

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
CURSO DE GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

ANA LAURA VINHAIS

Cayapó e Panará: caminhos e destinos históricos

UBERLÂNDIA

2025

ANA LAURA VINHAIS

Cayapó e Panará: caminhos e destinos históricos

Artigo científico apresentado como Trabalho de Conclusão de Curso ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial para obtenção do título de Licenciatura e Bacharelado em Ciências Sociais.

Orientador (a): Marcel Mano

UBERLÂNDIA

2025

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

F825 Franco, Ana Laura Vinhais, 2003-
2025 Cayapó e Panará: caminhos e destinos históricos [recurso eletrônico] / Ana Laura Vinhais Franco. - 2025.

Orientador: Marcel Mano.
Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Universidade Federal de Uberlândia, Graduação em Ciências Sociais.
Modo de acesso: Internet.
Inclui bibliografia.

1. Sociologia. I. Mano, Marcel, 1965-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

CDU: 316

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

Cayapó e Panará: caminhos e destinos históricos

ANA LAURA VINHAIS

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Valéria Cristina de Paula Martins - Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

Prof. Dr. Marcel Mano – Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e Universidad Pablo de Olavide

Prof. Ms. Gabriel Zissi Peres Asnis - Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e Museu de Antropologia e Arqueologia (MAnA)

Prof. Dr. Robson Rodrigues - Fundação Araporã e Museu de Antropologia e Arqueologia (MAnA)

Uberlândia, 22 de setembro de 2025

RESUMO

Este artigo pesquisa as continuidades remanescentes entre os Panará e os históricos Cayapó do Sul. Para isso, articula críticas aos modelos estáticos e ao discurso colonialista que, mesmo incorporando os indígenas nas narrativas históricas, são frequentemente retratados como vítimas da assimilação, miscigenação, modernidade e pacificação. Em um esforço de conectar as pistas e sinais deixados nas documentações com os conhecimentos etnológicos, busca-se reinterpretar os fatos históricos sob nova ótica. Este artigo tem base nas etnografias produzidas a partir dos anos 1970 entre os Panará e na documentação e material referente aos Cayapó do Sul nos séculos XVIII e XIX. Dessa forma, o cruzamento de dados da Antropologia e da História projetam a superação dos parâmetros de tutelagem ao considerar o agenciamento e ação política indígena deliberada nos processos de transformação, continuidade, hibridação e etnogênese como aspectos criadores dos caminhos e destinos históricos desses grupos. Assim, a pesquisa investiga os documentos e materiais produzidos sobre os Cayapó do Sul em busca das continuidades nas lógicas de interpretação da vida social presentes nas transformações articuladas por eles próprios. Para evidenciar a continuidade Cayapó do Sul - Panará, é apresentada a multidisciplinaridade em alguns aspectos que possivelmente conectam os grupos. Primeiro, as reflexões partem com vertente mais linguística e técnica, portanto, vai refletir sobre as listas de vocabulário, fonética, técnica de produção de flechas e cestos, a continuidade de elementos como fornos de terra, cultivo do amendoim e a presença de toras em frente às casas. Depois, com foco na economia simbólica interna, serão tratados diferentes panoramas sobre produção de corpos e pessoas em busca de investigar a continuidade de lógicas cognitivas comuns responsáveis por guiar comportamentos e interpretação de mundo. Desse modo, a confluência das produções oriundas da História, da Etnologia e da Antropologia viabilizam uma releitura sobre o passado através da perspectiva da alteridade que evoca um campo em expansão e movimento e, por isso, considera transformação e ancestralidade em sua práxis. Enfim, entende o agenciamento, a fuga, o contato, a etnogênese e a inquietude como aspectos do caminho que levam de Cayapó à Panará e preenche, assim, parte das lacunas vazias entre os pólos narrativos do passado histórico.

Palavras-chave:

Povos Indígenas no Brasil; Cayapó do Sul; Panará; continuidades e transformações históricas

ABSTRACT

This article investigates the remaining historical continuities between the Panará and the Southern Cayapó. To this end, it articulates critiques of static models and colonialist discourse that, even when incorporating Indigenous peoples into historical narratives, often portray them as victims of assimilation, miscegenation, modernity, and pacification. In an effort to connect the clues and signs left in documents with ethnological knowledge, we seek to reinterpret historical facts from a new perspective. This article is based on ethnographies produced since the 1970s among the Panará and on documentation and material related to the Southern Cayapó in the 18th and 19th centuries. Thus, the cross-referencing of data from Anthropology and History projects the overcoming of tutelary parameters by considering deliberate Indigenous agency and political action in the processes of transformation, continuity, hybridization, and ethnogenesis as creative aspects of these groups' historical paths and destinies. In this way, the research investigates the documents and materials produced about the Southern Cayapó in search of continuities in the logics of social life interpretation present in the transformations articulated by the groups themselves. To demonstrate the Southern Cayapó - Panará continuity, the multidisciplinarity in some aspects that possibly connect the groups is presented. First, the reflections start with a more linguistic and technical approach, therefore, they will reflect on vocabulary lists, phonetics, the technique of producing arrows and baskets, and the continuity of elements such as earth ovens, peanut cultivation, and the presence of logs in front of houses. Afterward, with a focus on the internal symbolic economy, different overviews of the production of bodies and persons will be discussed in an effort to investigate the continuity of common cognitive logics responsible for guiding behaviors and world interpretations. Thus, the confluence of productions from History, Ethnology, and Anthropology enables a re-reading of the past through a perspective of alterity that evokes a field in expansion and movement and, therefore, considers transformation and ancestry in its praxis. Finally, it understands agency, flight, contact, ethnogenesis, and restlessness as aspects of the path that leads from Cayapó to Panará, thereby filling a part of the empty gaps between the narrative poles of the historical past.

Keywords:

Indigenous Peoples in Brazil; Southern Cayapó; Panará; historical continuities and transformations

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1 - Ocupação Cayapó do Sul.....	13
Mapa 2 - Rota migratória rumo ao Peixoto de Azevedo.....	20

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	DESENVOLVIMENTO	11
2.1	Os Cayapó do Sul nos séculos XVIII e XIX - das estratégias de contato à fuga	11
2.2	De Cayapó à Panará - século XX	19
2.3	Conexões linguísticas e técnicas entre os Cayapó – Panará	26
2.4	A corporalidade e produção de pessoas entre Cayapó – Panará	30
2.5	Projeções etnográficas: novos caminhos para interpretar as relações históricas de contato	37
3	CONSIDERAÇÕES FINAIS	39
4	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	44
5	ANEXO	46

1 INTRODUÇÃO

A historiografia teceu várias narrativas sobre os dados empíricos referente aos contatos estabelecidos entre os povos nativos e os colonos. No entanto, na maioria desses trabalhos os povos indígenas são frequentemente invisibilizados e possuem suas próprias narrativas e pontos de vista obscurecidos pela perspectiva do branco, categoria histórica frequentemente associada àqueles indivíduos, majoritariamente mestiços, que articularam os interesses e relações sociais em contexto colonial. Dessa maneira, o presente trabalho propõe o cruzamento das perspectivas históricas e antropológicas para multifacetar o discurso referente aos Cayapó do Sul¹. Nesse âmbito, incorporar lógicas culturais e simbólicas próprias às interpretações sobre os agenciamentos Cayapó só poderá ser possível ao assumir continuidade do grupo até o presente com a possibilidade da realização de trabalhos etnográficos. Assim, Heelas (1979) aposta na hipótese de que os Panará são, na verdade, o histórico grupo dos Cayapó do Sul. A confirmação ou negação da hipótese se torna uma possibilidade a partir da análise de pontos de possível comparação entre os grupos.

Em face disso, o objetivo geral deste trabalho é, portanto, investigar as continuidades remanescentes entre os Panarás e os históricos Cayapó do Sul. Nesse contexto, para sustentar a argumentação, será traçado um caminho histórico no qual se narrará a movimentação dos Cayapó nos séculos XVIII e XIX, bem como o contato com os Panará no século XX. Após esse enfoque histórico, terá início o trabalho de conectar alguns elementos culturais dos Cayapó do Sul com os dos Panará. Neste esforço, pautado em bibliografias que se dedicam ao assunto, a intenção é de agregar aos novos caminhos de estudo e análise para as relações históricas e culturais entre esses grupos indígenas.

A história, revestida do discurso científico e colonialista, criou uma narrativa geral dos fatos históricos que estabeleceu a imagem dos povos indígenas como agentes passivos e alicerçados à tradição. Dessa maneira, existe uma organização da lógica de pensamento científico e social nacional baseada nesse discurso. Por outro lado, a Antropologia faz um esforço de compreensão do presente, sujeito às categorias sociais das comunidades com quem dialoga, os conhecimentos, perspectivas e mitologias que compõem uma espécie de subjetividade social de interpretação e agenciamento no mundo. Contudo, o estudo antropológico busca, geralmente, considerar os processos de transformação e hibridação como

¹ Os nomes dos grupos indígenas estão escritos conforme a Convenção de Grafia Indígena de 1953, os quais devem ser escritos em maiúsculo quando usados como substantivos e minúsculo quando como adjetivo.

aspectos inerentes à cultura e dialógicos com os diferentes contextos históricos. Dessa maneira, ao superar os parâmetros de tutelagem e apreender os povos indígenas como agentes que viveram processos de transformação e etnogênese, torna possível alterar a narrativa histórica com um novo olhar.

Assim, o cruzamento de dados provenientes da Antropologia e da História abre possibilidades de articular um novo discurso sobre o papel dos povos indígenas na história do Brasil. Nele, em contraposição aos discursos oficiais, espera-se construir um outro que eleve e reconheça os povos indígenas como agentes históricos conscientes e operadores de uma lógica política própria. Nesse sentido, esse trabalho pode vir a contribuir e somar academicamente ao incentivar produções científicas que colocam em diálogo passado e presente, de tal forma que, ao olhar para as lógicas do presente, reorganize narrativas históricas e, inversamente, ao olhar para a história, rearticula noções sobre tradição e aprofunde o entendimento sobre as organizações sociais de diferentes comunidades, de maneira a atribuir novos sentidos e possibilidades de reivindicação política e simbólica. Enfim, é uma pesquisa que se firma sobre passado e presente, mas que viabiliza visões de futuro mais positivas a partir da manipulação de perspectivas e narrativas pelos agentes de um discurso e de um saber-fazer-ser decoloniais.

Para contemplar os aspectos que justificam esse trabalho, bem como seus objetivos, foi preciso lançar mão de metodologias específicas para desenvolvê-lo: levantamento e revisão bibliográfica, projeção etnográfica² e o paradigma indiciário³. Nesse ínterim, as escolhas metodológicas, amparadas pela revisão bibliográfica, se explicam pelo enfoque nas perspectivas históricas e etnográficas que, ao entrarem em diálogo, fornecerão um ajustamento óptico para embasar os argumentos que defendem a tese de que os Panará, ou Kreen-Akrore, são os remanescentes históricos dos Cayapó do Sul.

Em outras palavras, é um trabalho investigativo no qual ao olhar para os documentos históricos e para o material produzido sobre os Cayapó do Sul, sob um reajuste narrativo, foca em aspectos aparentemente negligenciáveis. Nesse contexto, a projeção etnográfica viabiliza reinterpretar os dados históricos orientado pelos conhecimentos oriundos das etnografias,

² De acordo com Carlos Fausto (2005, p. 11), é a reunião de "escalas temporais e problemas teóricos-metodológicos heterogêneos, mas procura concentrar-se em algumas questões empíricas comuns, de modo a tornar comensuráveis os dados provenientes de cada uma dessas disciplinas", no caso específico do presente trabalho, da Antropologia (dados provenientes do campo etnográfico) e da História (documentação histórica).

³ Pautado no trabalho de Carlo Ginzburg (1989), referenciado na bibliografia do presente trabalho, o paradigma indiciário é uma metodologia de pesquisa que, ao invés de focar nas grandes narrativas e nas evidências diretas, destaca dados, pistas e indícios aparentemente negligenciáveis para compreender eventos históricos e suas particularidades.

feitas a partir dos anos 1970 entre os Panará, assim, a multidisciplinaridade oportuniza a construção e fortalecimento de novas narrativas e discursos. Em síntese, é uma pesquisa qualitativa, instrumentalizada pelo paradigma indiciário aliado às projeções etnográficas, sempre pautadas na bibliografia referenciada.

Nesse sentido, os Cayapó do Sul nos séculos XVIII e XIX são apresentados para contextualizar o grupo historicamente e estabelecer as bases do diálogo com os Panará. Assim, será possível interpretar e identificar a presença dos Cayapó ao longo dos séculos para rastrear os agenciamentos históricos que os levaram do contato à fuga. Além disso, o trabalho também apresenta o contexto no qual os Panará surgem nas narrativas históricas do século XX e os relatos que começam a conectar, por meio dos etnônimos, os dois grupos. Há, ainda, o cruzamento de informações etnográficas e narrativas, cuja intenção é a de apresentar as relações mais concretas entre Cayapó e Panará. Por fim, há um esforço de conectar os processos de produção de corpos, e parte, portanto, do princípio do corpo como idioma focal dessas comunidades.

Dessa forma, sem desconsiderar o valor e a contribuição da História, a Etnologia e a Antropologia orquestram uma nova leitura sobre o passado, uma vez que permite olhar para além da documentação e do fato histórico. Visto que as perspectivas nativas geram uma narrativa que supera o pensamento ocidental e a “tradição”, abrem um campo em movimento no qual o corpo, os documentos e os discursos, organizam e reavaliham os agentes históricos e ampliam as possibilidades futuras de agenciamento. Por essa razão, o trabalho propõe um novo olhar interpretativo, que leve em consideração etnogêneses e transformações sociais, sem deslocá-las de suas ancestralidades por irem além da estagnação da tradição.

