov. 2019.

MARTINS, Tarcísio José. O Ambrósio de Ibiá - Tombamento Equivocado. In: **Quilombo do Campo Grande - a história de Minas que se devolve ao povo**. 2. ed. Contagem: Santa Clara Editora e Produção de Livros, 2008, p. 301-315.

MATTOS, Izabel Missagia de. **O litígio dos Kayapó no Sertão da Farinha Podre (1847-1880)**. ES: UFES. Revista Dimensões, vol. 18, 2006, p. 139-148.

MATTOS, Raymundo José da Cunha. Dissertação acerca do systema de escrever a história antiga e moderna do Império do Brasil. **Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, Tomo 26, p.122, 1864.

MAYBURY-LEWIS, David. The analysis of dual organizations: a methodological critique. **Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde Deel**, [S. l.], p. 17-44, 1960. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/27860217?seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em: 8 fev. 2019. <https://doi.org/10.1163/22134379-90002222>

_____. Cultural Categories of the Central Gê. In: MAYBURY-LEWIS, David *et al* (org.). **Dialectical Societies**. 1979. ed. Londres: Harvard University Press, 1979. p. 218-248. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/202772801/MAYBURY-LEWIS-David-Dialectical-Societies>. Acesso em: 5 fev. 2019.

MEDEIROS, João Cabral. **Cultura material lítica e cerâmica das populações pré-coloniais dos sítios Inhazinha e Rodrigues Furtado, município de Perdizes, MG estudo de cadeias operatórias**. Dissertação de Mestrado –MAE – USP., 2007. (262 páginas).

MELIÀ, Bartolomeu. A terra sem mal dos guarani: Economia e profecia. **Revista de Antropologia**, vol. 33, 1990, p. 33-46.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra - índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo, Cia. das Letras, 1994, 300pp.

_____. **Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo**. 2001. Tese Apresentada para o Concurso de Livre Docência. (Área Etnologia. Subárea História Indígena e do Indigenismo), Campinas, UNICAMP, 2001. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/tese%3Amonteiro-2001/Monteiro_2001_Tupis_tapuias_historiadores.pdf. Acesso em: 12 dez. 2018.

MORALES, Walter Fagundes. A cerâmica "neo-brasileira" nas terras paulistas: Um estudo sobre as possibilidades de identificação cultural através dos vestígios materiais na vila de Jundiá do século XVIII. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 11, p. 165-187, 2001. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revmae/issue/download/8304/547#page=174>. Acesso em: 3 dez. 2019.

MOREIRA NETO, C. de A. - **A política indigenista brasileira durante o sec. XIX**. Rio Claro, Fac. Filos. Ciências e Letras, 1971.2 v. (Tese - Doutorado).

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**. 2015. 232 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2015.

NEME, Mario. Dados para a história dos índios Caiapó. *In: ANAIS DO MUSEU PAULISTA*, nº 23. São Paulo, 1969. Disponível em: http://lemad.fflch.usp.br/anais-do-museu-paulista?field_categorias_value=All&field_titulo_do_artigo_value=&title=&page=2. Acesso em: 7 maio 2019.

NIMUENDAJÚ, Curt. **The Eastern Timbira**. California: University of California Press, 1946. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1946-timbira/nimuendaju_1946_timbira_OCR.pdf. Acesso em: 13 fev. 2019.

_____. Os Gorotire. **Revista do Museu Paulista**. São Paulo: Nova série, VI, p. 427-453, 1952.

NOELLI, Francisco. As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. **Revista de Antropologia**, vol. 39, nº 2, 1996, p. 7-53.

NOVAES, Sylvia Caiuby. Mulheres, homens e heróis: dinâmica e permanência através do cotidiano da vida Bororo. 201 f. (Dissertação de mestrado). FFLCH/USP, 1979. Disponível em: https://www.academia.edu/7377775/Mulheres_Homens_e_Her%C3%B3is_din%C3%A2mica_e_perman%C3%Aancia_atrav%C3%A9s_do_cotidiano_da_vida_Bororo. Acesso em: 13 nov. 2019.

_____. Funerais entre os Bororo: Imagens da reconfiguração do mundo. **Revista de Antropologia USP**, São Paulo, v. 49, ed. 1, p. 283-315, 2006. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27236>. Acesso em: 13 nov. 2019. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012006000100009>

OLIVEIRA, Maria de Fátima; ROCHA, Leandro. A Matutina Meyapontense e a questão indígena em Goiás no século XIX. **Outros Tempos**, Maranhão, v. 11, n. 18, p. 83-97, 2014. Disponível em: https://www.outrostempos.uema.br/OJS/index.php/outros_tempos_uema/article/view/316. Acesso em: 1 jun. 2019. <https://doi.org/10.18817/ot.v11i18.316>

ORSER JR, C.; FUNARI, P. ORSER, Charles; FUNARI, Pedro P. A pesquisa arqueológica inicial em Palmares. **Estudos Ibero-Americanos**, n. 18, 1992, p. 53-69. <https://doi.org/10.15448/1980-864X.1992.2.29225>

_____. Arqueologia da resistência escrava. **Cadernos do LEPAARQ (UFPEL)**, vol. 1, n. 2, 2012, p. 11-25. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/lepaarq/article/view/809>. Acesso em: 28 out. 2019.

