

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

RAFAEL FIORONI DIAS

**Indígenas e não indígenas: como se transformou historicamente a simbólica
da alteridade dos Cayapó meridionais ao longo dos séculos XVIII e XIX**

UBERLÂNDIA

2025

RAFAEL FIORONI DIAS

Indígenas e não indígenas: como se transformou historicamente a simbólica da alteridade dos Cayapó meridionais ao longo dos séculos XVIII e XIX

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: Prof. Dr. Marcel Mano

UBERLÂNDIA

2025

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

D541
2025 Dias, Rafael Fioroni, 2002-
 Indígenas e não indígenas [recurso eletrônico] : como se
transformou historicamente a simbólica da alteridade dos Cayapó
meridionais ao longo dos séculos XVIII e XIX / Rafael Fioroni Dias. -
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

RAFAEL FIORONI DIAS

Indígenas e não indígenas: como se transformou historicamente a simbólica da alteridade dos Cayapó meridionais ao longo dos séculos XVIII e XIX

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

Data de aprovação: 15 de setembro de 2025

Banca examinadora:

Profa. Dra. Valéria Cristina de Paula Martins – Universidade Federal de Uberlândia

Prof. Ms. Gabriel Zissi Peres Asnis – Universidade Federal de São Carlos e Museu de Antropologia e Arqueologia – MAnA/UFU

Prof. Dr. Robson Rodrigues – Fundação Araporã e Museu de Antropologia e Arqueologia – MAnA/UFU

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

RESUMO

A pesquisa buscou investigar como se transformou historicamente a simbólica da alteridade dos Cayapó meridionais ao longo dos séculos XVIII e XIX, nas atuais regiões do Triângulo Mineiro, norte de São Paulo e sul de Goiás, a partir das relações de contato com os não indígenas. A fim de compreender como as disposições históricas das relações de contato viabilizaram a apropriação e incorporação de bens simbólicos e materiais das alteridades, modificando e ressignificando a estrutura simbólica dos Cayapó meridionais ao mesmo tempo em que se alterava a forma de contato com os não indígenas. Para isso, a pesquisa incidiu na análise das avaliações simbólicas diferenciais das alteridades (Mano, 2020), de um lado aos indígenas e do outro aos não indígenas, no lugar da guerra e do saque na cosmologia Kayapó, nas relações entre “prática da estrutura” e “estrutura da prática” (Sahlins, 1990), na produção ontológica Kayapó e na superação dos binarismos atribuídos aos modelos Jê. Por meio, de uma análise bibliográfica que uniu Antropologia e História, somada à projeção etnográfica que auxiliou no entendimento das estruturas simbólicas e de como o universo cosmológico Cayapó operou na prática. Contudo, depreende-se que os Cayapó meridionais foram grupos que extrapolaram suas fronteiras étnicas para produzir e reproduzir seus sistemas sociais, ora ou outra ressignificavam suas estruturas simbólicas e suas diferentes políticas de contato, tornando possível adaptações diante das conjunturas históricas. E, deste modo, suas histórias e políticas não findaram, mas se reatualizam no presente.

Palavras-chave: Cayapó meridional. Não indígenas. Simbólica da alteridade. Relações de contato. Transformações históricas.

ABSTRACT

This research sought to investigate how the symbolic alterity of the southern Cayapó was historically transformed throughout the 18th and 19th centuries, in the present-day Triângulo Mineiro region, northern São Paulo, and southern Goiás, based on contact with non-Indigenous people. The aim was to understand how the historical arrangements of contact relations enabled the appropriation and incorporation of symbolic and material goods of alterities, modifying and redefining the symbolic structure of the southern Cayapó while simultaneously altering the form of contact with non-Indigenous people. To this end, the research focused on analyzing the differential symbolic evaluations of alterities (Mano, 2020), on the one hand, towards Indigenous people and on the other, towards non-Indigenous people, on the place of war and plunder in Kayapó cosmology, on the relations between "practice of structure" and "structure of practice" (Sahlins, 1990), on Kayapó ontological production, and on overcoming the binaries attributed to the Jê models. Through a bibliographic analysis that combined anthropology and history, combined with an ethnographic projection that helped understand the symbolic structures and how the Cayapó cosmological universe operated in practice, it can be inferred that the southern Cayapó were groups that transcended their ethnic boundaries to produce and reproduce their social systems, occasionally redefining their symbolic structures and their different contact policies, enabling adaptations to changing historical circumstances. Thus, their histories and policies have not ended, but are re-enacted in the present.

Keywords: Southern Cayapó. Non-Indigenous. Symbolic of alterity. Contact relations. Historical transformations.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	6
1.1 O tema da pesquisa.....	6
1.2 O que já se sabe.....	7
1.3 Os objetivos da investigação antropológica e a metodologia de análise.....	9
2. DESENVOLVIMENTO.....	10
2.1 A economia simbólica da alteridade: aos indígenas e aos não indígenas.....	10
2.2 A prática da estrutura e a estrutura da prática no universo dos Cayapó meridionais.....	14
2.3 A guerra, a paz e a negociação.....	18
2.4 Prelúdio à produção ontológica Kayapó.....	22
2.5 Horizontes para os binarismos dos modelos Jês.....	26
3. CONCLUSÃO.....	31
3.1 Aonde chegamos.....	31
3.2 Para onde podemos ir.....	34
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	37

1. INTRODUÇÃO

1.1 O tema da pesquisa

Foi em decorrência do meu envolvimento nas discussões do Grupo de Estudos e Pesquisa em Antropologia, Etnologia e História Indígena, tanto quanto da minha atuação dentro do Museu de Antropologia e Arqueologia – MAnA/UFU, que o tema desta pesquisa entrou em minhas reflexões. Com elas, surgiu-me a possibilidade de investigar o universo simbólico e as formas de contato com alteridades dos Cayapó¹ meridionais ao longo dos séculos XVIII e XIX.

Assim sendo, os Cayapó meridionais foram grupos indígenas que habitaram a região dos “sertões” – atuais Triângulo Mineiro, norte de São Paulo e sul de Goiás – no Planalto Meridional Brasileiro, pertencem à família linguística Jê, uma ramificação do tronco Macro-Jê (Urban, 1992, p. 90). Sabe-se que o termo Kayapó não corresponde a uma etnotaxonomia social, não é uma autodenominação, mas um termo Tupi. Isto quer dizer que o termo abrangeu diversos grupos indígenas que habitaram a região, provavelmente grupos linguisticamente próximos ou aparentados, mas não um único povo ou grupo.