2 DESENVOLVIMENTO

2.1 Os Cayapó do Sul nos séculos XVIII e XIX - das estratégias de contato à fuga

Para estabelecer as bases do diálogo com os Panará, é fundamental introduzir e contextualizar os Cayapó do sul no século XVIII e XIX. Primeiro, é importante localizá-los no contexto de divisão e categorização dos povos indígenas no Brasil, especialmente em relação aos seus homônimos. O termo *kayapó*⁴ é um exônimo de origem tupi que significa

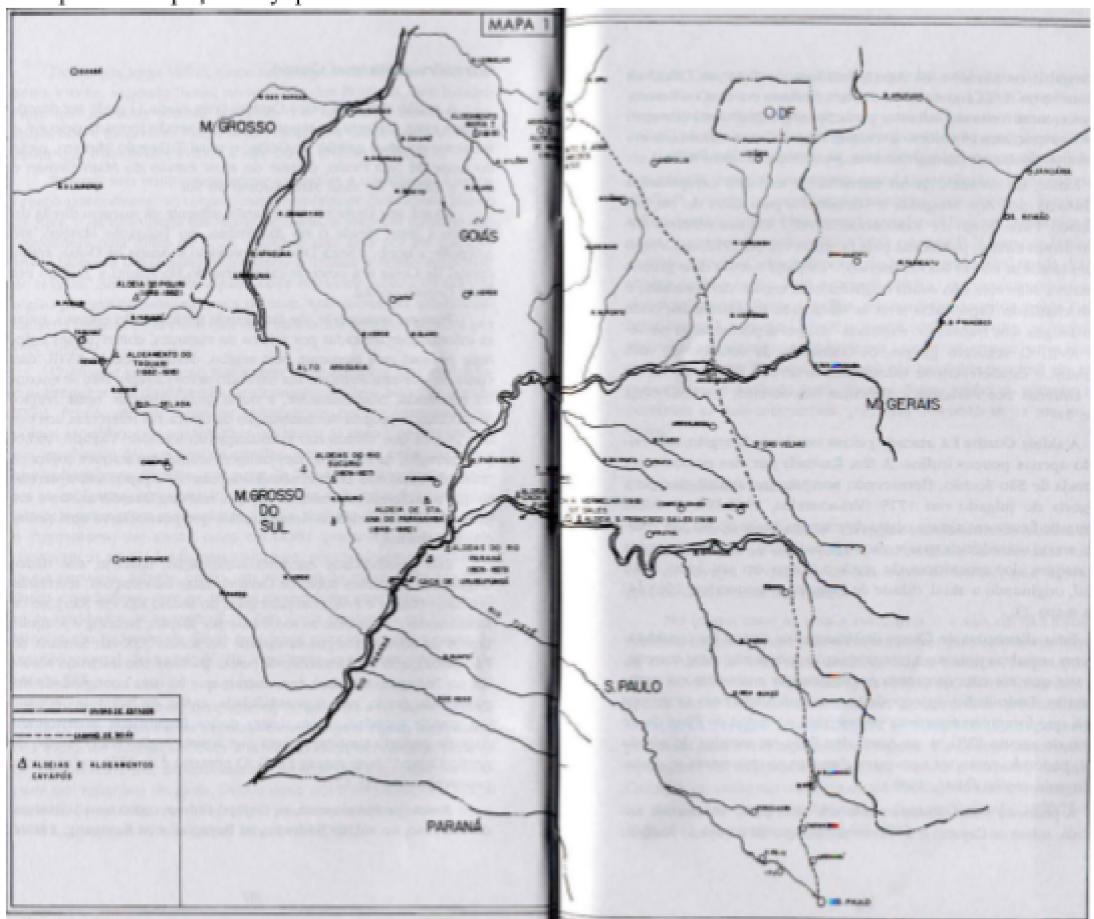
⁴ Kayapó faz referência ao grupo autodenominado Mebengokre habitantes do norte do Mato Grosso ao sul do Pará, sendo, portanto, terminologia étnica. Cayapó faz referência ao grupo histórico que habitou as regiões dos atuais norte de São Paulo, sul de Goiás e Triângulo Mineiro.

“como macaco”, resultado dos registros dos séculos passados que frequentemente usavam o mesmo nome para designar diferentes grupos (Turner, 1992).

Com isso em mente, Giraldin apresenta a classificação proposta por Paul Ehrenreich (1892, *apud* Giraldin, 1997), segundo a qual os povos Jê são divididos em orientais, centrais e ocidentais. A partir dessa divisão inicial, os Jê centrais englobam os Cayapó e os Xavante, posteriormente, os Cayapó são divididos em do Norte, do Sul e Ocidentais. Por fim, entre aqueles que compõem o grupo do sul, encontram-se os Cayapó do Sul - com os quais o presente artigo se detém - e os Kaingang. Contudo, do ponto de vista etnológico, apenas Kaingang e Xokleng se encaixam como Jê meridionais. A alcunha de Cayapó do Sul é devida à localização geográfica mais ao sul do grupo no contexto do século XVIII. Entretanto, sob a perspectiva étnica, os Cayapó do Sul, entendidos no devir histórico como Panará são, na realidade, Jê setentrionais. Ainda, ao compreender cayapó como exônimo a etnologia moderna identifica que estão representados nos documentos históricos grupos entendidos como Jê centrais (Xavante, Akroá, Xakriabá) (MANO, 2020).

Além disso, é importante contextualizá-los geográfica e espacialmente, considerando a extensa área de ocupação Cayapó do Sul. Existem evidências históricas que remontam aos ataques Cayapó, chamados na época de Bilreiros, às expedições portuguesas na região noroeste de São Paulo entre 1608 e 1612. O principal indicativo da etnia dos responsáveis pela ofensiva contra os colonos era a utilização de bilros, uma espécie de porrete. No entanto, reaparecem na documentação somente no século XVIII com a expansão portuguesa para o interior do território impulsionada pela atividade mineradora. Mais especificamente, Giraldin (1997) sugere que os Cayapó estavam seguramente em contato a partir de 1722, data próxima à descoberta do ouro na Cidade de Goiás, junto ao rio Vermelho. De acordo com Giraldin (1997) e Ewart (2020), a área de ocupação Cayapó era extensa, conforme Mapa 1, “sendo formada pelo sul e sudoeste do atual 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).

Mapa 1 - Ocupação Cayapó do Sul



Fonte: GIRALDIN, Odair. Cayapó e Panará: luta e sobrevivência de um Povo Jê no Brasil Central. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1997.

Assim, o contato entre os Cayapós e a sociedade colonial intensificou-se com os processos de expansão mineradora na década de 1720. No decorrer do século XVIII, essa dinâmica era expressa pelas chamadas guerras justas, amparadas pela lógica da “desinfestação” e da obtenção de força de trabalho por meio da escravização imposta aos povos indígenas do sertão. Em resumo, o contato entre agentes coloniais e indígenas no século XVIII era movido principalmente pela problemática da mão de obra: os colonos simultaneamente os empurravam para fora de seus territórios e os escravizavam. Com o declínio das minas no final do século XVIII, o empreendimento colonial voltou-se primordialmente para a agricultura e pecuária no século XIX. Por isso, o território precisava ser liberado para ocupação de gado, tornando urgente a expulsão total dos Cayapó da região. Esse processo alcançou sua expressão máxima pela promulgação da Lei de Terras de 1850, por meio da qual a terra deixa de ser direito de ocupação e torna-se mercadoria, assim, aliena os povos indígenas de seus territórios enquanto consolida uma elite rural.

Diante das incessantes investidas, a perspectiva colonial interpreta uma reação hostil por parte dos Cayapó, de forma a dificultar o desenvolvimento de seus empreendimentos até o final do século XIX. Contudo, postular as práticas Cayapó como guerras de vingança é desconsiderar o conhecimento etnológico sobre essa questão. Nesse contexto, Mano (2020) aponta para o aspecto de produção econômica interna entrelaçada às guerras e saques, uma vez que geriam relações de contato de maneira diferencial, bem como a apropriação seletiva dos bens desses diferentes outros ("brancos"/não-indígenas/outros indígenas). Sob essa lógica, para além da incorporação de bens, as guerras propiciavam valorizados estados de bravura para a produção sincronicamente subjetiva e coletiva daqueles indígenas Cayapó. Dessa forma, sob a perspectiva Cayapó, as guerras parecem estar muito mais alinhadas com os interesses de uma economia interna de produção de pessoas e bens, do que uma prática responsiva como a vingança o é.

Além disso, é importante destacar que havia outros grupos nos arredores dos Cayapó Meridionais que também realizavam ataques contra os "brancos", identificados por outros nomes na documentação. A partir disso, Giraldin (1997) entende ser possível inferir que o termo "Cayapó" poderia, em alguns contextos, designar um grupo com características distintivas. Todavia, trata-se também de um termo genérico utilizado para se referir aos indígenas hostis do sertão do Brasil central. Por essa razão, é plausível que exista a possibilidade de que os ataques e batalhas tidas com outros grupos indígenas na mesma época e região tenham sido atribuídos, de forma abrangente, à categoria "Cayapó".

Nesse contexto, a historiografia registra os grandes conflitos com esse povo nos Caminhos de Cuiabá e Goiás, por meio dos quais os agentes coloniais ingressaram no sertão brasileiro. Com a invasão, os Cayapó logo articularam ataques contra viajantes e moradores que se instalaram na região, o que resultou na morte indiscriminada de algumas pessoas, inclusive os escravizados. Com isso, os colonos articularam-se politicamente e receberam no ano de 1730 uma ordem régia - de muitas que viriam - que permitia a escravização dos indígenas capturados na região. Curiosamente, a ordem simultaneamente reconhecia a região de Camapuã como território Cayapó. Dois anos depois, revoltados com a resistência e ataques indígenas que dificultavam o trânsito por rio e por terra, os moradores das vilas e cidades organizaram-se com as Monções coloniais contra os gentios Payaguá no Caminho de Cuiabá, e estabeleceram um verdadeiro cenário de guerra, que se volta contra os Cayapós a partir de Vila Boa de Goiás (Giraldin, 1997).

Os conflitos evoluíram a tal ponto que as autoridades de São Paulo informaram ao Rei que os Cayapó travavam guerra contra os "brancos" indiscriminadamente (Giraldin, 1997).

Assim, a perpetuação dos combates entre gentio e colono ao longo da primeira metade do século XVIII manteve como objetivo realizar descimentos (prática que visa, geralmente, cristianização ou controle sobre os indígenas). Já na segunda metade do século, os Cayapó, com a justificativa de serem considerados demasiadamente hostis, não deveriam mais ser tomados como cativos. Portanto, a ordem dos comandantes de bandeira, nessa nova conjuntura, era matar todos os homens e destruir aldeias. Ainda, os administradores das capitania de São Paulo e Mato Grosso organizaram-se conjuntamente para articular as bandeiras. Por consequência, decorreu um processo de recuo indígena, com uma redistribuição populacional dos Cayapó rumo ao rio Coxim, no Mato Grosso do Sul, região que foi ocupada por eles até o início do século XX.

Além disso, em paralelo com os conflitos do Alto Araguaia, o atual Triângulo Mineiro comportou os maiores combates entre os indígenas Cayapó e os “brancos”. A administração colonial elaborou devassas, relatórios e documentos para informar o esvaziamento e a morte daqueles que ocupavam ou passavam pelo caminho de Goiás, como resultado dos ataques Cayapó. Diante do conflito, D. João V expediu uma portaria para indicar a criação de uma companhia de soldados voltada para a proteção dos moradores das vilas e cidades pelo caminho de Goiás. Caso não solucionasse o problema, nova devassa deveria ser tirada. Todavia, apesar das orientações incluídas na portaria, D. Luís Mascarenhas convocou uma junta, liberou a população para realizar ataques e escravizar os gentios capturados, e incumbiu as companhias de atacar os Cayapó (Giraldin, 1997, p. 68).

Assim, com a expansão colonial para o interior, o conflito se intensificou e, consequentemente, o pedido popular por guerra ofensiva aos Cayapó também ganhou força. Nesse cenário, é preciso esclarecer os termos utilizados pela política indigenista colonial que justificaram o confronto entre colonos e nativos.

Os conceitos de guerra ofensiva e defensiva devem ser apreendidos sob a óptica da “guerra justa”, perpetuação, em nova forma, das guerras santas custeadas pelos Estados católicos contra os pagãos. Esse conceito justifica a guerra e a escravização indígena em casos de resistência à colonização e à fé cristã, práticas hostis ou para casos de contato com grupos rotulados como violentos ou selvagens. De modo geral, as leis lusitanas não permitiam a escravização dos gentios, com exceção dos casos “justificados”. Dessa forma, reclamar guerra justa tornava-se mecanismo de dominação. Portanto, guerra ofensiva e defensiva são categorias distintas. Na primeira, é permitido atacar aldeias sob aprovação do Rei. Na segunda, o ataque só é permitido em momentos de contato direto com risco de conflito iminente, sendo ilícito atentados contra as aldeias. Todavia, as condições para guerra

defensiva eram uma fachada moral contra um discurso colonial construído sobre a ideia de povos selvagens e bárbaros.

Assim, para justificar a ofensiva e as ações violentas dos “brancos”, foi necessário deixar evidente que os Cayapó eram atrozes e hostis para com os moradores, viajantes e administradores coloniais. A imagem extremamente violenta dos Cayapó parece ter sido uma construção narrativa dos colonos para possibilitar o estabelecimento da “guerra justa”. Exemplo disso é a fomentação da possibilidade de os Cayapó, contra todos os indicativos etnológicos, serem adeptos dos rituais antropofágicos, aspecto fundamental da selvageria indígena na simbólica colonial. Nesse contexto, duas cartas podem indicar um comportamento manipulador por parte dos administradores coloniais sobre o que de fato ocorria nas terras brasileiras: a primeira, do padre Manuel Nunes Henrique em 1732 (APESP-PC, 1732 apud GIRALDIN, 1997, p. 63), e a segunda, do capitão José Gomes de Gouvea em 1772 (GOUVEA, 1772 apud GIRALDIN, 1997, p. 84).