ORTNER, Sherry. Theory in anthropology since the sixties. **Comparative Studies in Society and History**, Cambridge, v. 26, n. 1, p. 126-166, jan. 1984. <https://doi.org/10.1017/S0010417500010811>

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Sem a tutela, uma nova moldura de nação. IN: OLIVEN, R.; RIDENTI, M.; BRANDÃO, G. M. (org.). **20 anos da Constituição Federal**. São Paulo: Anpocs, p. 251-275, 2008.

_____. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. São Paulo: Contra Capa, 2016.

PEREIRA, José Antônio. Por 50 anos, a antiga ponte foi caminho obrigatório. **GCN**, Franca – MG, 03 de out. 2009. Disponível em: <https://gcn.net.br/noticias/48165/franca/2009/10/pOr-50-anOs,-antiga-pOnte-fOi-caminh0-ObriGat-0acuteri0-48165>. Acesso 03/10/2019.

Pereira Jr., J.A. Contribuição para o estudo da Arqueologia do extremo norte paulista. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo**, n. 54, p. 313-357, 1957.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela *et al* (org.). **História dos Índios no Brasil**. 2ª. ed. SP: Companhia das Letras, 1992. p. 115-132. http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/hist%3Ap115-132/p115-132_Perrone-Moises_Indios_livres_indios_escravos.pdf.

POHL, Emanuel. **Viagem ao interior do Brasil**. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, Primeira Parte, 1951a.

_____. **Viagem ao interior do Brasil**. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, Segunda Parte, 1951b.

PONTES, Hildebrando. (1930). **História de Uberaba e a Civilização no Brasil Central**. 2. Ed. Uberaba, MG. Academia de Letras do Triângulo Mineiro, 1970. Disponível em: http://www.uberaba.mg.gov.br/portal/acervo/arquivo_publico/arquivos/Livro%20Hildebrando%20Pontes/mobile/index.html#p=1. Acesso: 23 de Junho de 2019.

RAMOS, Donald. O quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais do século XVIII. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; et. al. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RASTEIRO, Renan Pezzi. Arqueologia Jê no sertão paulista: os Kayapó Meridionais na bacia do Rio Grande - SP. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, n. 27, p. 90-102, 2016. <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.2016.137283>

RAVAGNANI, Oswaldo Martins. A agropecuária e os aldeamentos indígenas goianos. **Revista Perspectivas**, São Paulo, p. 119-143, 1986. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/perspectivas/article/download/1866/1533>. Acesso em: 1 jun. 2019.

_____. Eu te batizo...em nome da servidão (a catequese dos xavante). **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 30/32, p. 133-149, 1989. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/41825752?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em: 5 jun. 2019.

ROBRAHN-GONZÁLEZ, E. M. São Paulo: terra de fronteiras: a ocupação de grupos ceramistas pré-coloniais. IN: **Anais do IX Congresso da Sociedade de Arqueologia**. Rio de Janeiro, 2000.

RODRIGUES, Álvaro Almeida. **Contato e guerra: etnohistória de um gentio Cayapó**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) PPGCS – INCIS - Universidade Federal de Uberlândia, 2011.

RODRIGUES, Aryon Dall'Ígna. **Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1986. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=ub2l_8HbEF0C&pg=PP1&source=kp_read_button&redirect_esc=y#v=onepage&q&f=false. Acesso em: 1 jan. 2019.

RODRIGUES, Robson. Dando significado às coisas: Por uma arqueologia antropológica nos estudos interpretativos da tecnologia indígena numa perspectiva interdisciplinar e regional. **Crítica e Sociedade**, Uberlândia, v. 7, n. 1, p. 5-27, 2017. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/criticasociedade/article/view/39253>. Acesso em: 3 set. 2019. <https://doi.org/10.14393/RCS-v7n1-2017-39253>

ROCHA, Leandro Mendes. Mapa dos aldeamentos oficiais. In: **Atlas Histórico: Goiás Pré-colonial e Colonial**. Goiânia: Editora CECAB, 2001, p. 33.

ROQUETTE-PINTO, E. **Ethnographia indigena do Brazil: estado actual dos nossos conhecimentos**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1909.