A pesquisa parte da literatura produzida até o momento e dos registros históricos que evidenciam as relações de contato dos Cayapó com outros grupos indígenas e, sobretudo, com os não indígenas. As condições históricas de contato permitiram transformações e rearranjos em suas produções e organizações sociais, tanto quanto nas estruturas simbólicas. Isto pode ser percebido por meio da política indígena e do agenciamento das formas de contato com alteridades que, com a dominação e exploração oriundas do contato com não indígenas, foi modificado e rearranjado. Assim, a região, ao longo dos séculos XVIII e XIX, foi local de intensos contatos, conflitos e transformações nas organizações sociais dos diversos grupos que habitavam o Planalto Meridional Brasileiro. Combinar esforços históricos e antropológicos na investigação é um caminho que proporciona elucidar e avançar na

¹ Há duas formas de grafia: “Kayapó” corresponde a atualização da grafia do termo pela etnologia recente, já “Cayapó” é a forma utilizada na documentação histórica antiga. Aqui, “Cayapó” será utilizado ao fazer referência aos grupos históricos dos séculos XVIII e XIX, já “Kayapó” quando se tratar de grupos etnografados a partir do século XX.

compreensão de lacunas a respeito do entendimento dos Cayapó meridionais: os sistemas simbólicos, as políticas indígenas e os agenciamentos frente aos contatos. É também mostrar que não foram grupos “fechados para exterior”, mas que se abriram para a incorporação das diferenças na intenção de se produzirem internamente (Mano, 2020).

Ao partir da proposta da não imobilidade histórica e cultural, da superação dos modelos de continuidade (Mano, 2018), a fim de elaborar uma interpretação histórica que seja marcada por fluxos, não por sistemas de classificações temporais e estáticos, é importante ter em vista a narrativa construída pela colonização, movida principalmente por motivos econômicos, a respeito dos grupos indígenas.

Para tanto, partir-se-á do período histórico que compreende os anos de 1723 até a primeira metade do século XIX. O ano de 1723 refere-se ao período da comitiva de sertanistas à procura de ouro, de Antônio Pires de Campos, que fez o primeiro registro do termo “Cayapó” (Campos, 1976, p. 181). Já a primeira metade do século XIX se justifica por ser o período em que o aldeamento de São José de Mossâmedes² foi abandonado pelos indígenas, sabe-se que já em 1846 já não havia grupos Cayapó aldeados (Asnis, 2019, p. 136), apesar do aldeamento ter sido oficialmente extinto apenas em 1879.

1.2 O que já se sabe

As discussões históricas e antropológicas a respeito dos Cayapó meridionais perpassam vários autores que desde o último século propuseram investigar e analisar documentações históricas a fim de compreenderem seus sistemas simbólicos, culturais e sociais.

Sabemos que a economia simbólica da alteridade, operacionalizada pelos Cayapó por meio do contato com alteridades, possuíam diferentes motivações a depender de quem era a alteridade a quem se referenciavam. O contato com outros grupos indígenas possuía motivações e resultados diferentes dos contatos com os

² Constituiu um local importante que marcou as negociações entre as políticas indigenistas e as políticas indígenas principalmente na primeira metade do século XIX.

agentes do império ultramarino português, representados por sertanistas, autoridades coloniais, padres, homens livres etc. (Mano, 2020). As guerras Cayapó eram mobilizadas contra esses dois grupos, entretanto, em cada situação a incorporação simbólica em seus regimes de significação eram diferentes. Em ambos os casos, a guerra funcionava como o acesso entre o mundo “interno” e o mundo “externo” à aldeia, permitindo a apropriação e incorporação de bens materiais e simbólicos que cumpriam funções sociais e cosmológicas. Havia uma coexistência de diferentes estratégias de contato com o mundo exterior que eram agenciadas mediante os objetivos almejados.

Houve esforços em compreender as motivações das guerras e sua redefinição frente às políticas indigenistas dos aldeamentos. Giralдин (1997; 2000), por exemplo, mostra que a “demonização” dos indígenas servia como justificativa de guerra justa. O atual Triângulo Mineiro era por onde passavam estradas que ligavam as minas a São Paulo, portanto uma região de tráfego de não indígenas que, entre outros, possuíam interesses econômicos na região e que posteriormente lutaram pela espoliação de terras indígenas para a prática da agropecuária. Esse cenário culminou em um clima de tensões e guerras entre indígenas e sertanistas, homens livres, autoridades coloniais e posseiros. Esses conflitos se desenrolaram principalmente ao longo do Caminho de Cuiabá, do Caminho de Goiás e no Triângulo Mineiro, que era por onde passava o caminho de Goiás e escoava o ouro da região, além de no século XVIII, ter sido implantados aldeamentos indígenas para combater os Cayapó, sob a liderança do sertanista Antônio Pires de Campos (Mori, 2015; Castro, 2023)

Quanto às guerras e às políticas de aldeamento, os processos históricos não são lineares, mas marcados por rupturas e continuidades. Nesse sentido, os ataques Cayapó não podem ser vistos apenas como uma questão de vingança ou para compensar mortes (Mano, 2018 e 2020; Asnis, 2019), mas estavam inseridos em contextos simbólicos que ora ou outra agenciavam uma “mitopraxis”³ (Sahlins, 1990). A guerra, então, para além do roubo de bens e da vingança pela morte de seus parentes, desempenhava a função de produção de pessoas e corpos. Construía o *eu* a partir da relação com o *Outro*.

³ Em *Ilhas de História* (1990), Marshall Sahlins desenvolve o conceito de “mitopraxis” para compreender como as estruturas culturais e mitológicas de uma determinada sociedade, no caso a havaiana, se manifestam na prática ao mesmo tempo em que são transformadas pelos eventos históricos.

[...] ao combater os “inimigos”, eles lhes forneciam bens como a “bravura” necessária para que os homens pudessem realizar as cerimônias de escarificação de peito e costas, e perfuração de lábios e orelhas e tornava o homem “bravo”, uma condição ideal para provocar dor nas mulheres através de relações sexuais, a partir das quais as mulheres ficariam “tristes”, podendo engravidar. (Giraldin, 1997, p. 50)

1.3 Os objetivos da investigação antropológica e a metodologia de análise

De modo geral, há a intenção de investigar como as condições históricas de contato e as apropriações e incorporações de bens materiais e simbólicos, que agregaram ao universo simbólico dos Cayapó meridionais, alteraram a simbólica da alteridade ao mesmo tempo em que se alterou a forma de contato com o mundo externo desses indígenas. A partir do entendimento de que a história é ordenada culturalmente por meio de esquemas de significação, tal qual a cultura é ordenada historicamente, uma vez que os significados são reavaliados quando colocados em prática (Sahlins, 1990, p. 7)

É necessário mobilizar categorias e conceitos que somarão ao repertório teórico e contribuirão para o desenvolvimento da discussão. Para isso, caracterizaremos a economia simbólica da alteridade voltada aos indígenas e aos não indígenas, investigaremos como os Cayapó meridionais agenciavam a guerra, a paz e a negociação, identificaremos a relação entre “prática da estrutura” e “estrutura da prática”, analisaremos a produção ontológica a partir da guerra e da apropriação de bens materiais e simbólicos, e, por fim, apontaremos horizontes para os modelos dicotômicos atribuído aos Jês e difundidos desde o Projeto Harvard Brasil Central.