Na primeira, o padre denuncia o envolvimento das pessoas na guerra, que não eram motivadas pela defesa e segurança dos transeuntes e moradores, mas sim pela obtenção de escravizados. Já a segunda carta apresenta uma contradição: o capitão busca defender a importância de atacar os cayapós em suas aldeias, uma vez que esses gentios tinham facilidade em fugir em outras condições. Mais adiante no texto, o oficial informa sobre a possibilidade de catequizá-los, pois havia dois cayapós cativos, o que indica a existência de embates anteriores não mencionados, além de indígenas cayapós não violentos sob seus domínios. Ambas as cartas corroboram para pensar as articulações narrativas por parte dos colonos em busca de influenciar as decisões da Coroa para os fins desejados por eles: obter escravizados e “limpar” o território por meio da guerra justa e ofensiva.

Nesse sentido, evidencia-se que, na prática, uma guerra ofensiva estava sendo articulada. Basta ver que com a contratação de Antônio Pires de Campos pelo governador de Goiás em 1742, os ataques às aldeias eram praticados com a ajuda de outros indígenas, nesse caso, os Bororo (CASTRO, 2023; MORI, 2015). Em uma perspectiva geral, a política da corte e as expedições reais eram inconsistentes e contraditórias. Por exemplo, após os primeiros conflitos entre Antônio Pires de Campos e os Bororo contra os Cayapós, que resultaram no aprisionamento de 32 e morte de 16 indígenas, formou-se um conselho que havia decidido conduzi-los à paz sem o uso de violência. Todavia, se oferecessem resistência, a ordem era atacar com o fim de expulsar ou extinguir. Ou seja, a dinâmica de guerra e conflito prevaleceu por anos, mesmo após a morte de Pires de Campos em 1751.

A mudança na economia de contato, das guerras aos aldeamentos, aconteceu na década de 1780 com a primeira tentativa de aldeamento de um grupo Cayapó bem-sucedido. Giraldin (1997) sugere que pode ter havido negociações e acordos entre os governadores e as lideranças indígena, visto que a aldeia foi alocada em uma região favorável às práticas de cultivo e convívio do gentio Cayapó. Mano (2021), confirma as suspeitas apontadas por Giraldin ao apontar a ação e intencionalidade política indígena nos momentos anteriores e durante a implementação das políticas de aldeamento. A aldeia Maria I⁵ estava localizada próxima ao rio Fartura dentro de seus territórios tradicionais.

Nesse contexto, Giraldin (1997, p. 95), com base em um censo sobre doze grupos indígenas no Brasil Central que indica proporção de quatro pessoas para um guerreiro, estima-se a população total de Maria I inicialmente por volta de 2400 pessoas. Adicionalmente, documentos da época indicam que “em dezembro de 1782, o aldeamento contava com “...555 índios da referida nação Cayapó”, dos quais 328 eram batizados” (T. Menezes, 1784a, p. 153, apud Mano, 2021, p. 7).. O aldeamento continuou em rápido progresso e, em 1784, “o aldeamento era um “... estabelecimento de mais de 600 homens de guerra da dita nação Cayapó” (T. Menezes, 1784a, p. 154, apud Mano, 2021, p. 9). Todavia, apesar das boas perspectivas iniciais, logo o aldeamento começa a sofrer com depopulação, fugas e um iminente fracasso.

Nesse caso, Saint Hilaire, em seus diários de viagem de 1819, destaca alguns aspectos que contribuíram para o insucesso dos aldeamentos. Além das epidemias de varíola e sarampo, o viajante naturalista aponta as epidemias de doenças venéreas transmitidas aos indígenas pelos colonos. Ainda, em sua visita à São José de Mossâmedes (ver nota de rodapé), Saint Hilaire cita que um dos motivos propulsores das fugas era o fato de estarem descontentes com a logística militar punitiva operante, e mesmo assim, ao fugirem, eram perseguidos e recapturados. Além disso, Giraldin (1997) responsabiliza, em parte, o governo de Goiás pelo fracasso, visto que as regras para permanência no aldeamento eram relapsas. Dessa maneira, os Cayapó circulavam livremente entre suas próprias aldeias e territórios e o aldeamento, de modo a dificultar o controle sobre eles.

No entanto, as narrativas apresentadas por Saint Hilaire e Giraldin representam a perspectiva dos “brancos” frente à realidade dos fatos. Diante disso, é importante evidenciar que os Cayapó tiveram importância equivalente nas tomadas de decisão e operacionalização

⁵ Houveram dois principais aldeamentos: “São José de Mossâmedes (1775), localizado a 5 léguas de Vila Boa para os Akroá e posteriormente recebendo os Xavante, Krajá, Javaé, “Cayapó”, Carijó, Naudoz e Xacriabá; e Maria I (1781), construído a 13 léguas a sudoeste de Vila Boa, às margens do rio Fartura” (ZISSI, p. 74, 2019).

dos aldeamentos ao articularem suas necessidades e exigências às políticas indigenistas da administração colonial. Nesse cenário, a transição entre o período marcado pelas guerras seguida dos aldeamentos não representou na perspectiva indígena o levantar da bandeira branca, pelo contrário, uma rearticulação na estratégia de contato estabelecida. Os Cayapó ao perpetuarem a guerra por meio de um regime de barganha, mantiveram seus interesses e signos como prioridade em sua prática política. Por essa razão, é possível entender o eventual fracasso dos aldeamentos como “resultado da inépcia, da corrupção e dos desvios da administração colonial; mas foi também, preponderantemente, resultado da ação política indígena” (MANO, 2021, p. 11). Por fim, com o crescente despovoamento de Maria I, a administração colonial decidiu reunir o reduzido contingente indígena total em São José de Mossâmedes.

De modo geral, a partir de alguns indícios deixados em documentos históricos ao longo dos séculos XVIII e XIX, é notável as faces da ação política indígena Cayapó, tanto no período de aldeamento como após. Saint Hilaire (1975) narra que uma aldeia Cayapó foi construída a uma légua (aproximadamente 4,8 quilômetros) de São José de Mossâmedes. Dessa forma, eles frequentavam e usufruíram do aldeamento, mas recusaram-se a estabelecer moradia fixa. Para além disso, após os aldeamentos indigenistas, Kupfer (1857) ao encontrar os Cayapó em Santana do Paranaiba (MS), revela que o contingente populacional estava em torno de 150 pessoas. Mais importante, destaca que o capitão, também indígena, apesar de ser geralmente respeitado, tinha pouca influência efetiva, uma vez que os indígenas pareciam dedicar lealdade ao cacique. Ainda mais, em um relato evidenciado por Giraldin (1997), é possível observar um homem e uma idosa, provavelmente egressos dos aldeamentos de Maria I e São José, enfurecendo-se com o chefe que angariava indígenas cayapós para que o padre Botelho os levasse consigo. Todas as situações mencionadas evidenciam uma postura deliberada sobre como proceder no contato com os “brancos”, dadas as evidências de debate interno e de manutenção das lideranças e das práticas rituais do grupo. Esses pontos questionam as noções sobre passividade e permissividade, e reforçam as concepções acerca do agenciamento indígena frente aos movimentos coloniais.

Ainda no século XIX, havia três aldeias não oficiais e regulares nas quais os indígenas tinham mais liberdade de expressão cultural: Santana do Paranaíba (1848 - 1882), Piquiri (1848 - 1882) e Taquari (1862 - 1918), localizadas a leste do atual estado do Mato Grosso do Sul, divisa de São Paulo e Goiás. Além disso, na segunda metade do século XIX discutia-se a presença de indígenas não aldeados na cabeceira do Piquiri, o que logo se tornou um problema para as autoridades coloniais, porque naquele momento teria sido interessante fixar

novo aldeamento na região, mas as intenções não conquistaram materialidade. Nesse contexto, as manifestações culturais relativas à caça tornaram-se alvo das reclamações dos fazendeiros e produtores rurais do entorno que, por sua vez, sugerem que os Cayapó deveriam se dedicar à agricultura. Segundo Giraldin (1997), até 1864, quando o ofício dos fazendeiros foi redigido, as expedições de caça não haviam sido foco de reclamação. Dessa forma, os repentinos requerimentos sugerem uma gradual ocupação de terras. A tal ponto que, em 1873, a Diretoria Geral dos Índios informou sucesso no “amansamento” dos Cayapós, sendo eles agora trabalhadores, “camaradas junto aos lavradores da região” (Giraldin, 1997, p. 104). Assim, se no século XVIII o problema indígena era a mão de obra, no século XIX era a terra. Portanto, extingui-los, aldeá-los, escravizá-los, torná-los força de trabalho ou militar, são aspectos adjetivos do agenciamento colonial nesse momento, fundamentado sobre o objetivo substantivo de liberar a terra do domínio indígena.

A título de ilustração das relações de contato e da práxis indígena no contexto, em 1882, havia uma colônia militar nas margens do Araguaia a partir da qual um comerciante identificou uma aldeia Cayapó a nove léguas e decidiu articular uma viagem exploratória. Contudo, ao se aproximarem - o comerciante e os homens que o acompanhavam - da aldeia, perceberam que os indígenas fugiram e só reapareceram em um “contra-ataque” à colônia (AHE-GO, 1882 apud GIRALDIN, 1997, p. 124).

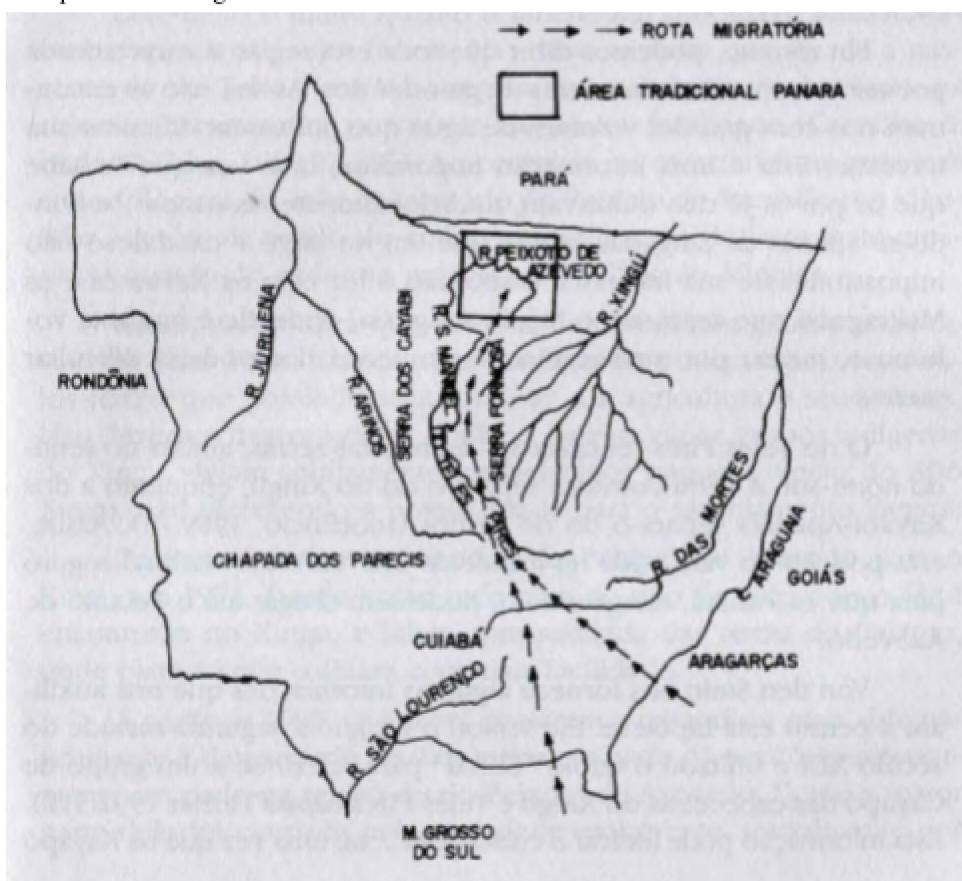
Por fim, os acontecimentos, agenciamentos e caminhos percorridos pelos Cayapó em contato com os “brancos”, resultaram em um leque de diferentes destinos históricos. Entre eles, destacam-se: o aldeamento, a escravização, o trabalho rural, o isolamento, a comercialização de indígenas, a assimilação e, mais importante para o presente trabalho, a fuga. Nesse sentido, a fuga é o destino histórico responsável por conectar os Cayapó do Sul aos Panará.

2.2 De Cayapó à Panará - século XX

Tendo em mente que os Panará compõem um processo histórico de fuga, parte importante da narrativa são as rotas que os agentes articularam. Nesse contexto, Ewart (2010) identifica que é característico das migrações Cayapó se darem rumo ao noroeste, mesmo em diferentes cenários de contato. Com isso, o consenso geral em torno do tema identifica que a rota seguida pelos Cayapó-Panará até chegar no Peixoto de Azevedo, território onde se estabeleceram, saiu do Araguaia e percorreu o vale do rio Teles Pires. Giraldin (1997) explica que a escolha do trajeto se deve principalmente ao fato do rio Teles Pires ser um “corredor”

natural, por estar entre duas serras, o que tornava a rota mais segura (ver Mapa 2). Visto que os Cayapó eram hábeis agricultores de batata, inhame, amendoim, milho, entre outros, a escolha de território para se estabelecer levou em conta a fertilidade do solo. Dessa forma, é fato que as condições morfológicas do Peixoto de Azevedo correspondem àquelas dos antigos territórios nos atuais Mato Grosso, Goiás e Triângulo Mineiro, a fim de valorizar os cultivos e ritos caros aos Cayapó-Panará.