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

SAINT-HILAIRE, Auguste. **Viagem às nascentes do Rio São Francisco e pela província de Goiás**. Tradução: Clado Ribeiro de Lessa. Tomo Segundo. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937. v. 78. Disponível em: <http://www.brasiliana.com.br/obras/viagem-as-nascentes-do-rio-sao-francisco-e-pela-provincia-de-goias-2-vol/>. Acesso em: 3 jun. 2019.

_____. **Viagem à província de Goiás**. Belo Horizonte, Editora Itatiaia; São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

SANTOS, Rita de Cássia Melo. Um antropólogo no museu: Edgar Roquette-Pinto e o exercício da antropologia no Brasil nas primeiras décadas do século XX. **Revista Horizonte Antropológico**, Porto Alegre, ed. 53, p. 283-315, 10 abr. 2019. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v25n53/1806-9983-ha-25-53-283.pdf>. Acesso em: 23 out. 2019. <https://doi.org/10.1590/s0104-71832019000100011>

SCHADEN, Egon. Os primitivos habitantes do território paulista. In: Revista de História, São Paulo, n. 18, 1954. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v8i18p385-406>

SCHMITZ, Pedro Ignácio; WÜST, Irmhild; COPÈ Sílvia Moehlecke; THIES, Ursula Madalena. Arqueologia do Centro-Sul de Goiás. Uma fronteira de horticultores indígenas no Centro do Brasil. **Pesquisas, Antropologia, nº33**. São Leopoldo: Instituto Anchietano de pesquisas – UNISINOS, 1982.

SCHMITZ, P. I.; ROGGE, J. H. Um sítio da tradição cerâmica Aratu em Apucarana, PR, **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, 18, p. 47-68, 2008. <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.2008.89828>

SCHWARTZMAN, L. M. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SCHWARTZMAN, Stephan. The Panará: Indigenous Territory and Environmental Protection in the Amazon. **Local Heritage in the changing tropics: Innovative strategies for natural resource management and control**, Yale University, ed. Bulletin 98, p. 66-85, 1995. Disponível

em: <https://pdfs.semanticscholar.org/5272/fae2e5e68fc6e8c56f92435b66fda5bb.pdf>.
Acesso em: 5 jun. 2019.

SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SILVA, Cláudio Scarparo. **História Indígena, Arqueológico E Patrimônio Cultural - Triângulo Mineiro - MG**. Monografia de Bacharelado em História – Universidade Federal de Uberlândia, UFU. Ituiutaba, 2015.

SILVA, C. N. História de Goyáz. **Mundo Médico**, Rio de Janeiro, v. 2, 1935.

SOARES, Juliana. Discutindo a tradição Aratu: proposta de um modelo de dispersão e implantação nas zonas de tensão ecológica. **Revista do Museu Arq. Etn.**, São Paulo, n. 23, p. 61-77, 2013.

SOARES DE SOUZA, Gabriel. **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**. São Paulo: Cia Editora Nacional. 1938.

SOUZA, Marcos A. T. Esencializando las Cerámicas: Culturas Nacionales y Prácticas Arqueológicas em América. *In*: ACUTO, Félix; ZARANKIN, Andrés. **Sed nos Satiata II: acercamientos sociales en la arqueología latinoamericana**, Buenos Aires: Encuentro Grupo Editor, 2008, p. 141-155.

STAROBINSKI, Jean. **As Máscaras da Civilização**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

STRATHERN, M. **Dealing with inequality: analysing gender relations in Melanesia and beyond**. Cambridge: CUP, 1987.

_____. Sem natureza, sem Cultura: o caso Hagen. *In*: STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico**. São Paulo: UBU, 2017. cap. I, p. 23-80.

SUSNIK, Branislava. Cultura religiosa – I. (Ambito americano). Asunción, **Museo Etnografico Andres Barbero**, 1989.

SYMANSKI, Luís Cláudio Pereira. Arqueologia Histórica no Brasil: uma revisão dos últimos vinte anos. *In*: MORALES, Walter Fagundes; MOI, Flávia Prado. **Cenários Regionais em**

Arqueologia Brasileira. São Paulo: Annablume, 2009. p. 279-310. Disponível em: https://www.academia.edu/2551279/Arqueologia_Hist%C3%B3rica_no_Brasil_Uma_revis%C3%A3o_dos_%C3%BAltimos_vinte_anos. Acesso em: 3 dez. 2019.

_____. Arqueologia - Antropologia ou História?: Origens e tendências de um debate epistemológico. **Tessituras**, Pelotas, v. 2, n. 1, p. 10-39, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/tessituras/article/download/3796/3244>. Acesso em: 3 dez. 2019.