Sendo assim, para compreender como as disposições das relações históricas de contato fizeram com que a simbólica da alteridade desses grupos se alterasse em forma de novos arranjos simbólicos e sociais, é necessário incidir o olhar para o local da guerra e do saque em suas cosmologias, para suas estruturas simbólicas. A discussão se desenvolverá a partir de uma pesquisa histórica, bibliográfica e etnológica, quando se trata em compreender as relações de contato e as transformações históricas.

Para que seja possível entender como o universo cosmológico desses grupos operou na prática, são necessárias projeções etnográficas. Analisando as estruturas

e práticas simbólicas dos Panará (Ewart, 2005) e de grupos Kayapó setentrionais (Turner, 1992; 1997; Gordon, 2006), tornar-se-á possível entender como as estruturas práticas e simbólicas estavam sendo operacionalizadas no universo dos Cayapó meridionais nos séculos XVIII e XIX. A projeção etnográfica será possível pelo fato dos Panará serem remanescentes históricos dos Cayapó meridionais e por isso compartilham similaridades linguísticas e ritualísticas (Giraldin 1997; 2000), o mesmo acontece com os grupos setentrionais, entre os quais há uma proximidade linguística e são grupos que se ramificaram linguisticamente no decorrer da história (Urban, 1992), possibilitando deduzir proximidades de práticas socioculturais.

2. DESENVOLVIMENTO

2.1 A economia simbólica da alteridade: aos indígenas e aos não indígenas

É sabido que o termo “Cayapó” não condiz a uma autodenominação dos povos, mas é um nome de origem Tupi atribuído a grupos indígenas que habitaram o Planalto Meridional Brasileiro. Pelo termo ser uma tentativa de classificação de grupos indígenas guerreiros e hostis aos não indígenas, ele parece estar diretamente “[...] associado às circunstâncias práticas, legais e simbólicas em que se deram os contatos” (Mano, 2020, p. 3). Foram guerreiros que combatiam as forças de expansão colonial em suas terras e que, em suas contendas, não tinham por hábito deixarem sobreviventes. Por isso, foram intensamente combatidos pelas primeiras políticas indigenistas, as das guerras de extermínio e escravização, durante o XVIII e XIX (Giraldin, 1997), ficando conhecidos como indígenas hostis que atormentavam os caminhos de Cuiabá e Goiás. Contudo, a reputação de selvagens hostis, foi atribuída a fim de construir uma narrativa que justificasse a dominação, a guerra e a escravização.

A narrativa de dominação consolidou no imaginário e nas representações coloniais essa reputação negativa e inimiga dos grupos indígenas que habitavam os “sertões”. Entretanto, com um olhar mais atento, é de se concluir que a realidade não pode ser invariavelmente descrita como aparece nas documentações e registros históricos. Esta imagem é nada mais que a representação dos interesses de catequisar, escravizar e se apropriar de indígenas e suas terras, justamente o projeto

da empreitada colonial, justificando tentativas de dominação e poder. O próprio sertão, na realidade, foi um lugar simbólico de agenciamentos e estratégias – “Era o espaço do ‘outro’ (entendido como inversão do ‘eu’, desfigurado e fragmentado), da alteridade, logo, seu sentido era político, social e cultural, e não exclusivamente geográfico” (Asnis, 2019, p. 30). Portanto, o termo “Cayapó” deve ser compreendido dentro deste contexto, em relação aos interesses coloniais e das estratégias de contato agenciadas pelos indígenas.

A literatura indica a presença de dois tipos de guerra: a entre indígenas e a entre indígenas e não indígenas, as chamadas guerras coloniais. Se tomarmos a guerra como forma de contato principal dos Cayapó meridionais, podemos entender que a existência de duas abordagens para ela significa a existência de avaliações simbólicas diferenciais das alteridades (Mano, 2018; 2020). Logo, essas diferentes avaliações simbólicas devem estar relacionadas aos diferentes contextos e classificações dos contrários. A política indigenista colonial diferenciava indígenas hostis de indígenas aliados (Perrone-Moisés, 1992), diferenciando o tipo de tratamento que cada um deveria receber. Para os Cayapó, também existiam relações diferenciais com alteridades, sejam indígenas aparentados, negros (Alves & Mano, 2015), indígenas inimigos (Mano 2020) ou “brancos” (Mano 2020; Giralдин, 1997 e 2001). Em que cada um despertava não apenas interesses, mas avaliações simbólicas.

Mano (2020) já havia demonstrado através de uma pesquisa documental a existência de dois tipos de abordagem neste contexto: a “guerra de saque sem cativos” e a “guerra de saque com cativos”. A primeira foi direcionada aos não indígenas e era operacionalizada de tal maneira que todos, independentemente de gênero e idade, eram mortos pelos Cayapó, que se apropriavam e saqueavam bens materiais de suas vítimas. Quanto às “guerras de saque com cativos”, o autor investiga documentações e dados etnológicos que indicam que após as hostilidades, os Cayapó cativavam mulheres e crianças que provavelmente eram levadas para a aldeia e lá serviam para colocar em circulação uma rede de conhecimentos.

Sejam como esposas ou como cativas, as jovens estrangeiras raptadas de outros grupos indígenas serviam para fazer circular e colocar em operação uma rede de saberes e conhecimentos. Por meio delas, seus apropriadores obtinham cantos, nomes, danças, cerimônias, técnicas e conhecimentos. Assim como a guerra de saque sem cativos fez circular bens materiais dos

estrangeiros, a guerra de saque com cativos fez circular também pessoas e conhecimentos (Mano, 2020, p. 19)

Isso vai de encontro com a teoria de Giralдин (1997), que atribui a inexistência de cativos nas guerras Cayapó à impossibilidade de incorporá-los em seus SDG (“spatial descent groups”). Vemos aqui que talvez não tenha existido essa impossibilidade de incorporação e que contra os não indígenas, a inexistência de cativos de guerra se dava por outros motivos, oriundos dessas avaliações diferenciais das alteridades.

A guerra como estratégia de contato é provavelmente anterior ao tempo colonial se tomarmos como verdade mitos Jê, no qual o contato com o mundo externo era praticado por meio da guerra. As documentações resgatadas por Mano (2020) são registros históricos que mencionam guerras com cativos, o que nos aproxima da possibilidade deste tipo de guerra ser prática comum dos Cayapó meridionais. Afinal, um caso isolado seria pouco provável, principalmente quando olhamos para os costumes dos indígenas do Brasil. Os indícios e a soma dos fatores indicam a probabilidade do saque e de cativos de guerra como corrente entre os grupos.