Mapa 2 - Rota migratória rumo ao Peixoto de Azevedo



Fonte: GIRALDIN, Odair. Cayapó e Panará: luta e sobrevivência de um Povo Jê no Brasil Central. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1997.

Em seus diários de viagem, Saint Hilaire visita o aldeamento de São José de Mossâmedes onde ele diz não entender o motivo pelo qual os gentios eram chamados de Cayapó pelos portugueses. Ele afirma: “pelo que me disseram, parece que um grupo deles, que ainda vive nas matas, não tinham 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, 1975, p. 66).

Com esse panorama, Barbosa (1918), no início do século XX, alega ter encontrado cayapós oriundos da Aldeia de Água Vermelha, entre os quais ouviu o idioma Panará ser falado, a cerca de 80 léguas de onde Saint Hilaire também o registrara entre outros Cayapó do

Sul. Além disso, não só afirma que no Mato Grosso eles se autodenominavam Panará, como afirma que “eram panarás os cayapós de Mossâmedes” (BARBOSA, 1918, p. 24). Nesse contexto, tanto os Cayapó de São José de Mossâmedes, como os contatados no atual Triângulo Mineiro, são entendidos por Barbosa como Panará. Desse modo, a partir da remoção dos cayapós de Maria I para São José de Mossâmedes por volta de 1810, Barbosa os denomina Panará e identifica três aldeias no atual Triângulo Mineiro onde viviam em 1830: Água Vermelha, Macaúba e São Francisco de Salles (BARBOSA, 1918).

É importante destacar, ainda, dois outros etnônimos pelos quais ficaram popularmente conhecidos. Primeiro, os Kayapó Mebengokre, ou Mekragnoti, os chamavam de Kreen-Akrore⁶, ou Kreen Akarore (a depender do autor), contra os quais organizavam expedições guerreiras e, portanto, identificavam um ao outro como inimigos. Eram, contudo, aparentados, por isso, as guerras e eventuais desentendimentos eram conhecidos como internos. Segundo Heelas (1979), no primeiro capítulo de sua tese, indica que Turner ao falar dos Kayapós Pau d’Arco, estava tratando, na verdade, sobre os Cayapó-Panará, que, por sua vez, havia estimado a extinção do grupo por volta de 1940.

Antes de tratar especificamente sobre o encontro dos Panará com os Villas Boas na década de 1970, é importante apresentar a presença Panará 10 anos antes. Em 1961 o geógrafo Richard Mason foi morto, e os Kreen-Akrore foram identificados pelos Kayapó Mebengokre como os autores do ato. A identificação foi possível pelo fato de ambos os grupos estarem engajados em processos de ataques e invasão recíproca desde pelo menos 1910. Assim, foram reconhecidos pelo modo distintivo de construir suas flechas e arcos. Depois, em 1967, os Panará articularam uma expedição à base aérea de Cachimbo para buscar facas, machados e outros bens que pudessem lhes interessar. Todavia, a abordagem não foi bem-vista, o que resultou na expulsão dos indígenas do local.

Nesse contexto, Heelas elabora uma projeção de posicionamento geográfico e de contingente populacional dos anos de 1940 à década de 1960. De acordo com Heelas (1979, p. 8), a geografia social dos Panará podia ser interpretada com três concentrações primordiais: a primeira ao norte, com algumas aldeias ao longo dos rios Iriri e Peixoto de Azevedo datada de 1940 e com população estimada de 250 a 300 pessoas vinte anos depois. Havia, ainda, concentrações a leste e a sul nas quais habitavam, respectivamente, de 80 a 100 pessoas em 1961 e de 55 a 65 pessoas desde pelo menos 1945. Com o contingente, as situações narradas e

⁶ Nome dado aos Panará pelos Kayapó que significa “cabeça cortada redonda”, referência ao corte de cabelo tradicional do grupo.

a vasta ocupação Panará em mente, torna-se um objetivo da política indigenista oficial pacificar esses indígenas.

Nesse cenário, em 1968 os irmãos Villas Boas organizaram uma expedição para abordar uma aldeia ao sul da ocupação panará. Todavia, ao perceberem a aproximação, os indígenas se dividiram e migraram para regiões mais ao sul e para o noroeste. Quatro anos depois, em 1972, os Villas Boas organizaram nova expedição ao norte do território panará, mas encontram as aldeias vazias.

Com isso, fica evidente uma continuidade comportamental dos Cayapó-Panará sobre as tentativas de aproximação dos “brancos”: decidem estrategicamente esvaziar as aldeias antes que o contato se estabeleça a partir dos movimentos do Outro. No entanto, o contexto Panará resultou, eventualmente, em um contato pacífico quando comparado à tentativa de contato instigada por um comerciante em 1882. Isso ocorreu porque, quando os indígenas retornaram para a aldeia ao sul e encontram-na intocada, interpretaram as intenções dos Villas Boas como pacíficas.

Esse cenário foi marcado por crises envolvendo os Panará e a FUNAI⁷ (Fundação Nacional dos Povos Indígenas), que assumiu o controle sobre aquelas pessoas assim que o contato foi estabelecido. Naquele momento, passaram a lidar com uma nova epidemia de influenza, o que resultou em muitas mortes nos anos seguintes. Por essa razão, a FUNAI construiu uma nova aldeia no norte do rio Peixoto de Azevedo, na tentativa de isolar os Panará do contato com a “civilização”, da cultura dos “brancos” e das rodovias que cortavam o território. Acreditavam, equivocadamente, que assim seria possível controlar as doenças e as mortes. Dessa forma, com uma única aldeia ao norte e os crescentes conflitos, foi decidido que seriam transferidos para o Xingu. Assim, em janeiro de 1975, após dois difíceis anos de contato, os 79 Panará sobreviventes das epidemias foram levados para o posto de Diauarum, no Parque Nacional do Xingu.

Em primeira instância, é natural encarar a relação entre as expedições Villas Boas e os Panará como um cenário de primeiro contato. Contudo, é fundamental ter uma noção panorâmica e histórica sobre quem são os Panará e o que significa dizer que são remanescentes históricos dos Cayapó do Sul. Dessa forma, é preciso reconhecer que a transfiguração cultural, mudanças em alguns padrões ou até mesmo o longo tempo de suposto isolamento não apaga enquanto figuras históricas que tiveram seus caminhos, como já foi sugerido, articulados devido ao contato que os conduziram a escolher a fuga como destino.

⁷ Fundada em 1967 como Fundação Nacional do Índio, teve seu nome alterado em 2023 para Fundação Nacional dos Povos Indígenas como resultado das reivindicações indígenas contrárias ao termo “índio”.

Essa perspectiva se apoia na ideia de etnogênese, sugerida por Bartolomé, a partir da qual “o conceito foi cunhado para dar conta do processo histórico de configuração de coletividades étnicas como resultado de migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões” (BARTOLOMÉ, 2006, p. 39). Assim, partir de uma concepção que considera etnogênese e história, contribui no sentido de superar a ideia de sociedade pura, cenário cultural estático ligado à tradição que, por isso, não concebe a história no contato com essas alteridades.

Dessa maneira, após a transferência para o Parque Nacional do Xingu os Panará sofreram diversas outras transferências. Primeiro foram alocados com os Kayabi; em seguida, foram transferidos para uma aldeia Kayapó, sem levar em consideração o histórico conflituoso entre eles. Ainda, em 1975, sofreram nova crise de influenza e foram realocados para uma aldeia Suya, onde receberam tratamento e, em um mês, construíram uma nova aldeia a 100 metros da dos Suya. A atitude pouco incisiva dos Suya permitiu uma melhor adaptação, a tal ponto que em 1976 os Panará consideraram a construção de uma nova aldeia. Todavia, sofreram nova transferência, mas conseguiram se reerguer sem mortes, com mulheres grávidas e a retomada de suas práticas rituais e festivas.

Depois, em 1997, o grupo foi realocado para um território panará nos entornos do Rio Iriri, próximo ao norte do rio Peixoto de Azevedo. De acordo com Ewart (2010), o território, chamado Nansepotiti, contava inicialmente com 183 habitantes e, em 2010, atingiu o marco de cerca de 400 pessoas. Nesse panorama, a recuperação demográfica dos Panará indica uma atualização desses sujeitos e coletivos sociais, alinhados com as novas tecnologias e, ainda mais, engajados politicamente.

Para melhor entender a cosmologia panará e, mais especificamente, as lógicas de contato, é preciso estabelecer dois termos opostos especialmente importantes: Panará e *hipe*. Como já mencionado, Panará é o equivalente a “pessoa”. Em contrapartida, *hipe* significa “não-Panará”, “não-pessoa”, sendo, portanto, o que se pode entender por Outros - em alguns casos, inimigos ou “brancos”. Essa abordagem, mantém-se na ideia de um dualismo concêntrico, que concebe pólos fixos e rígidos onde o produto de suas interações é a estrutura dual que os produz. Nesse cenário, refletir sobre o par de oposição Panará e *hipe* por essa via não permite reais mudanças, mediações ou incorporações, mas estabelece unidade de pares antagônicos. Se por um lado o dualismo diametral retém a dinâmica no universo da aldeia e sua divisão em pólos (norte - sul e leste - oeste), por outro lado o dualismo concêntrico avança os limites da aldeia para a dinâmica Nós e Outros sem efetivamente superar a lógica de pares de oposição.

Por isso, para pensar o universo Panará faz mais sentido o modelo de mandala, ou rizomas, proposto por Mano (2018), o qual comporta “diversidade (quase) infinita de temporalidades, ações, objetivações, subjetivações e marcações históricas” (MANO, 2018, p.30), a partir das quais os caminhos e destinos históricos, orientados pela ação política deliberada, são (quase) infinitos. Dessa forma, conexão, desconexão, guerra e paz, transculturações, etnogêneses, interesses políticos, multiplicidade de agenciamentos, entrelugares, mesclas híbridas estão atreladas à história dos Cayapó do Sul - Panará que carregam como experiência social aquilo que rejeita noções como as de miscigenação e aculturação. Portanto, as multidisciplinaridades possíveis evidenciam uma história indígena fluida e engajada com seus contextos e diferentes Outros, com destinos imprevisíveis nos campos de múltiplos caminhos que se montam, remontam e desmontam.

Esse aspecto pode ser observado na maneira como os Cayapó-Panará tratam os diferentes, mas também como se percebem diante deles. Com base nos fatos históricos mencionados, os Cayapó tinham uma política de não deixar sobreviventes dos ataques que faziam aos "brancos". Todavia, Mano (2020) percebe que entre outros indígenas agenciavam “guerras de saque com cativos”, com os quais podiam fazer incorporações de pessoas e corpos. Mais recentemente, os Panará parecem encarar a vida com os brancos em bons lençóis, entendem que por meio deles podem conseguir bens diversos. Apesar das boas relações e de incorporarem muitos bens materiais tomados ou ganhos em suas vidas cotidianas, encaram mal aqueles indígenas com pensamentos e comportamentos *hipe*. Dessa maneira, modelos estáticos são superados pela interação e dinamismo entre os pólos e as infinitas possibilidades de agenciamento que resultam em múltiplos contextos, ontologias, interesses, economias e, mais importante, novas possibilidades de ação política.

Diante disso, tecem uma crítica à incorporação de símbolos e modos de viver à ordem ontológica e atentam-se à perspectiva *hipe* de mundo para não se apropriarem dela como perspectiva própria, mas mecanismo de estratégia. Por exemplo, entendem a categoria índio ou indígena como cara à narrativa *hipe* e de grande impacto sociopolítico e econômico. Com isso, reivindicam-na em situações de contato ou entre eles para falar sobre outros indígenas, mas não se referem a si próprios como tal. Além disso, Ewart (2010), no capítulo 6 - “Quando os panará se tornaram indígenas, os kayapó se tornaram bruxas” -, pensa sobre a bruxaria (*sonpâri*). Essa categoria, antes usada para aqueles panarás que atraem *hipe*, agora é utilizada para aqueles que desejam ser ou ter coisas *hipe* excessivamente. Além deles, outros indígenas com quem trocavam e não só recebiam, como é com os *hipe*, os deixam em posição ambígua, logo, privilegiada para praticar feitiçaria. Talvez seja possível pensar nos graus entre as

dicotomias para além de como veem o outro (*hipe*, não-*hipe*, indígena, não-indígena), mas como uma categoria parte de um contexto sobre o qual deliberam as formas de agenciamento. A partir do movimento e decisões dos sujeitos, a mandala se expande. No contexto Panará, um dos caminhos criados é o entrelugar por meio do qual fluem entre categorias (indígena, Panará) perante o outro (*hipe*, não-*hipe*, indígena, não-indígena) em prol de seus próprios interesses e significações.

Nesse cenário, fica evidente como a relação entre os pólos possibilitou mudanças internas sob as lógicas de transformação e continuidade. Basta ver a rearticulação desses outros não-panará em uma categoria distintiva (bruxos ou feiticeiros em potencial) ao serem colocados em similaridade ontológica com outros grupos indígenas, sob a categoria indígena, na narrativa *hipe*. A partir disso, é possível considerar movimento para além da aldeia e, principalmente, a incorporação de elementos externos em uma lógica interna. Nesse caso, Lévi-Strauss (1995, *apud* Ewart, 2010) sugere que se deve entender isso como um sistema de desequilíbrio dinâmico, no qual ainda é possível pensar em um universo de transformação.

Nessa perspectiva, a sociedade panará está envolta em um cenário preocupado com dinâmica e transformação, com um padrão de sociabilidade e produção econômica interna pouco voltada para ideais estáticas. Sob essa ótica, as narrativas panarás não os sustentam enquanto vítimas passivas da história, mas sim agentes históricos movidos pelos debates e diálogos internos frente às situações de contato, postura comum também aos ancestrais Cayapó do Sul.