SZTUTMAN, Renato. Do Dois ao Múltiplo na terra do Um: a experiência antropológica de David Maybury-Lewis. **Revista de Antropologia**, v. 45, nº 2, São Paulo, USP, p. 443-476, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ra/v45n2/a06v45n2.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2019. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012002000200006>

TAUNAY, Affonso de E. Os primeiros anos de Goyaz (1722-1748). In: **TÔMO Undécimo e Último da História Geral das Bandeiras Paulistas**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1950. Disponível em: <http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/os%20primeiros%20anos%20de%20goyaz%20%281722%20-%201748%29.pdf>. Acesso em: 8 maio 2019.

TAYLOR, Walter. **A study of archaeology**. Menasha: American Anthropological Association, 1948.

TEIXEIRA, Edelweiss. **O Triângulo Mineiro nos oitocentos**. Uberaba: Intergraff Editora, 2001.

TOCCHETTO, Fernanda. A cerâmica do guarani missioneiro como símbolo de identidade étnica. In: **Arqueologia Histórica Missioneira**, Porto Alegre: Edipucrs.1998, p. 151-176.

TRIGGER, B.G. **Time and tradition: essays in archaeological interpretation**. Edinburg: Edinburg University Press, 1978.

TURNER, Terence. The Politics of Culture. In: B. Spooner (ed.), **Conservation and Survival**. Oxford: Oxford University Press, 1987.

_____. Os Mebêngôkre 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: Cida das Letras, 1992, p. 311-338.

_____. Social body and embodied subject: bodylines, subjectivity, and sociality among the Kayapo. **Cultural Anthropology**, v. 10, n. 2, p. 143-170, 1995.
<https://doi.org/10.1525/can.1995.10.2.02a00010>

URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. IN: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.), **História dos índios no Brasil**, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

VASCONCELOS, Eduardo Alves. **Investigando a hipótese Cayapó do Sul-Panará**. Universidade de Campinas. Tese (Doutorado) 291p, 2013.

VASCONCELLOS, Pe. Simão de. *Chronica da Companhia de Jesu do estado do Brasil e do que obraram seus filhos n'esta parte do Novo Mundo*. 2. ed. Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, 1865.

VEIGA, Juracilda; AZEVEDO, Maria Marta do Amaral; COLMAN, Rosa. Reocupando territórios, a expansão dos Guarani no estado de São Paulo. In: ROSANA BAENINGER, Marta Azevedo (org.). **Povos indígenas: Mobilidade espacial**. Campinas: UNICAMP, 2013. v. 8, p. 41-52. Disponível em: https://www.nepo.unicamp.br/publicacoes/livros/colecaosp/VOLUME_08.pdf. Acesso em: 21 ago. 2019.

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

VIERTLER, Renate B. **A refeição das almas: uma interpretação etnológica do funeral dos índios bororo – Mato Grosso**. São Paulo: Hucitec; Universidade de São Paulo, 1991.

_____. Implicações adaptativas do funeral ao processo de mudança social entre os Bororo de Mato Grosso. In: **Rituais indígenas brasileiros**, São Paulo: CPA, 1999, p.118-125.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. **Araweté – os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Zahar/ANPOCS, 1986.

_____. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. IN CARNEIRO DA CUNHA, M. & VIVEIROS DE CASTRO, E. B. (org.), **Amazônia: etnologia e história**

indígena. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP/Fapesp, 1993, p. 149-210.

_____. Ambos os três: Sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995. Disponível em: http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas1995/anuario95_viveirosdecastro.pdf. Acesso em: 21 fev. 2019.

_____. Atualização e contra efetuação do virtual na sociabilidade amazônica: o processo de parentesco. **Revista Ilha**, Florianópolis, nº1, 2000, p. 5-46.

_____. **A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de Antropologia**. COSACNAIFY: Rio Grande do Sul, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. & FAUSTO, C. "La Puissance et l'Acte: la parenté dans les basses terres de l'Amérique du Sud", **L'Homme**, vol. XXXIII (2-4): 1993. 141-70. <https://doi.org/10.3406/hom.1993.369634>

ZANETTINI, Paulo Eduardo. **Maloqueiros e seus Palácios de Barro: o cotidiano doméstico na casa bandeirista**. Tese de doutorado, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2005.

ZANETTINI ARQUEOLOGIA Ltda. **Programa de Resgate e Monitoramento Arqueológico na área da Usina Guarani s/a (Usina Cruz Alta – Unidade III)**. Município de Olímpia, Estado de São Paulo. Relatório Final, 2008.

ZISSI, Gabriel Asnis Peres. **Da guerra à paz? Dicotomias que escondem múltiplos caminhos: análise histórica sobre os “Cayapó” aldeados em Maria I e São José de Mossâmedes**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). PPGCS - INCIS - Universidade Federal de Uberlândia. 2018.