No caso das “guerras de saque sem cativos”, o interesse incidia nos bens materiais e simbólicos que os não indígenas ofereciam – “A apropriação das capacidades criativas, estéticas, funcionais e simbólicas dessa alteridade se dava por meio da apropriação guerreira de seus objetos, e não de seus corpos [...]” (Mano, 2020, p. 10).

Ora, mas se a inexistência de cativos nas guerras não está relacionada à sua impossibilidade de incorporação social nos sistemas sociais e a ideia de guerra de vingança é insuficiente, por sintetizar as guerras em um movimento maquinal de ação e reação ou ataque e contra-ataque, o que estava em jogo foram avaliações diferenciais das alteridades. Em que cada categoria de alteridade fornecia diferentes bens que eram incorporados na economia simbólica Cayapó. Por isso a condição de *Outro* não poderia ter sido uma condição genérica e aplicável igualmente a todos que não fossem Cayapó, era uma condição contextual que existia dentro de uma relação.

A existência desses jogos de interesses ilustrados por meio das modalidades de guerra está relacionada à cosmovisão Kayapó, a qual engloba a produção da

identidade a partir da figura do bravo guerreiro, expressa nos mitos de origem: como “O Fogo da Onça”⁴ e a “Luta contra o Grande Gavião”⁵ (Vidal, 1977; Górdon, 2006). Nestes exemplos, podemos perceber a necessidade da alteridade para a construção interna da identidade, que se dava a partir da apropriação de bens provenientes das guerras e roubos. De maneira que ao longo dos contatos, os Cayapó meridionais estariam dando continuidade e reavaliando seus sistemas simbólicos a partir do contexto de suas ações.

De toda forma, o que se pode observar pela antropologia histórica é que a partir da guerra e da apropriação dos bens simbólicos e materiais dos contrários, se fazia circular nos sistemas indígenas uma malha de conhecimentos. Contradizendo, como outros autores já propuseram (Mano, 2018; 2020; Asnis, 2019), os modelos dualistas atribuídos aos Jê, como a exemplo da espacialidade e da reiteração, da aldeia como microcosmo que separa o universo Jê do mundo exterior (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985). Classificações desta categoria não foram suficientes para compreendê-los. Ao contrário do fechamento e da reiteração, esses povos se abriram constantemente ao exterior: guerreando, saqueando ou estabelecendo alianças. Sendo parte indissociável de suas economias simbólicas a presença e necessidade da alteridade.

O que se deve levar em consideração ao olhar para estes pontos é a chegada dos não indígenas e a consolidação da empresa colonial, certamente este fenômeno foi primeiramente interpretado e depois incorporado nos regimes simbólicos dos indígenas. A tentativa de domínio colonial sobre os indígenas confrontou os sistemas simbólicos de ambos os lados, e se estrutura e história são temporais e não são categorias opostas, mas complementares, pode-se dizer que a cultura é produzida,

⁴ Este mito de origem narra como os humanos passaram a comer cozido. Antes era a onça que detinha o uso do fogo, ela comia cozido e os humanos comiam cru. Mas certo dia, um rapaz acaba matando a onça e levando carne cozida para sua aldeia. Ele contou para seus parentes sobre o fogo e que a onça comia assado, foram atrás do fogo e desde então a onça come cru e os humanos cozido (Vidal, 1977; Górdon, 2006).

⁵ Este mito de origem narra a história de dois meninos que tiveram a avó raptada e devorada pelo Grande Gavião. Em busca de vingá-la, eles se preparam durante dias para confrontar a ave, e o desfecho segue da seguinte maneira: “O Gavião subiu de novo, depois desceu e, desta vez, eles mataram com a lança, mataram com a borduna, tiraram a penugem e puseram na cabeça como enfeite e ficaram cantando. [...] No mato, tiraram uma pena e saiu um gavião, uma pena menor, saiu um urubu, outra pena, uma arara. Fizeram todas as aves” (Górdon, 2006, p. 444-445).

reproduzida e reavaliada no momento contextual que se desenrola o evento e, por isso, ela se transforma historicamente na ação (Sahlins, 1990).

Disso, uma coisa é certa: os contatos entre indígenas e não indígenas colocou em atrito sistemas diferentes. Por meio deste contato, os esquemas culturais e sociais dos Cayapó se alteraram, impactando sua organização social e cosmológica. De tal maneira, que novos significados, agenciamentos e estratégias foram colocados em prática, ressignificando e transformando suas relações.

2.2 A prática da estrutura e a estrutura da prática no universo dos Cayapó meridionais

A ideia da cultura se transformar historicamente na ação advém do pressuposto estabelecido por Marshall Sahlins (1990) de que a história é ordenada culturalmente tal como a cultura é ordenada historicamente, estando os esquemas de significação sujeitos a mudança ao serem aplicados na prática. Isso ocorre pelo fato de a cultura operar nos âmbitos da realidade e da virtualidade, isso quer dizer que a cultura estabelecida pela sociedade não é igual a vivenciada por seus agentes. Mesmo em uma relação interdependente, a convenção se distingue da ação. A cultura e seus esquemas de significação são vivos e organicamente moldáveis ou mutáveis.

As noções de “prática da estrutura” e “estrutura da prática” parte deste pressuposto: a primeira refere-se aos esquemas simbólicos que organizam as experiências práticas; a segunda, às modificações dos esquemas simbólicos no contexto prático da ação (Sahlins, 1990). E se diferentes culturas possuem diferentes maneiras de produção histórica, diferentes esquemas simbólicos, diferentes esquemas de significação e por sua vez diferentes formas de interpretação e interação com os eventos, cada uma dessas diferenças está relacionada com a ação prática de categorias culturais dadas em um determinado contexto histórico, em uma determinada conjuntura.

Como vimos, o contexto colonial dos contatos entre indígenas e não indígenas colocou em confronto diferentes esquemas simbólicos, deste confronto, estruturas de significação e formas de ação se transformaram reciprocamente, de modo que cada

contato deixou marcas em seus contrários. A tentativa de domínio colonial impactou profundamente as estruturas de significação dos Cayapó meridionais – a recíproca também é verdadeira – demandando deles novas avaliações e formas de ação diante de suas alteridades e do universo circundante, que agora não se tratava apenas de outros indígenas, mas de sertanistas, homens livres, escravizados, missionários etc.

Do contato com os não indígenas, o processo simbólico de incorporação de categorias externas e reavaliação dessas categorias incorporadas, continuou sendo colocada em prática. Se antes a guerra contra a alteridade indígena “não Cayapó” permitia a incorporação de mulheres e crianças na sociedade (Mano, 2020), agora essa prática já se mostrava diferente, como visto nas “guerras de saque sem cativos” contra não indígenas. De qualquer maneira, o que importa aqui é compreender o lugar do não indígena na estrutura simbólica indígena: como que a “prática da estrutura” e a “estrutura da prática” estavam sendo transformadas por meio deste contato.