Dessa maneira, as mudanças, inquietudes (MANO, 2024) e dinamismos são aspectos importantes da sociabilidade panará, principalmente porque a construção da identidade passa pela alteridade. De tal forma que talvez a real tradição indígena seja a transformação. Haja vista que toda cultura é resultado de hibridação, as mudanças não devem ser percebidas como a perda da identidade indígena/Panará, mas como reconhecimento da etnogênese como parte do processo histórico que singulariza cada universo simbólico. Ainda mais, ao considerar os impactos dos eventos históricos na estrutura cultural, é inegável que o agenciamento dos sujeitos também causou mudanças no curso histórico. Nesse sentido, essas relações não poderiam resultar em um processo de assimilação, uma vez que cultura e história não se anulam, pelo contrário, comportam em inter-relações nas quais “a transformação é um modo de reprodução” (Sahlins, 1990, p. 174).

2.3 Conexões linguísticas e técnicas entre os Cayapó – Panará

Richard Heelas (1979), em sua tese etnográfica sobre os Panará, foi o primeiro autor a levantar a hipótese da relação de descendência entre Cayapó do Sul - Panará. No início do primeiro capítulo, no tópico A, ele discorre sobre alguns aspectos que os conectam, tais como conexões linguísticas e comparações entre técnicas de produção de arco e flecha (HEELAS, 1979, p. 1). Além disso, Heelas indica não perceber uma relação histórica e cultural contígua entre os Panarás e os Jês Setentrionais, apesar da proximidade geográfica. Nesse contexto, o autor entende que o grupo divide traços importantes com os Cayapó do sul, e, ainda mais, apresenta os indicativos de incomunicabilidade entre os Panará e os vizinhos Jê - Kayapó, Bororo, Suya e Xavante - o que revela a distância com os Jê Setentrionais e os Kayapós do Norte (HEELAS, 1979, p. 3-4).

Somado a isso, existe a indicação do termo ‘panariá’ - dado a Saint Hilaire como equivalente de ‘índio’ no aldeamento de São José de Mossâmedes (SAINT-HILAIRE, 1975) - e o termo ‘panará’ usado como autodenominação dos Cayapó do Sul do atual Triângulo Mineiro pelos interlocutores de Barbosa (BARBOSA, 1918). Ainda, os movimentos migratórios dos Cayapó, geralmente rumo ao noroeste, são similares aos dos Panará. Além disso, a língua e seus aspectos fonéticos, produção de arco, flecha e cestos, e as práticas de cultivo e rituais serão aprofundados ao longo da seção como elementos que aproximam esses dois grupos.

Para discutir as questões linguísticas, a pesquisa se baseia nas análises desenvolvidas por Odair Geraldin (1997) e Eduardo Vasconcelos (2013). Ambos os autores utilizam documentos históricos para desenvolver uma investigação com ênfase, respectivamente, histórica e linguística. Nesse contexto, os documentos e cartas usadas por esses dois autores para fundamentar suas pesquisas apresentam listas de vocábulos usados como principais instrumentos de estudo. Esse repertório de palavras foi produzido em diferentes lugares e momentos, como por Saint-Hilaire e Pohl em São José de Mossâmedes; Kupfer, Lemos da Silva e Nehring em Santana do Paranaíba e Barbosa no atual Triângulo Mineiro, na Aldeia de Água Vermelha (VASCONCELOS, 2013, p. 236). É importante considerar que as variações entre as listas de palavras podem estar relacionadas às diferentes nacionalidades dos responsáveis por produzi-las. Por exemplo, Kupfer era alemão, Saint Hilaire francês e Barbosa brasileiro, o que possivelmente impactou o processo de escuta e transcrição. Além disso, o dinamismo linguístico é sujeito às transformações impulsionadas pelo tempo, pela geografia e pelo contato com diferentes povos. Dada a abrangente ocupação Cayapó, eles

estabeleceram contato com diferentes grupos indígenas vizinhos, conforme a localização de suas aldeias.

Giraldin (1997) apresenta resultados comparativos realizados por Heelas (1979) e Schwartzman (1987, *apud* Giraldin, 1997) das listas de Saint Hilaire e Pohl. Da lista de Pohl, dos 65 termos analisados por Heelas, 26 são considerados cognatos, 5 incompreensíveis, 14 não conhecidos e 20 não cognatos (GIRALDIN, 1997, p. 34). Schwartzman, por sua vez, analisa 66 termos e reconhece 35 palavras como similares. Ainda, da lista de Saint Hilaire, dos 33 termos 19 são cognatos na análise de Heelas, e 27 são compatíveis para Schwartzman (GIRALDIN, 1997, p. 34). Odair Giraldin (1997) também realiza um estudo linguístico comparativo que considera as listas de Nehring, Kupfer, Lemos e Barbosa. Após análise, o autor constata que os termos etnologicamente significativos para os Panará possuem ortografia muito similar aos registros. Nesse sentido, aspectos relacionados à parentesco, cultivo, ritos e mitos encontram correspondentes ortográficos com a língua Cayapó catalogada (GIRALDIN, 1997, p. 40). Assim, a partir da análise comparativa dos vocabulários, o autor conclui pela continuidade histórica, linguística e cultural dos Cayapó do Sul nos Panará.

Além de Giraldin, Eduardo Vasconcelos (2013) realiza um trabalho de pesquisa que, para além de comparar Cayapó e Panará, busca superar o pressuposto condicional entre Cayapó-Panará. Para isso, ele expande a pesquisa com o intuito de analisar se há semelhanças entre as duas línguas e três outras línguas Jê do sub-ramo setentrional: Apinajé, Apâniekrá e Tapayúna. A tabela na qual o autor compara 205 termos Cayapó e Panará, pautado nas listas já mencionadas, resultou na compatibilidade total de 81 palavras e 115 para as quais ele identifica alta compatibilidade, mas divergência de registro (VASCONCELOS, 2013, p. 230). As análises das três outras línguas Jê deixam evidente que os registros Cayapó do Sul de São José do Mossâmedes (os registros de Saint Hilaire de 1848 e de Pohl de 1832) têm mais afinidade com o Apinajé, Apâniekrá e Tapayúna. Por outro lado, os registros de Santana do Paranaíba (Kupfer de 1870, Lemos de 1882 e Nehring de 1894) e de Barbosa no atual Triângulo Mineiro (1911) estão mais próximos do Panará falado no norte do Mato Grosso. Ainda assim, as línguas faladas nos atuais oeste de Minas Gerais e Goiás são as mesmas, mas com leve variante dialetal. Dessa maneira, o autor conclui a argumentação favorável à identidade Cayapó do Sul-Panará, visto que as evidências apontam para uma continuidade linguística.

Além dos aspectos ortográficos e vocabulares, é interessante evidenciar a fonética, uma vez que aparece tanto na análise de Vasconcelos (2013) quanto nos relatos históricos. Primeiro, Saint Hilaire (1975), em *Viagem à província de Goiás*, descreve a percepção da

língua Cayapó do Sul: falada de boca praticamente fechada e com sons frequentemente produzidos pela garganta. Depois, Kupfer (1870) menciona que as palavras eram curtas e cheias de tônicas, articuladas de maneira abrupta e, por isso, passavam a impressão de gagueira. Por último, no relato de Alexandre Barbosa (1918), o autor observa, assim como Saint Hilaire, que a língua era falada com a boca muito fechada e que as vogais soavam bem divididas na fala. Nesse contexto, Vasconcelos (2013, p. 236-237) aponta que a língua Panará tem uma diversidade de soantes descontínuas pré-nasalizadas - isto é, consoantes precedidas por um som nasal antes de serem pronunciadas, como na palavra “campo”. Além disso, há uma redução de fonemas vocálicos, fenômeno no qual as vogais soam menos abertas ou distintas. Visto que as soantes descontinuadas por sons nasais podem soar como palavras cortadas, percebidas como pronunciadas com vigor, é possível associar tais aspectos à impressão de gagueira narrada por Kupfer (1870) e à divisão vocálica marcada mencionada por Barbosa (1918). Ainda mais, a redução de fonemas vocálicos resulta em palavras que não exigem a abertura intensa da boca - por exemplo, o segundo “a” da palavra “banana” pode ser pronunciado de maneira menos clara -, de forma a produzir, em concordância com Saint Hilaire (1975) e Barbosa (1918), uma série de palavras faladas com a boca mais fechada. Portanto, é observável a continuidade dos aspectos fonológicos da língua registrada no século XIX e a atual língua panará.

A presença de palavras como “amendoim” e “cutia” nas listas de vocabulários indica traços culturais comuns relacionados a cultivo e mitos. Heelas (1979, p. 254) informa que, enquanto os povos Jê não tinham o costume de cultivar o amendoim, alguns grupos indígenas a oeste do Peixoto de Azevedo, como os Kayabi, o incluíam em sua base alimentar. No entanto, o que diferencia o cultivo Panará do amendoim de outros grupos é a transcendência das condições nutricionais para incorporar aspectos rituais.

Nesse contexto, Schwartzman (1987, *apud* GIRALDIN, 1997) aponta em suas pesquisas que na mitologia panará o amendoim foi dado a eles pela cutia⁸ (ver anexo A). Além de ter origem mitológica, o amendoim está associado simbolicamente ao movimento das pessoas na aldeia e rege, portanto, lógicas concernentes à produção de pessoas, tema que será abordado mais à frente deste trabalho.

⁸ Segundo o mito, antigamente os panará comiam madeira podre. Até que são presenteados pelo Rato com o milho. Incentivados por ele, homens e mulheres encheram seus cestos e o milho acabou. Eventualmente a Cutia, dona dos amendoins, aparece e os avisa que eles devem arrancar amendoins. Na mesma noite a Cutia realiza a festa do amendoim e diz aos Panará: "De manhã vocês já são os donos da festa. Eu não quero mais. Estou cansada, podem ser os donos, eu não quero mais." (EWART, 2020, p. 212). Assim, os Panará aprenderam a cultivar amendoim (EWART, 2020).

De modo geral, Heelas interpreta o cultivo do amendoim, que se movimenta entre o centro e a periferia da aldeia, como uma metáfora para o desenvolvimento masculino e, consequentemente, da reprodução das características performáticas de gênero. Adicionalmente, Ewart (2005) menciona que, em dado momento dos processos rituais de cultivo do amendoim, as mulheres panará circulam recolhendo os frutos e os levam para a praça central em cestos. Paralelamente, Saint Hilaire (1975) em seu relato da visita ao aldeamento de São José de Mossâmedes revela ter visto mulheres cayapó com cestos nos quais carregavam amendoins. Com base nos documentos históricos de Antônio Pires de Campos (1862, *apud* GIRALDIN, 1997) e Saint Hilaire (1975), os Cayapós do Sul eram hábeis agricultores, assim como os Panará, com roças de batatas, inhames, milho e o amendoim - este último com valor sociocultural diferenciado entre os Panará. Por essa razão, o fato das terras do território panará no rio Peixoto de Azevedo terem as características químicas e morfológicas compatíveis com os hábitos de cultivo dos Cayapó do Sul nos atuais sudoeste goiano e no Triângulo Mineiro contribui para a crença na continuidade cultural no que diz respeito à agricultura e ritual.

Além disso, outros aspectos são mencionados tanto em documentação histórica quanto em trabalhos etnográficos após o encontro com os Villas Boas. Assim, um aspecto diferencial dos Cayapó do Sul e dos Panará é o modo de produção de flechas: “elas eram feitas unindo-se, com fibras de madeira, pequenos pedaços de taquara com 30 cm de comprimento cada um” (GIRALDIN, 1997, p. 41). Heelas (1979), em sua descrição, indica o uso de cana e fibra vegetal. Nesse contexto, existe uma concordância geral entre alguns autores, como Heelas, Giraldin, Saint Hilaire, Schwartzman e Pohl, sobre a continuidade nas técnicas de produção das flechas.

Para além disso, Saint-Hilaire (1975), em seus diários de viagem, cita os “*jucunus*” - cestos produzidos pelos Cayapó com folhas de buritis trançadas, nos quais as mulheres carregavam os *mandubis* (amendoim). Schwartzman (1987, *apud* Giraldin, 1997) afirma ter encontrado entre os Panará técnica idêntica de produção de cestos, utilizados para fins variados, inclusive nas práticas rituais de cultivo do amendoim. Ainda, além das flechas e cestos, os fornos de terra são mencionados por Saint-Hilaire entre os Cayapó de São José de Mossâmedes e, em paralelo, os Panará adotam a mesma técnica de cocção. Saint-Hilaire (1975) e Kupfer (1870) mencionam brevemente em seus relatos a presença de troncos na frente de quase todas as casas, usados para a corrida de toras, prática comum entre os Panará. Contudo, atualmente a corrida de toras foi quase completamente substituída pelo futebol, esporte praticado quase todos os dias pelos jovens panará (EWART, 2020).

Para finalizar, Kupfer (1870) narra que, ao se aproximar da aldeia, identificou um Cayapó com três mulheres de cada lado no pátio central. O autor descreve que eles batiam os pés no chão movendo-se alguns passos para frente e depois para trás, e permaneciam na dança cerimonial até que uma anta fosse distribuída para toda a aldeia. Em paralelo, Ewart (2015) observa entre os Panará o costume de realizar festivais de partilha de alimentos, nos quais o clã anfitrião realiza uma dança ritual semelhante à descrita por Kupfer e, ao final, distribuem a comida aos outros clãs. Assim, é provável que Kupfer tenha testemunhado entre os Cayapó do Sul de Santana do Paranaíba o ritual de partilha de alimento narrado por Ewart entre os Panará nos anos 1990.

Por fim, os aspectos mencionados - língua, fonética, a arte de construir flechas (incomum entre outros povos Jê), os cestos, práticas, cultivos e rituais - indicam, portanto, uma continuidade em diferentes âmbitos entre os Cayapó do sul e os Panará.

2.4 A corporalidade e produção de pessoas entre Cayapó – Panará

A língua e seus aspectos, diferentes técnicas de produção, práticas de cultivo e rituais compõem um repertório de experiência coletiva vivida socialmente. Por meio dessa experiência, são feitas diferentes análises - arqueológicas, históricas, linguísticas, geográficas e antropológicas - as quais organizam os grupos étnicos em categorias contínuas e descontínuas. Todavia, para além da experiência social compartilhada, o corpo surge como um marcador fundamental dos significados sociais do coletivo.

Antes, vale mencionar que as discussões sobre produção cultural de corpos e a noção de pessoa aparecem nas obras de Mauss (2017). O autor mostra que a noção de Pessoa e do Eu é determinada sócio e historicamente, pode ser pensada de diferentes formas a depender do contexto, mas mantém o caráter de expressão do pensamento coletivo. Segundo Seeger et al (1979), para uma adequada interpretação das sociedades nativas no Brasil, é preciso adicionar à equação a corporalidade, compreendida como o idioma simbólico central dos povos indígenas. Enfim, isso quer dizer, a categoria de “pessoa” é atravessada pelo coletivo; o corpo, assim, ordena a práxis, que por sua vez, é sujeita às categorias sociais. Portanto, pessoa e sociedade carregam em si a continuidade um do outro. Em suma, os autores entendem que os indígenas no Brasil têm os aspectos de sociabilidade estruturados, também, na construção de pessoas e produção de corpos.

Dessa forma, “o corpo não é tido por simples suporte de identidades e papéis sociais, mas sim como instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas; o corpo é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento” (Seeger et al., 1979, p. 20). Diante disso, é crucial explorar os indícios de continuidade de significados culturais marcados no corpo e na produção de pessoas entre os Cayapó do Sul - Panará. Nesse sentido, a análise abordará práticas de escarificação, a modulação para a criação de corpos belos, os estados emocionais e psicofísicos, as roças como metáforas de produção de pessoas e organizadoras do movimento físico das pessoas na aldeia e, por fim, a produção de pessoas e categorias advindas das relações com os Outros/*Hipe*.

A partir da noção de que o corpo carrega símbolos e é objeto de pensamento, Ewart (2005) apresenta como os Panará refletem e organizam sua sociabilidade com base em dois termos com conotações morais e físicas: *suakiin* e *suangka*, relacionados aos termos *inkiin* (bonito) e *nangka* (feio). Ambos os termos articulam valores morais, políticos, estéticos e físicos através do corpo e da pessoa panará. Com isso, maior disponibilidade intersubjetiva, sociabilidade ativa e performatização adequada da beleza física revelam um(a) panará em estado de espírito *suakiin*. Por outro lado, o afastamento social, a retirada da pessoa das relações intersubjetivas, o silêncio e a redução do movimento espacial, torna os indivíduos *suangka*, geralmente motivados por luto, adoecimento, cansaço ou gravidez. Nesses casos, o corpo sofrerá atos formativos de pintura corporal e corte de cabelo quando se fizerem bonitos novamente.

Com base nisso, um aspecto importante para os homens estarem *suakiin* é a forte presença de emoções como fúria e cólera (*ha sâ*) em suas relações intersubjetivas. Como já mencionado, dois importantes conceitos antagônicos no universo simbólico panará são Panará e *hipe*. Assim, quando ambos são analisados em um contexto de superação dos dualismos clássicos, é possível pensar em novas formas de interação nas quais a relação entre os supostos antagonismos resulta numa nova lógica de produção simbólica. Para além da possibilidade de adquirir bens materiais e simbólicos, a relação com os *hipe* é central para a expansão das possibilidades ontológicas panará. Com efeito, para os Panará, relacionar-se com os *hipe* é essencial para a produção do estado de bravura performado pelos homens. Isso quer dizer, expandir o universo externo em diferentes Outros e, principalmente, expandir as possibilidades ontológicas dos próprios Panará. Nesse sentido, o contato com os *hipe* bravos insere os homens panará em um estado emocional e psicofísico entendido socialmente como

suakiin, estado importante para a prática de atos formativos do corpo e da pessoa, como pinturas corporais, escarificações e até mesmo a concepção de filhos. Atualmente, os homens panarás contam histórias sobre a coragem e bravura de seus antepassados frente às condições de contato, um possível eco das experiências Cayapó.

Posto isso, Giraldin (1997), em consonância com os Panará, demonstra por meio de uma análise sobre os documentos históricos concernentes aos Cayapó do Sul, a permanência do contato com o “inimigo”, mesmo com diferentes abordagens estratégicas. Esse inimigo propiciava a abertura de produções ontológicas, estado sob o qual desempenhavam a própria economia simbólica por meio de rituais, cerimônias de escarificação, pintura corporal e relações sexuais. Além disso, os ataques Cayapó tinham como objetivo o saque, ou seja, conforme suas cosmologias a aquisição de bens que foram mitologicamente apropriados (MANO, 2020; ASNIS, 2019). Dessa forma, a perpetuação da valorização da aquisição de bens entre os Panará indica uma continuidade da recriação da ação mitológica gerida por uma lógica de contato com o Outro (GIRALDIN, 1997, p. 50).

Sob essa lógica, Saint Hilaire (1975) narra que em sua visita testemunhou os Cayapó em atividade de escarificar os peitos após a morte de um ente. Paralelamente, Schwartzman (1987, *apud* Giraldin, 1997) descreve o ritual Panará de ataque a uma ninhada de marimbondos, a partir do qual desencadeia o choro ritual de homens e mulheres, como se estivessem de luto. No dia seguinte a esse evento, os peitos e costas dos jovens são escarificados. Nesse contexto, é possível interpretar o ritual de ataque aos marimbondos como um equivalente metafórico das práticas “tradicionais” Panará que conduziam às escarificações mencionadas: após um ataque aos inimigos ou depois de encontrar restos mortais deles nas florestas. Nesse sentido, os eventos relatados por Saint-Hilaire podem ser reinterpretados a partir das etnografias panará. Sob essa nova ótica, as práticas de escarificação dos peitos estão atreladas à valorização da bravura, acionada pelo contato com os *Hipe* e incorporada nas produções ontológicas através da dor (son-sâ), aspecto contínuo de formação da pessoa Cayapó do Sul - Panará.

Outrossim, Pohl (1976, *apud* Giraldin, 1997) menciona que os Cayapó do Sul faziam uso da escarificação da testa como método para tratar dor de cabeça. Nesse aspecto, Schwartzman aponta para a prática quase idêntica de tratamento de dores entre os Panará, fato reforçado na tese de Heelas (1979), que identifica a escarificação como um tratamento comum para muitas áreas do corpo.

As conexões não se restringem aos rituais de escarificação. O amendoim, como mencionado, possui importante valor ritual entre os Panará, de tal forma a organizar o movimento na aldeia e determinadas lógicas de produção de pessoas. O processo de cultivo é dividido em etapas: primeiro, o amendoim era plantado no centro das roças de cada família; depois, as mulheres os colhiam e os secavam no centro da aldeia. Quando secos, os amendoins bonitos eram guardados para serem replantados, enquanto a sobra pode ser consumida como comida ou bebida. Na plantação seguinte, assim que amadurecem, pode ter início a cerimônia de cortar/escarificar as coxas dos jovens que já tiveram as orelhas e os lábios perfurados em outras cerimônias (Giraldin, 1997, p. 45). Ademais, no início do plantio, uma série de restrições alimentares, de práticas sexuais, de caça e de cortes de cabelo são implementadas. Schwartzman (1987, *apud* Giraldin, 1997) entende que as restrições se davam pela origem mitológica do amendoim (ver nota de rodapé 3 ou anexo A).

A esse respeito, Heelas (1979) interpreta o cultivo da leguminosa como uma analogia ao ciclo dinâmico entre centro e periferia da vida dos homens no plano da aldeia: eles se desenvolvem enquanto meninos nas casas, situadas na periferia da aldeia, são levados ao centro da aldeia para amadurecerem como homens e, por fim, voltam às casas quando se casam. Ainda mais, as restrições dadas no início da plantação são equiparadas àquelas impostas após o nascimento de um filho, o que sugere, então, que ao plantar amendoins nas roças os Panará estivessem simbolicamente cultivando filhos. Isso se verifica ao analisar a nomenclatura utilizada para se referir aos belos amendoins que serão replantados: *siin impe*, que pode ser traduzido como “sêmen real”. Consequentemente, o sucesso do cultivo e da colheita do amendoim depende da cooperação, do trabalho coletivo e da disponibilidade intersubjetiva das pessoas. De maneira idêntica, fazer novos panarás também exige sujeitos verdadeiramente *suakiin*, tanto para que homens plantem seu sêmen nas mulheres, como para a produção subjetiva e, simultaneamente, coletiva da pessoa panará.

Diante desse quadro, o corpo é foco de atos formativos por meio da moldagem física desde o nascimento, com o objetivo de fazer pessoas bonitas segundo os valores estéticos comunitários. Dessa forma, é responsabilidade dos pais e das mulheres do clã cuidar para o bom desenvolvimento das feições das crianças panará. De acordo com Ewart (2005), assim que um bebê nasce, um dos cuidados que os responsáveis devem empregar é para que a cabeça da criança se desenvolva da maneira mais redonda possível, modulando-a e produzindo-a a partir de sua forma.

Similarmente, esse aspecto específico da fisionomia panará é identificado nas descrições feitas por Barbosa (1918), Saint Hilaire (1975) e Kupfer (1870) sobre os Cayapó do Sul. Barbosa (1918) descreve as feições dos Cayapó-Panará com aspectos de pronunciada braquicefalia, ou seja, um formato de cabeça mais curto e arredondado, traço que, segundo o geógrafo, distinguia os Cayapó dos demais Jê. Em paralelo, Kupfer (1870) relata que os Cayapó tinham uma testa pequena, estreita e baixa. Saint Hilaire (1975), por sua vez, evidencia que uma das particularidades dos Cayapó de São José de Mossâmedes era a cabeça redonda. Tais relatos, aliados ao conhecimento etnográfico que explicita um ato deliberativo na formação dos corpos panarás, elucidam as reflexões em torno da continuidade Cayapó do Sul - Panará em decorrência, também, de aspectos fisionômicos.

Além disso, os Panará valorizam a força física, expressa não só pela dureza dos ossos, mas por panturrilhas e braços grandes e cheios. Para isso, pintam os bebês de vermelho, o algodão sujo de tinta é amarrado nas panturrilhas, por vezes amarram também braçadeiras nos pulsos e tornozelos, com a finalidade de estimular o bom crescimento dos membros. Em consonância, Kupfer (1870), ao descrever as características físicas dos indígenas Cayapó, evidencia que possuíam formas redondas e bem proporcionadas. Menciona, ainda, a estatura média para alta, também indicada por Saint Hilaire (1975), que destaca o elevado porte dos Cayapó-Panará em São José de Mossâmedes. Esse é um detalhe significativo, pois os Panará ficaram conhecidos por muito tempo como “índios gigantes”. Com isso, é evidente como a produção do corpo em conformidade com determinadas propriedades físicas é importante para auxiliar a produção de estados psicofísicos que compõem a sociabilidade panará. O corpo, assim, torna-se foco dos símbolos coletivos responsáveis por produzir uma ontologia capaz de comunicar e imbuir os indivíduos de maior ou menor grau de validação moral, com base em sua disponibilidade intersubjetiva e nas expressões física e fisionômica dos sujeitos.

Nessa conjuntura, a produção de corpos e pessoas está relacionada com os aspectos simbólicos e subjetivos do ser, para muito além das limitações do corpo físico, pois incorpora as lógicas de produção e reprodução social. Segundo César Górdon (2006), estudioso dos Kayapós Mebengokre - grupo com o qual a comunidade antropológica entende haver uma conexão distante com os Panará -, as lógicas de produção dessa “economia selvagem”, que distingue pessoas belas de comuns/feias, está pautada na distribuição desigual de valor social, marca prestígio e aplica distinção pessoal (intrafamiliar) e coletiva (interfamiliar).

Em vista disso, os valores sociais são bens passíveis de serem distribuídos por meio de um processo de produção e predação ontológica, objetivados na incorporação e aquisição da cultura material e imaterial de seus outros. De maneira semelhante, sobre os Panará, Ewart (2010) discorre sobre como ter coisas, particularmente coisas dos outros, é uma forma de expandir as possibilidades do ser social a partir das relações da vida cotidiana de pedir, dar e tomar. Assim, a sociabilidade humana panará pode ser vivida. Todavia, ter os bens dos Outros/*hipe* não os aproxima ontologicamente; pelo contrário, reforça a estrutura econômica, social, política e simbólica panará, assim como o intento de continuar vivendo como tal.

Nesse cenário, a perspectiva panará reconhece os *hipe* em seu passado histórico como impressionantes figuras por sua ferocidade e, mais ainda, por conterem em si aquilo que despertava a bravura Cayapó do Sul-Panará. Atualmente, por sua vez, são impressionantes pela capacidade de proverem muitos bens. Dessa forma, os valores panará de aversão às ideias de autossuficiência permitem analisar as constantes renovações de estratégias de contato como um meio para acessar os bens dos *hipe*, atribuindo-lhes significados para além dos valores monetários e utilitários.

Contudo, não se deve confundir a importância dada aos *hipe soti* (coisas dos Outros). Apesar de os “brancos” serem donos de objetos desejados, seus modos de vida não o são e, frequentemente, aqueles panarás que agem como *hipe* são encarados com desaprovação. A relação econômica se justifica, nesse contexto, por uma questão de especialização: enquanto os “brancos” se tornaram bons em produzir coisas, os Panará se especializaram em produzir danças, cantos e mitos. Assim, os bens *hipe* são considerados itens pessoais de riqueza não cerimoniais, pois não entram em circulação como itens rituais, embora possam ser utilizados como ornamentos.