Por meio da ação, os indígenas reavaliavam seus sistemas prescritivos, pensando estratégias e traçando meios de satisfazer seus interesses, sejam eles coletivos ou pessoais. Haja vista que não é incomum estruturas culturais serem “transgredidas” por agentes sociais que almejam determinado objetivo ou interesse. Nos objetos materiais saqueados, interesses estavam sendo colocados em jogo de ambos os lados, de maneira que a apropriação dos bens evidenciava a estratégia dos próprios indígenas, que encontravam formas de manipular imagens e aliciar interesses e recompensas sociais ou materiais (Henrique, 2017).

Ademais, é notável nas relações de contato, a presença do universo mítico em interação com o universo prático do contexto histórico. Comentamos sobre a presença da guerra e do saque na cosmologia Kayapó, assim como da guerra e do saque no contexto histórico dos primeiros contatos com não indígenas. Com base nisso, podemos, então, pressupor que mito e história, por estarem em relação, podem se transformar reciprocamente na medida em que as projeções míticas podem organizar a ação histórica e vice-versa. Se a ordem cósmica estava sendo colocada em prática na ação, estamos falando de uma “mitopraxis” (Sahlins, 1990, p. 78) sendo agenciada durante o contato com não indígenas. O mito orientando a ação histórica.

Os dois mitos de origem, especificamente Xikrin-Mebêngôkre, que narram a história do roubo do fogo da onça e a luta contra o Grande Gavião, fornecem elementos para entendermos as relações Kayapó com o mundo exterior à aldeia. Asnis (2019) e Mano (2020) já haviam chamado a atenção para este ponto, associando o roubo do fogo com a apropriação da cultura: se antes quem comia cru eram os indígenas e quem comia cozido era onça, após o roubo do fogo a situação se inverte. É clara a relação de apropriação de um bem externo e incorporação interna. Ainda assim, a batalha contra o Grande Gavião faz alusão à construção da identidade guerreira, destemida e furiosa, que após matar o gavião roubam suas penas para confecção de adornos.

A construção deste mito transformou aqueles que eram fracos e indefesos em corajosos, bravos e guerreiros. Através da violência e da vingança, os Kayapó se tornaram destemidos. Ao cortarem as partes do Gavião e roubarem suas penas, acabaram se apossando de um bem do inimigo como forma de construção de uma identidade. (Asnis, 2019, p.46)

Fica visível o pressuposto de abertura para o mundo exterior para a produção do mundo interior a partir da guerra como mecanismo preferido de contato com a alteridade, a depender da avaliação simbólica realizada (Mano, 2018 e 2020). Dos contatos, vieram transformações históricas e por decorrência transformações nas estratégias de contato e nas estruturas relacionais e simbólicas. De toda maneira, nas “guerras de saque sem cativos” o que se vê são momentos de abertura ao mundo externo para a produção do mundo interno, a partir do roubo de bens materiais e simbólicos. – seja no roubo de armas de fogo, de ferramentas agrícolas ou outros objetos, tanto quanto na produção da identidade dentro do universo sociocosmológico.

Nessas guerras de saque sem cativos, os ‘Cayapó’ meridionais pareciam estar pondo em avaliação simultânea os homens e as coisas [...] é possível que nas guerras dos ‘Cayapó’ meridionais do XVIII os não-índios oferecessem bens materiais e bens simbólicos como a bravura para a construção interna de corpos e pessoas. Por isso, ao mesmo tempo que eram desprezíveis e deviam ser mortos, na avaliação indígena os não índios eram inimigos poderosos detentores de certos poderes e bens materializados em seus objetos [...] A apropriação das capacidades criativas, estéticas, funcionais e simbólicas dessa alteridade se dava por meio da apropriação guerreira de seus objetos, e não de seus corpos, pendor que parecia ser bem diferente quando se tratava de uma outra categoria de inimigo: outros grupos indígenas. (Mano, 2020, p. 10-11)

Os sujeitos históricos ao operacionalizarem, em suas ações práticas, categorias sociais e culturais prescritas, podem também colocar em prática reavaliações destas categorias a fim de modificarem seus significados. E, desse modo, a cultura é reproduzida e modificada na ação à luz do passado – “a cultura é justamente a organização da situação atual em termos do passado” (Sahlins, 1990, p. 192), do passado mítico, inclusive dos Cayapó.

Com base nesses pressupostos, devemos assumir que a cultura Cayapó e suas abordagens durante os contatos com não indígenas, devem ser compreendidas em seu momento histórico. Não há uma universalidade ou perenidade nestes termos, mas apenas a síntese da conjuntura daquele momento. Os Cayapó meridionais dos séculos XVIII e XIX que confrontaram as frentes de expansão ao longo do Caminho de Goiás, que passava pelo atual Triângulo Mineiro, não podem ser os mesmos que existiram antes. Tanto quanto não podem ser os mesmos de hoje. Elementos identitários e práticas podem permanecer, caracterizando e reafirmando o grupo, mas de toda maneira o que sempre se visualiza é a transformação a partir das avaliações e dos interesses almejados num dado momento.

Há uma situação narrada por Giralдин (1997, p. 112-113) que pode retratar as diferentes avaliações simbólicas e as diferentes estratégias e abordagens dos contatos. Ele conta sobre o encontro do Padre João Ferreira de Oliveira Bueno com indígenas de uma aldeia Cayapó no Urubupungá. A situação relata que o chefe da aldeia consentiu, mediante trocas de mercadorias, que o padre levasse consigo alguns casais de indígenas, todavia, durante a espera pelos casais, um outro indígena ficou enfurecido com o chefe por ele ter dado pessoas ao padre. O chefe contornou a situação e acalmou os ânimos do homem, para logo em seguida, uma indígena idosa também aparecer enfurecida, quase atacando o padre e protestando contra o ocorrido.

O autor retrata a situação a fim de sugerir que muitos debates e cismas estavam provavelmente acontecendo dentro dos grupos e aldeias durante este período. Motivados pelas dúvidas a respeito de quais seriam as melhores formas de se estabelecer contato com os não indígenas diante da situação de tentativa de dominação colonial.

Ao que tudo indica, havia vários confrontos e discordâncias entre os próprios Cayapó. Eram vários os sujeitos que estavam colocando em prática diferentes avaliações simbólicas, agenciando interesses e estabelecendo diferentes estratégias, apesar dos mesmos esquemas culturais e de significação. Essa realidade pode ter sido o principal motivo de brigas ou divisões das aldeias, assim como das escolhas dos diferentes destinos históricos desses indígenas (Mano, 2018). Alguns foram aldeados, outros foram exterminados, outros se “isolaram” cada vez mais do contato com os não indígenas e outros fugiram. Este último pode ter relação com os Panará do Peixoto de Azevedo, local de terra fértil para prática da agricultura e do plantio de amendoim, tal qual a região histórica habitada por seus antepassados: os Cayapó meridionais (Giraldin, 1997).