De toda forma, é através das relações externas que o valor interno é gerado, haja vista que produzem bens distintivos de riqueza, poder e carregam em si os símbolos materiais das relações com as alteridades. Assim sendo, a produção da identidade panará está intrinsecamente ligada às lógicas de contato, de tal forma que em um dos momentos de maior vulnerabilidade social, no processo de transferência para o Parque Nacional do Xingu, referiam-se a si próprios como “*Panará simama*”, que significa Panará “acabado” ou “sem nada” (Ewart, 2020). Em outras palavras, por se perceberem sem posses, sem nada para dar, sem nada a pedir, é como se suas potencialidades de ser social tivessem cessado. Portanto, a

sobrevivência dos Panará enquanto grupo depende da perpetuação das transformações dinâmicas mediadas pelos contatos.

Todavia, as relações com os *hipe* não eram travadas em lógica de reciprocidade. Segundo Ewart (2010), mesmo quando deixavam bens e armas, era mais um infortúnio e efeito colateral do ataque do que uma “troca recíproca” do ponto de vista Panará. Por outro lado, com os outros indígenas, as relações de troca simbólicas e materiais são uma possibilidade, pois estão situados no que a autora chama de “categoria intermediária” (2010, p. 177): nem Panará, nem *hipe*. Com isso em mente, os Cayapós do Sul gerenciavam processos de apropriação e incorporação diferencial das alteridades (MANO, 2020). A partir dos documentos históricos sobre as guerras entre “brancos” e os Cayapó, Mano (2020) observou que dos Outros não indígenas os bens eram incorporados, de tal maneira que as potencialidades criativas, estéticas e funcionais se manifestaram através desses objetos. Em contrapartida, na documentação histórica o caso do ataque aos Araxá chama a atenção por ser uma exceção do padrão comportamental dos Cayapó de não deixar sobrevidentes. Face a isso, entre outros indígenas as possibilidades de incorporação se dão também através de pessoas (mulheres e crianças) e saberes. Dessa forma, existe uma razão comum que guia a lógica de contato Cayapó, espelhada na práxis e sociocosmologia Panará: dos Outros “brancos”, incorporam bens materiais; dos Outros indígenas ou “não-brancos”, absorver pessoas e corpos é uma possibilidade. Assim, a noção de diferentes Outros amplia as concepções dicotômicas entre nós e Outros e instaura entre elas graus intermediários.

Outrossim, ao chegarem no Parque Nacional do Xingu os Panará foram introduzidos à uma realidade *hipe* na qual eram ontologicamente similares a outros povos e unificados em uma só categoria/nome: indígenas ou índios. Em um primeiro momento rejeitam o termo e reafirmam a identidade panará. Todavia, com o entendimento acerca das narrativas *hipe* de mundo e do impacto que a categoria possui para a política nacional, passaram a adotar circunstancialmente o termo. Contudo, entre eles “índio” se traduz para “*sotangka*”, que significa literalmente “coisas feias”. Nesse sentido, não se deve interpretar a manipulação da identidade étnica como ardilosa, mas como um desequilíbrio dinâmico resultante das relações de contato devidamente contextualizadas, a partir das quais as produções de narrativa e de pessoas circulam fluida e estrategicamente pelos degraus dessa escada dicotônica. Assim, as categorias podem ser incorporadas em momentos oportunos, assim como são reorganizadas no universo sociocosmológico Panará a depender da estratégia de contato estabelecida. Resta,

portanto, questionar de que maneira interpretar as lógicas panarás como continuidade das Cayapó do Sul afeta as narrativas históricas acerca do grupo e seus agenciamentos.

Nesse contexto, há uma continuidade Cayapó do Sul-Panará nas lógicas econômicas de apropriação, incorporação, transformação e diferenciação. Assim, pelas palavras de Bartolomé (2006, p. 59) “não se trata de uma continuidade cultural linear, mas de uma continuidade dos significados culturais da experiência, o que denota um substrato compartilhado de lógicas cognitivas e de interpretações da vida social”.

2.5 Projeções etnográficas: novos caminhos para interpretar as relações históricas de contato

A presente pesquisa parte do pressuposto da transfiguração cultural sem adjetivá-la negativamente com narrativas sobre aculturação e assimilação. Por outro lado, considera o contato como uma variação histórico-cultural que resultará, como resultou, em novos contextos. Para que tal esforço fosse feito, foi substantivo uma abordagem multidisciplinar para remontar o passado histórico dos Panará e sustentar a tese nesse sentido. Carlos Fausto (2005), ao estudar o sistema multiétnico do Alto Xingu concentrou-se em uma pesquisa multidisciplinar para cruzar os dados advindos das respectivas disciplinas - Arqueologia, Antropologia e História - sobre questões empíricas comuns. O estudo administrou doses dialéticas de passado e presente amparado pela continuidade entre os polos. Nesse âmbito, observar as continuidades e transformações dos materiais empíricos e da economia simbólica é possível graças à projeção etnográfica, um método de reajuste ótico decolonial sobre o passado histórico pelo presente antropológico.

Na primeira metade do século XIX havia em São José de Mossâmedes uma influente cayapó chamada Damiana da Cunha. Neta do chefe Angraiochá, Damiana realizou cinco expedições bem-sucedidas, que se conheça, ao sertão com o objetivo de atrair indígenas cayapós para os aldeamentos. As viagens eram feitas conforme as instruções dos governadores, geralmente voltadas para a tarefa de dissuadir os gentios a se aldearem; caso se negassem, eram advertidos, sob pena de cassação, para que parassem os ataques às fazendas e moradores (GIRALDIN, 1997, p. 99). Por fim, o sucesso de Damiana sobre os Cayapó do Sul cessou com sua morte em 1831, acontecimento marcante e que deu início a um processo progressivo de fuga dos aldeamentos.

A partir disso, o discurso histórico se apropria dos fatos empíricos relacionados à Damiana fortemente entrelaçado às narrativas coloniais. Os povos indígenas são frequentemente retratados de forma a reforçar os estereótipos de pessoas passivas, facilmente manipuláveis, povos de baixa complexidade econômica e cultural. A passividade é sugerida em nuances dos textos, como: “Ela exercia grande influência sobre os Cayapó e, por isso, foi utilizada pelos governadores para comandar expedições ao sertão” (GIRALDIN, 1997, p. 99) ou “o governo de Goiás fez algum esforço no sentido de atrair os Cayapó que viviam autonomamente, principalmente através de Damiana da Cunha.” (GIRALDIN, 1997, p. 121). Ambos os trechos evidenciam uma história unilateral, tendo em mente a perspectiva do “branco” europeu em detrimento da narrativa cosmológica e econômica indígena. Por isso, a suposta sujeição deliberada de Damiana da Cunha passa despercebido em uma narrativa quase “natural” dos fatos, na qual ela parece ser aliada dos governadores agindo, como um fantoche, contra o próprio povo.

Nesse panorama, a proposta de Carlos Fausto (2005, p. 11) de “comparar os dados arqueológicos com os etnográficos”, reflete não só continuidade entre passado e presente, mas uma revisão decolonial e nativa sobre os dados históricos empíricos. Tendo em vista o cenário concernente à Damiana da Cunha, uma possibilidade de caminho interpretativo pode se dar através do trabalho etnográfico realizado por Elizabeth Ewart (2010), mais especificamente na seção “Bringing *Soti* and Political Leadership” do quarto capítulo. Nesta seção, a pesquisadora apresenta a situação na qual os quatro líderes de Nansepotiti estabeleceram diálogo com madeireiras interessadas em extrair matéria prima de suas terras. Os líderes eram movidos pelo objetivo último de ganhar bens e influência na aldeia, assim, a dinâmica resultou em um movimento dos panará de alinharem-se com uma das lideranças, na expectativa de se beneficiarem com a distribuição de bens. De modo geral, entre os Panará há o entendimento que um bom líder é aquele que traz muita *soti* para ser dividida. Por último, quando os madeireiros acreditaram ter contribuído o suficiente e, portanto, cessado a partilha de presentes e bens, os líderes uniram-se para denunciar os chefes madeireiros para a polícia ambiental. Tal dado aliado ao valor das coisas (*soti*), particularmente coisas dos Outros (*hipe*), como forma de expandir as possibilidades do ser social por meio das relações da vida cotidiana de pedir, tomar ou dar, expande o repertório simbólico e econômico para análise histórica.

Nesse enquadramento, reavaliar a história concernente à Damiana da Cunha sob a lógica simbólica Cayapó do Sul - Panará é, de certa forma, avaliar os fatos empíricos com o olhar da indígena. Desse modo, o agenciamento de Damiana estava possivelmente mais relacionado às lógicas de conquista e busca pelas “coisas dos Outros”. Tendo em vista que, sob a lógica da incorporação bens e transformação intersubjetiva possibilitada pelo contato, a líder Cayapó ganha também prestígio, poder e expansão ontológica. Sob essa perspectiva, o que se tem na realidade é uma líder voraz em um processo de predação ontológica do “branco” ao trazer bens e articular estratégias nesse xadrez histórico.

Desse modo, o saber etnográfico e antropológico contribui significativamente para a produção de saberes. A esse respeito, compreender os povos indígenas como agentes ativos em seus processos de construção e reconstrução cultural é um princípio ímpar na revisão das narrativas históricas e na interpretação da documentação histórica. Assumir a continuidade entre os indígenas do passado e do presente não implica uma negação da mudança, ao contrário, assume a existência de continuidades culturais sobre as quais a ação coletiva se sustenta. Com efeito, comprehende, no caso Panará, os processos de etnogênese sustentado por uma identificação compartilhada e por um conjunto de lógicas cognitivas comuns responsáveis por moldar comportamentos e práticas.

Portanto, continuidade e transformação compõem o cenário histórico de adaptação e resistência, em qualquer um dos casos, uma reformulação à novos contextos de contato. Por conseguinte, o trabalho de projeção etnográfica preenche as lacunas vazias entre os pólos narrativos do passado histórico. Ademais, auxilia processos de investigação das formações cosmológicas e dos complexos culturais relacionados aos povos indígenas.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base nos apontamentos incipientes de Heelas (1979) e toda a discussão realizada a partir dele, o presente artigo teve como principal objetivo pesquisar a possibilidade de os Panará serem remanescentes históricos dos Cayapó do Sul. A confirmação ou negação da hipótese foram possíveis por meio da análise dos pontos possíveis de serem comparados e analisados entre os grupos. Para isso, não só o levantamento bibliográfico e documental, mas adotar como método o paradigma indiciário e as projeções etnográficas foram aspectos estruturantes do desenvolvimento do trabalho. Houve, então, o cruzamento das perspectivas

histórica, objetivada nos sinais e pistas deixados nos documentos, e antropológica, representada pelo fundo teórico e pelas etnografias panará.

Ainda, com o olhar antropológico foi proposta uma revisão sobre o discurso histórico oficial que tende a lançar mão de um discurso enviesado pela perspectiva dos “brancos”. Essa releitura possibilitou inserir a perspectiva da alteridade ao incorporar seus símbolos e significados culturais às narrativas envolvidas nos fatos. Desse modo, foi possível superar as noções e correntes ideológicas que tendem a ler a história indígena sob a lógica da tradição, modelos estáticos e passivos aos acontecimentos coloniais. Portanto, a Antropologia possibilitou entender as categorias sociais das sociedades com quem dialoga, de forma a revelar processos de transformação, continuidade, etnogênese e hibridação aliados à interpretação e agenciamento indígena sobre o mundo.

Nesse contexto, foi possível pensar pontos históricos e etnológicos nos quais convergem as linhas Cayapó do Sul e Panará. A começar pela questão dos etnônimos, Saint Hilaire (1975) aponta que os cayapós de São José de Mossâmedes faziam uso do termo ‘panariá’ para indicar aqueles cayapós que viviam nas matas. Em sincronia, aqueles cayapós contatados por Barbosa (1918) no atual Triângulo Mineiro se autodenominavam ‘panará’.

Para mais, as questões linguísticas discutidas por Giraldin (1997) indicam ortografia similar entre os termos etnologicamente significativos para os grupos. Vasconcelos (2013), por sua vez, ao comparar 205 termos das listas supracitadas, identifica compatibilidade total de 81 e alta compatibilidade, mas divergência de registro em 115 termos. Ainda, no que diz respeito à discussão fonética, aspectos como a redução de fonemas vocálicos e uma diversidade de soantes descontínuas pré-nasalizadas presentes na língua panará são coerentes com os indícios existentes nos escritos de Saint Hilaire (1975), Barbosa (1918) e Kupfer (1870). Com isso, ambos os autores conferem continuidade linguística, fonética, histórica e cultural entre os Cayapó do Sul e os Panará.

Além das questões relativas à língua, o amendoim se tornou foco de análise uma vez que possui relevância pela presença do termo nos vocabulários, valor ritual e narrativa mítica que o circunda. Na dinâmica entre centro e periferia, em dado momento as mulheres panará carregam as leguminosas em cestos levando-as para a praça central. Em paralelo, Saint Hilaire (1975) narra ter visto mulheres carregando amendoins em jucunus (cestos). Não só há o indicativo da presença do amendoim sendo transportado por mulheres, mas Schwartzman

(1987, *apud* Giraldin, 1997) confirma que os cestos produzidos pelos Cayapó eram feitos com técnica idêntica à dos Panará.

Há ainda a presença dos fornos de terra, as técnicas de cocção e de troncos na frente de quase todas as casas, fato que indica a prática da corrida de toras. Os três indícios deixados na documentação histórica são também encontrados entre os Panará. Para mais, há uma concordância geral entre os autores que discutem o tema (HEELAS, 1979; GIRALDIN, 1997; SCHWARTZMAN, 1987, *apud* GIRALDIN, 1997) sobre o seguimento da mesma técnica de produção de flechas entre os grupos.