2.3 A guerra, a paz e a negociação

Guerra, paz e negociação parecem ter sido maneiras pelas quais os Cayapó meridionais agenciaram seus contatos com o mundo externo. Guerrear por bens materiais, aceitar aldeamentos e negociar a política indigenista e interesses não parecem ter sido atitudes tão diferentes em sua essência. Os motivos por trás das abordagens, o que era almejado pela guerra e negociado pela paz foi o ponto focal da política indígena desses grupos. O interesse jazia na incorporação de bens das alteridades.

Para entendermos melhor, Turner (1987) diz que os Gorotire, grupo Kayapó setentrional, após estabelecer contato com garimpeiros no século XX, estavam cientes de sua reputação violenta. Os Gorotire, então, manipulam imagens e estereótipos que lhes foram atribuídos, frente aos garimpeiros, como uma maneira de manter o controle de seu território.

[...] o uso deliberado pelos Kayapó de sua reputação entre os garimpeiros e a população da região em geral como selvagens sedentos de sangue que se agarrariam com prazer à oportunidade de deter um garimpeiro mal comportado para abrir seu crânio com sua borduna de guerra (Turner, 1987, p. 73)

De modo semelhante, grupos Cayapó dos séculos XVIII e XIX, provavelmente também estavam manipulando imagens a que eram associados – selvagens, hostis e violentos – com a finalidade de alcançar objetivos e interesses dentro de suas conjunturas históricas. O agenciamento dessas imagens mantém continuidade nos séculos seguintes, demonstrando o enfrentamento frente a sociedade brasileira e ao Estado.

Os documentos históricos corroboram com este ponto de vista sobre a política indígena. No aldeamento de São José de Mossâmedes, verificam-se agenciamentos indígenas relacionados à sobrevivência e à pacificação do branco e não o contrário: a pacificação dos indígenas (Asnis, 2019). Foram vários os casos de indígenas saindo dos aldeamentos e retornando para suas aldeias, ou aceitando o aldeamento, mas construindo novas aldeias a poucos quilômetros, onde iam dormir e fazer rituais. Desde que seus interesses estivessem sendo cumpridos, o aldeamento era aceito (Asnis, 2019). O que é importante é a maneira pela qual se negociavam bens e se relacionavam com seus contrários, talvez a paz tenha sido uma maneira mais fácil e menos letal de adquirir bens e atingir interesses.

Dessa maneira, o que vemos nos aldeamentos é a sobreposição da política indígena sobre a política indigenista, mostrando que os indígenas buscavam estratégias de contato e não aceitavam livremente imposições sobre eles se não houvesse algum tipo de retorno e cumprimento de suas demandas – “[...] não foram sujeitos passíveis de uma história construída pelo Outro, mas sim, uma história construída por eles mesmos” (Asnis, 2019, p. 141).

Todavia, há um outro ponto de vista para as guerras Kayapó. Turner (1992), ao trabalhar com grupos Kayapó setentrionais no século XX, atribui o motivo da guerra contra brasileiros à obtenção de armas de fogo e outros bens materiais, que serviriam como mercadorias a serem colocadas em circulação. De maneira que a necessidade por esses bens crescia na medida que outros grupos inimigos também se muniam delas, aumentando as expedições guerreiras contra brasileiros. O autor atribui a esses bens a categoria de “nekretch”⁶, que seriam bens simbólicos externos e cobiçados nos

⁶ Na etnologia sobre os Kayapó, o termo se refere a bens rituais incorporados de outros povos não Kayapó ao sistema social e cerimonial Kayapó. Como exemplo, Turner (1992) ao estudar os Mebêngôkre-Kayapó, mostra que armas de fogo, roupas e ferramentas de brasileiros constituíam uma nova forma de *nekretch* – “Do ponto de vista da sociedade kayapó, tratava-se de fenômenos ‘a-sociais’,”

ataques. O autor sugere que a partir deste cenário foi gerada uma dependência para com a sociedade brasileira, e, devido a isso, atribui a aparente facilidade na “pacificação” destes grupos – “Não o fizeram porque lhes faltassem panelas, muito pelo contrário, porque as tinham e, tendo aprendido a precisar delas, estavam dispostos a adotar um meio mais fácil de conseguir mais.” (Turner, 1992, p. 330). Mas esta interpretação não parece explicar e nem incluir satisfatoriamente o universo cosmológico e simbólico colocado em prática. Deve haver uma economia simbólica da alteridade que interpenetra a economia política de controle, expressa nas políticas indígenas de guerra e paz.

Contrário a essa “estrutura da dependência”, Gordon (2006) já alertava para não assumirmos que o consumo de tais mercadorias seja unicamente utilitarista e signifique uma perda de autonomia dos indígenas, ainda mais quando colocamos na equação os elementos simbólicos e sociais indígenas pelos quais se dão a incorporação dessas mercadorias. Essa incorporação parece, antes, relacionada ao processo de abertura para a alteridade e a apropriação de seus bens, tal como se observa na história dos contatos, e, por isso, diretamente ligada às categorias de pensamento e aos processos relacionais com seus outros. Portanto, não como dependência, mas como incorporações que passam a desempenhar funções e significados diferentes daqueles atribuídos pelos não indígenas. O objeto, ao entrar nessa circulação, que vai do não indígena ao indígena, se transforma e se ressignifica. Nesse sentido, não há uma subordinação ou dependência utilitarista dos indígenas para com a sociedade brasileira e suas mercadorias, mas justamente a incorporação e ressignificação dos bens apropriados que passam a circular dentro dos sistemas simbólicos e categorias sociais indígenas. Não é uma dependência com a sociedade brasileira ou seus bens materiais, como sugeriu Turner (1992), mas há uma atribuição indígena de valores a esses objetos.

Minha sugestão é a de que, se dependência existe, ela não é exatamente de *mercadorias* (ou do dinheiro), nem *resultado* do contato com os brancos. Se dependência existe, ou melhor, se se pretende falar em dependência (talvez fosse melhor falar em *desejo*), me parece justo pensar que ela está em outro nível e é de outra ordem: quem sabe uma ‘dependência’, ou um ‘desejo’ sociocosmológico mais geral do ‘*Outro*’ e dos ‘*objetos estrangeiros*’, sendo os

produtos de técnicas e repositórios de poderes externos aos limites do social, cuja incorporação nas comunidades kayapó significava uma ‘socialização’ análoga àquela operada pela incorporação de ‘nekretch’ de tribos não-Kayapó em cerimônias coletivas” (Turner, 1992, p. 330).

brancos e as mercadorias a 'contingência' nessa história. (Gordon, 2006, p 176)

Se tomarmos como verdadeira as transformações entre mito e história, significa que as projeções míticas podem organizar a ação histórica: a estrutura social está em relação à ordem cosmológica. Se são pelas “[...] experiências do passado a maneira pela qual o presente é vivido” (Sahlins, 1990, p. 83), os mitos de origem Kayapó desempenharam um importante papel nas relações com não indígenas. Foi o presente reproduzindo o passado através da “mitopraxis” (Sahlins, 1990). E é por isso que as guerras contra os não indígenas não podem ser resumidas a uma ideia utilitária de vingança, de busca por suprimentos ou contra-ataque. Há na equação o elemento cosmológico, o agenciamento simbólico e a reprodução dos mitos na ação histórica⁷.