Ainda mais, no que diz respeitos às discussões relativas à economia simbólica interna, produção de pessoas e corporalidade, existem diversos aspectos que expressam alta compatibilidade ao cruzar os dados da etnologia panará com os rastros e vestígios das manifestações culturais dos Cayapó do Sul deixados na documentação. A começar pelos estados psicofísicos importantes entre os Panará para indicar disponibilidade intersubjetiva, consequentemente, abertura para atos formativos empregados no corpo. Nesse contexto, é evidente a valorização da bravura e da cólera, estimuladas pelas relações com os *hipe*, para a produção e expansão das possibilidades ontológicas panará. Em paralelo, os Cayapó mantinham contato com os inimigos por meio do qual desempenhavam a própria economia simbólica motivadas pela bravura. Além disso, mas ainda dentro da lógica do contato, outra continuidade Cayapó - Panará está na valorização da aquisição de bens (*soti*) dos Outros.

Juntamente com isso, as práticas rituais de escarificação dos peitos, percebida entre os Cayapó de São José de Mossâmedes e os Panará, estão associadas à valorização da bravura. Geralmente realizada em contextos de contato associados à guerra ou ao seu equivalente metafórico entre os Panará: o ataque às caixas de marimbondo. A cólera é então expressa pelo choro ritual e incorporado nas produções ontológicas por meio da dor, ou seja, a escarificação manipulada nos peitos. Além dessa, a escarificação da testa para tratar dor de cabeça é uma prática quase idêntica entre os dois grupos. Ainda no que diz respeito às práticas rituais, a descrição de Kupfer (1870) das atividades que os Cayapó desempenhavam é similar ao ritual de partilha de alimento observado por Ewart (2015) nos anos 1990 entre os Panará.

Alguns outros fenômenos associados à produção de pessoas compõem esse repertório de congruência. Forte evidência é a modulação da cabeça dos bebês panará para que fiquem redondas, coerente com a fisionomia Cayapó narrada por Saint Hilaire (1975), Alexandre

Barbosa (1918) e Kupfer (1870). Além disso, a correspondência de aspectos como altura e grandeza da forma física indicam continuidade, dado que a produção das propriedades físicas do corpo é um ato deliberado entre os Panará. O corpo, nesse panorama, é um dos indicativos de valor moral da pessoa.

Acrescente-se a isso que a perpetuação das relações de contato transformadas pelas estratégias e contextos históricos informam sobre uma continuidade de lógica econômica e de produção de corpos e pessoas. Isso porque auxiliam na expansão ontológica Cayapó-Panará e na apropriação de bens materiais, imateriais e, no caso de contato com outros indígenas, incorporação de corpos e pessoas. Nessa narrativa, há outro indício valioso para analisar a conexão entre os grupos: a noção de diferentes Outros. Entre os Cayapó a lógica diferencial de incorporação pode ser observada no caso de ataque aos Araxá. Portanto, com base nos resultados e informações levantadas, parece possível afirmar a continuidade Cayapó do Sul-Panará.

A pesquisa teve como recorte os estudos etno-históricos que circundam a narrativa Cayapó do Sul - Panará, contudo, há ainda muito a ser explorado sob as lógicas propostas. Há espaço para elaborar e interpretar ainda mais a figura de Damiana da Cunha, influente entre os indígenas e ponte de diálogo potente com a administração colonial. Ainda mais, ao se apropriar de uma metodologia de cruzamento entre História, Etnologia, Antropologia e Arqueologia as possibilidades de lançar mão de meios para buscar a perspectiva decolonial no discurso histórico oficial são numerosas. Contudo, apesar das possibilidades serem extensas, chama a atenção uma lacuna específica: a interpretação panará sobre os fatos históricos relacionados aos Cayapó do Sul e daquilo que os conecta. Nessa perspectiva, amplos e inesperados caminhos se formam para uma atualização da leitura antropológica sobre a História aliada às narrativas e memória indígena.

De modo geral, o presente artigo buscou contribuir e somar à outros trabalhos que visam articular passado e presente, documentos e fatos históricos e conhecimento etnográfico, História e Antropologia. Nesse sentido, um caminho para evidenciar perspectivas decoloniais e significações sociais outras para compor a manta de retalhos que é a História. Por fim, estimular uma interpretação de mundo que reconheça a multiplicidade de caminhos e agenciamento possíveis frente às temporalidades, ações e contextos históricos. Dessa forma, considerar a realidade sob a forma de rizomas (MANO, 2018) comporta os múltiplos trânsitos

possíveis dos Cayapó, suas transformações, etnogêneses, “entre lugares” e continuidades que os levam rumo aos Panará.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ASNIS, Gabriel Zissi Peres. *Da guerra à paz? Dicotomias que escondem múltiplos caminhos: análise histórica sobre os “Cayapó” aldeados em Maria I e São José de Mossâmedes*. 2019. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2019.
2. BARBOSA, Alexandre. Descrição dos índios Cayapós e Panarás. Vocabulário e mapa da região ocupada pelos Caiapós, documentado datado de Uberaba, 2 de setembro de 1918. Disponível em:
http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Abarbosa-1918-cayapo/barbosa_1918_cayapo.pdf
3. BARTOLOMÉ, Miguel. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Maná* 12(1): 39 - 68, 2006.
4. CASTRO, Estefany Amorim Viana de. *Negociações e agenciamentos nos aldeamentos de Rio das Pedras e Santana do Rio das Velhas no Triângulo Mineiro entre os anos de 1742 e 1751*. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura e Bacharelado em História) – Instituto de História, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2023.
5. EWART, Elizabeth. Coisas com as quais os antropólogos se preocupam: grupos de descendência espacial entre os Panará. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2015, V. 58 Nº I.
6. EWART, Elizabeth. Fazendo pessoas e fazendo roças entre os Panará do Brasil Central. *Revista de Antropologia*, vol. 48, n. 1, 2005.
7. EWART, Elizabeth. *Space and Society in Central Brazil: a Panará ethnography*. London: Routledge, 2020.
8. FAUSTO, Carlos. Entre o passado e o presente: Mil anos de história indígena no Alto Xingu. *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v.2, n.2, p. 9-51, dez. 2005
9. GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
10. GIRALDIN, Odair. *Cayapó e Panará: luta e sobrevivência de um Povo Jê no Brasil Central*. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1997.
11. GIRALDIN, Odair. *Renascendo das Cinzas: um histórico da presença dos Cayapó-Panara em Goiás e no Triângulo Mineiro. Sociedade e Cultura*, v. 3, n. 1 e 2, jan/dez. 2000, p. 161-184
12. GORDON, Cesar. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Editora UNESP; Instituto Socioambiental, 2006.
13. HEELAS, Richard Hosie. *The social organisation of the Panara, a Ge tribe of central Brazil*. Oxford, Inglaterra: University of Oxford, 1979.

14. KUPFER, Dr. *Die Cayapo-Indianer in der Provinz Matto Grosso. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, v. 5, p. 244–255, 1870. Disponível em: http://biblio.etnolinguistica.org/kupfer_1870_cayapo.
15. MANO, Marcel. *A inquietude selvagem: estudos de etnologia e história indígena*. Tese (Professor Titular). Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal de Uberlândia, 2024.
16. MANO, Marcel. Da cultura à tradição: problemas de investigação nos estudos das ocupações indígenas no Planalto Meridional brasileiro. *Albuquerque: revista de história*, v. 10, n. 19, jan./jul. 2018. p. 8-34.
17. MANO, Marcel. Entre necessidades e contingências: políticas indígenas nos sertões de Goiás (1781-1832). *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.*, Belém, v. 16, n. 2, e20200055, p. 1-19, 2021.
18. MANO, Marcel. Guerras e saques: apropriações e incorporações diferenciais das alteridades entre os Jê-‘Cayapó’ meridionais. *Revista de Antropologia* (São Paulo, Online). V. 63 n. 3:e178850. USP, 2020
19. MAUSS, Marcel. *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”*. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ubu, 2017. (Coleção Argonautas).
20. MORI, Robert. *Os aldeamentos indígenas no caminho dos goiases: guerra e etnogênese no “sertão do gentio cayapó” (Sertão da Farinha Podre) – séculos XVIII e XIX*. 2015. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2015.
21. SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem à província de Goiás*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1975.
22. SEEGER, Antony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. Boletim do Museu Nacional – Antropologia n. 32, maio de 1979
23. TURNER, Terence. *Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica*. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p. 311–338
24. VASCONCELOS, Eduardo Alves. *Investigando a hipótese Cayapó do Sul – Panará*. 2013. Tese (Doutorado em linguística) – Universidade de Campinas, Campinas, 2013.

ANEXO

ANEXO A - O MITO DA ORIGEM DO AMENDOIM E DO MILHO

(Texto original do inglês, tradução da autora)

Um homem foi caçar, outros foram buscar madeira podre. Nos tempos míticos, os Panará comiam madeira podre.

Eles estavam cortando a árvore enorme que ia até o céu. Já haviam quase terminado de cortá-la. Iam terminar no dia seguinte.

No dia seguinte, o tronco havia crescido. Eles voltaram a cortar, quase terminaram. No dia seguinte, havia crescido de novo. Continuaram cortando o tronco até derrubarem a árvore que ia até o céu.

Foi isso que os mais velhos nos contaram.

Um foi caçar, outro foi buscar água. Por volta do meio-dia, eles foram buscar madeira podre. Levaram de volta para a aldeia e assaram no forno de terra.

A árvore do milho ficava no rio. Uma árvore enorme de milho com um tronco muito grosso. O Dono do milho era o Rato.

Estavam fazendo roça ali. A árvore havia caído, estava deitada no rio.

Ela foi buscar água, e foi aí que o rato pulou em cima dela. O rato pulou em cima da velha. O rato-homem pulou em cima dela.

"Não pule em mim, fique aí", foi o que disse a velha. "Fique onde está, não pule em mim, por que está pulando em mim?"

Ela vai embora, porque o rato continua pulando nela.

"Não, quero te mostrar uma coisa, é por isso que estou pulando em você. É por isso que estão abrindo roça aqui, por isso, por causa do milho, o milho."

"Onde?"

"Ali, tem uma árvore de milho ali", respondeu o rato. "Era isso que eu queria te mostrar, por isso estava pulando em você. Vocês comem coisas feias, madeira podre. Isso é o que vocês deveriam comer, peguem o milho e comam com queixada ou macaco e com peixe", foi o que o Rato disse à velha.

Ele disse isso, não sei por quê. "Para você pegar, para pegar."

"Onde?"

"Aquilo ali que está pendurado na árvore, balançando na água", respondeu o rato. "Vocês comem coisas feias, isso é bom para vocês comerem. Podem socar e comer."

Foi isso que o Rato disse à velha nos tempos antigos. Sim, o Rato é o dono do milho, o Rato plantou o milho numa árvore.

"Tá bom, eu vou pegar. Por que tem sementes? Eu vou pegar."

Ela encheu seu cesto. Levou o milho de volta para a aldeia, tirou as sementes e as socou. Socou, socou, socou, socou e passou na peneira.

Ela embrulhou o milho em folhas de bananeira brava e colocou no forno de terra.

Tampou o forno de terra e foi ao rio. Levava um cesto grande. Encheu-o, encheu-o e fez mais "bolo de milho".

Depois do meio-dia, os homens chegaram da caçada. Foram correr a corrida de tora.

A velha abriu o forno de terra e tirou o *kiampo* (bolo assado no forno de terra).

Estavam comendo e o menino levou um pouco para o centro da aldeia, para seu pai.

O menino correu. "Que coisa vermelha é essa que você está comendo? Me dá um pouco."

Ele deu e comeram ali no centro. "Que coisa gostosa é essa que você está comendo?" Mandaram ele buscar mais, e o menino correu para trazer mais. "Que coisa gostosa é essa que você está comendo?", perguntavam nos tempos antigos.

O sol atravessou o céu e o Rato chegou para avisar os Panará.

"Para onde?"

"Para ir buscar milho. Podem buscar milho, está lá na roça do rio. Dá pra ver a árvore."

Foi isso que o Rato disse.

"Onde?"

Os homens levaram cestos e as mulheres levaram cestos. A árvore de milho estava lá, havia muito milho.

Encheram seus cestos, colocaram todo o milho nos cestos e acabou.

O milho acabou, então chegou o Cutia. Acabou, a Cutia chegou para mostrar o amendoim. A Cutia e o Rato eram os donos do milho e do amendoim.

A Cutia chegou. "Onde está o cunhado? Está ali, deitado."

"O quê, o quê?", disse o Panará, o velho Panará. "O quê, cunhado?"

"Vim avisar os Panará. Vim dizer que podem arrancar amendoim."

Ele contou. Escureceu.

A Cutia começou a dançar.

"Qual festa você vai dançar?"

"É a nossa festa que vou cantar", respondeu a Cutia.

Ela ficou de pé, ficou de pé. "Essa é a festa do amendoim", disse a Cutia.

Ela dançou e dançou, até amanhecer. Então chamou os outros: (njâ kjên) para irem arrancar amendoim.

"De manhã vocês já são os donos da festa. Eu não quero mais. Estou cansada, podem ser os donos, eu não quero mais."

Foi isso que a Cutia disse aos Panará. Eles foram buscar os amendoins e os arrancaram.

"Podem arrancar para plantar. Podem levar para plantar", disse a Cutia.

A Cutia falou ao povo, e eles arrancaram, secaram e fizeram roças. Queimaram e plantaram, e levaram os amendoins.

Os Panará aprenderam a plantar.

É isso, acabou. Acabaram os amendoins, acabou o milho.

(Kierasâ, mulher de aproximadamente 55 anos, junho de 1997)

Fonte: EWART, Elizabeth. *Space and Society in Central Brazil*. London: Routledge, 2020, p. 212.