Quando o contato com não indígenas colocou em confronto estruturas sociais, signos e significados distintos e por vezes opostos pode-se observar que a cultura e seus elementos não foram rígidos ou estáticos, mas fluídos, moldáveis e relacionais. A cultura de dado momento histórico é constituída em um processo de produção e reprodução do qual os sujeitos são os agentes transformadores capazes de ressignificar estruturas sociais a partir de suas avaliações, externalizadas em suas ações práticas. O contato das estruturas que mais tarde se consolidariam como “brasileiras” com as indígenas, resultou em reavaliações dos próprios sistemas culturais, que, impactados por seus contrários, incorporaram elementos externos reavaliando categorias e produzindo novos valores e significados.

Entre os Panará, descendentes históricos dos Cayapó meridionais, a construção da identidade pessoal dentro do sistema social advém da relação Panará-*hipe* (Giraldin, 1997) – *hipe* ou *kahen* designa a categoria de inimigos guerreiros. Essa relação indica a presença necessária da alteridade para a construção do eu, da pessoa Panará. Relações do tipo também existiram e desempenharam um importante papel nas relações entre Cayapó e não indígenas nos séculos XVIII e XIX. Mais do

⁷ Paulo Santilli (1997) demonstra a reprodução do mito na ação histórica a partir de um estudo sobre as relações de exploração dos não indígenas sobre os Makuxi, e como os Makuxi atribuíram uma concepção de canibalismo simbólico a essa exploração. Essa associação foi feita com base na cosmologia Makuxi, que estabelece uma relação de predação, a partir das categorias de alteridade “omá:kon” e “makoi” que possuem a alma humana como presa, e vivem no plano intermediário, do universo Makuxi, assim como os humanos. Nesse sentido, essa relação de predação contida na cosmologia Makuxi fez com que no contexto dos contatos com os não indígenas, o mito se reproduzisse na história, sendo atribuído ao trabalho compulsório imposto aos indígenas a “[...] tradução no canibalismo, na predação situada além dos limites da sociedade [...]” (Santilli, 1997, p. 121).

que vingança ou necessidade de bens materiais dos não indígenas, os indígenas agenciaram avaliações diferenciais de suas categorias de inimigos. A guerra, como recurso principal de relação com o exterior, funcionava como uma predação de pessoas, uma predação não canibal, mas simbólica e ritual (Mano, 2020).

A documentação histórica e a literatura fornecem elementos para considerarmos a necessidade da alteridade nos sistemas indígenas, tanto para a incorporação de bens quanto para a produção da identidade. Produzir signos e significados a partir do *Outro*, do que vem de fora, parece ter sido recorrente entre os Cayapó. O motivo das formas de contato e do que era objetivável provavelmente está relacionado com a produção ontológica. As etnografias de grupos Jê modernos, tais como Kayapó e Panará, podem ser comparadas aos dados históricos com a finalidade de compreender como se deu essa relação a partir do contato e do choque simbólico entre os Cayapó meridionais e os não indígenas séculos atrás.

De todo modo, a política indígena alterou-se diante dos novos eventos históricos, adaptando e ressignificando-se a cada necessidade contingente. Elementos culturais ainda podem se manter, possibilitando investigar as estruturas de significação colocadas em práticas nos contextos históricos passados.

2.4 Prelúdio à produção ontológica Kayapó

Ao desprender da concepção ocidental de “pessoa” e a aceitar como uma categoria do pensamento que é produto histórico particular (Mauss, 2003), é possível compreender a partir dela a organização social e cosmológica indígena. Assumir a noção de pessoa como uma categoria de organização do pensamento e mediação da ação, significa que ela operacionaliza significações no âmbito social e simbólico, é um “[...] instrumento de organização da experiência social, como construção coletiva que dá significado ao vivido [...]” (Seeger; DaMatta; Viveiros de Castro, 1979, p. 6).

O texto “A Construção da pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras” (Seeger; DaMatta; Viveiros de Castro, 1979), chama a atenção para a necessidade de entendermos a relação indígena com o corpo a partir de suas próprias categorias. O simbólico se sobressai na definição da estrutura social porque são sociedades que

se estabelecem a partir de uma relação sociocosmológica na qual o corpo se torna o ponto de articulação das significações e transformações. A ênfase na corporalidade é vista em grande parte dos grupos indígenas do Planalto Central e Meridional Brasileiro, os Jê. Organizam sua vida social a partir de uma linguagem corporal na qual a identidade é construída nas ações cotidianas.

Essa linguagem corporal é ilustrada por Ewart (2005) nas organizações sociais panará. Entre eles, a sociabilidade cotidiana é a base dos empreendimentos coletivos, da manutenção e coerência do agregado interno do grupo. Estar disponível coletivamente, além de reproduzir a estrutura social, é a maneira pela qual se produz novos panará, novas pessoas, onde se constrói identidades. Essa disponibilidade social é mediada por estados psicofísicos do indivíduo: *suakiin* (sociável) e *suangka* (insociável). Estar *suakiin* significa estar disponível socialmente e é indispensável para a produção de novas pessoas – “Sociabilidade e boas relações humanas dependem de as pessoas estarem *suakiin* e, por isso, manter o sentimento de estar *suakiin* é de interesse público” (Ewart, 2005, p. 19).

Porém, deve haver uma relação entre a produção de pessoas e as relações com alteridades que não se restrinja a estados do corpo. Haja vista que são os guerreiros que ao combaterem os inimigos podem participar dos rituais de escarificação, nomeação e perfuração de lábios e orelhas (Giraldin, 1997); ou, na ausência de guerras, o ritual do qual os homens precisam derrubar um ninho de marimbondo que simboliza o inimigo e o torna valente (“okre-kadju”) (Vidal, 1977, p. 177). Bens simbólicos como a bravura também estão sendo requeridos para produzir corpos e identidades. Tanto em um caso quanto no outro, essas relações de produção estão acontecendo a partir das relações com as alteridades, nestes exemplos, os inimigos estão sendo a condição para obter a bravura e a valentia, que servirá para a construção de corpos (marcas corporais e uso de adornos) e pessoas (nomes).

De todo modo, produção simbólica do sistema social está em estreita relação com a produção da identidade social. No caso Kayapó e Paraná, há, como exemplo, as divisões espaciais e sociais da aldeia (Turner, 1992), e a construção da identidade (Ewart, 2005). A partir da cosmologia, o corpo, juntamente com os bens materiais e simbólicos que o produzem, passa a ser o lugar ambíguo no qual se concentra e irradia o sistema simbólico, onde a matriz é coletivamente produzida e, por isso, local

da oposição entre interno e externo, inimigo ou parente, por onde passa a distribuição diferencial de valores.

Em um outro prisma, a economia política de controle articulou fluxos de bens apropriados externamente e incorporados socialmente. Entre os Kayapó-mebengokré, grupo Jê setentrional, são obtidos de seus inimigos nomes, danças, cantos e técnicas. Interessam-lhe os bens que contribuirão com a produção social do grupo, que funcionam de maneira a “[...] incorporar certas capacidades de *outros tipos de gente, de outros tipos de seres*, no processo geral de produção e reprodução de pessoas e de coletivos, enfim, de *gente mebêngôkre*.” (Gordon, 2006, p. 296).

Essa objetivação de elementos da cultura material do inimigo parece estar a fim da apropriação simbólica de capacidades não materiais. No sentido de que no universo mítico e cosmológico Kayapó, o roubo ocupa o lugar da antropofagia (Mano, 2020). A morte do inimigo é secundária e desempenha um papel apenas quando se trata do ganho de status de “matador” e de bravo guerreiro. E neste caso, o matador efetivo não é quem deu o último golpe e terminou com a vida da vítima, mas aquele que apoderou dos seus pertences (Gordon, 2006, p. 100). Isso significa que a incorporação das qualidades dos inimigos não deixa de existir na ausência da antropofagia, mas que apenas passa a ocorrer de outra maneira: pela objetivação dos elementos materiais e simbólicos (Mano, 2020).

Contudo, a relação que se tem com o mundo exterior é uma relação estabelecida a partir de dentro (Ewart, 2005, p. 10). Isso significa que a relação construída entre o *eu* e o *Outro*, entre amigos ou inimigos, deriva da relação existente no interior do grupo, estreitamente arraigada na produção identitária. A literatura aponta o intenso contato dos grupos Cayapó com as frentes coloniais, evidenciando as práticas de guerra e saque operacionalizadas por eles. Há de ter um motivo para elas terem acontecido da maneira como aconteceu, já que não podem ser compreendidos como ação e reação ou satisfação de interesses comerciais e utilitaristas. Existe o componente simbólico que muitas vezes ditava a forma da economia política de controle. Não roubavam armas ou matavam todos por uma necessidade contingencial, mas para colocar em circulação sua economia simbólica, angariando bens não corpóreos – como a bravura e a coragem – que produziam

corpos e pessoas, e bens materiais que deviam circular para a produção interna de parentesco (Mano, 2012, p. 149-150).

A função dos bens materiais e simbólicos apropriados, está, portanto, em diálogo com os regimes sociocosmológicos desses povos. A produção da identidade além de estar ancorada na sociabilidade cotidiana (Ewart, 2005) está imbricada na necessidade da alteridade, vista como o local de avaliações diferenciais do que se pode obter e que servirá para a reprodução social e produção da identidade dos sujeitos. De tal maneira, a produção ontológica tem tudo para ser o elemento agregador do grupo, o elemento substancial para a continuidade da sociabilidade e da vida da comunidade.

O pouco conhecido contato entre os Cayapó meridionais com outros grupos indígenas, provavelmente modificado devido as circunstâncias da colonização, não impede a investigação de como os sistemas simbólicos estavam sendo agenciados. Sabe-se que consciência social, histórica e política, motiva transformações estruturais, realizadas a partir de processos históricos (Turner, 1987). Cabe então entendermos, a partir dos dados disponíveis, o sistema de pensamento desses grupos indígenas: por quais motivos, pretensões ou necessidades eles agenciavam suas estratégias, porque evidentemente havia determinantes e condicionantes.

Não podemos ceder aos romantismos que pregam a existência de grupos indígenas puros, intocados, originais ou isolados. Tudo indica que estratégias de guerra e contato já marcavam presença desde antes dos não indígenas chegarem e acelerarem modificações nos sistemas sociais indígenas. Mesmo com isso, os indígenas nunca foram passivos diante da tentativa de domínio colonial. Aculturados, misturados, exterminados ou fugidos devem ser entendidos e investigados a partir da situação contingencial, ainda mais pelos indígenas estarem colocando em prática seus sistemas simbólicos e agenciando interesses.

Em um primeiro olhar pode parecer certo dizer que os Cayapó estavam fazendo guerras contra as frentes coloniais, atacando e matando colonos e escravizados, simplesmente porque foram atacados primeiro, estavam perdendo seus territórios e precisavam se vingar ou contra-atacar. Tudo leva a crer que os indígenas atacavam por estarem sendo ameaçados e revidavam para sobreviver. Entretanto, talvez seja

pouco justo atribuir aos ataques essa dinâmica de ataque que precisa ser revidado. Esse ponto de vista exclui justamente o elemento simbólico que estava sendo colocado em prática e desconsidera o protagonismo da própria política indígena. Sim, estavam sendo atacados e ameaçados pela colonização e precisavam sobreviver, mas os regimes simbólicos estavam presentes nas escolhas de como lidar com essa realidade eminente.

Para compreender os diferentes destinos históricos que esses povos tomaram precisamos considerar as diferentes estratégias de contato que estavam sendo agenciadas pelos grupos e pelas pessoas. A documentação e a literatura indicam que muitas vezes quem iniciava os ataques eram os próprios indígenas (Mano, 2018), isso pode ser esclarecedor para entendermos as políticas de contato, que sempre estavam considerando o elemento simbólico ou se faziam à luz dele. Guerreavam porque a guerra era a maneira preferencial de contato que remonta os tempos míticos – da luta contra o Grande Gavião, do roubo do fogo da onça ou do roubo dos adornos⁸ – se apropriavam de bens materiais e os ressignificavam porque desempenhavam um importante papel na construção da identidade e da pessoa, eram objetos *nekrecth*. Era o presente pretendendo reproduzir o passado, era a estrutura social tentando representar a ordem cósmica, era o mito organizando a ação histórica, era a continuidade da cultura na ação (Sahlins, 1990).

Não é ataque que, contra-atacado e vingado, ficavam quites, findados no encerramento da batalha e na apropriação de cantos, nomes e rituais dos inimigos; portanto, uma guerra dada no presente, iniciada e terminada no espaço. [...] Essa guerra pode então ter sido às vezes a negação da troca já que representava ganhos (espólios materiais e imateriais) sem a contrapartida da perda; ou um processo de predação externa (ou troca negativa com o mundo exterior) para a produção interna de pessoas e parentescos mediada pela circulação dos bens saqueados de seus “outros”; ou tudo isso e mais ao mesmo tempo. (Mano, 2018, p. 24-5)

2.5 Horizontes para os binarismos dos modelos Jês

⁸ Este mito é narrado por Vidal (1977) e conta como os “me-tuyaro” brigaram e mataram os “kuben” para saqueá-los. “[...] tiraram os enfeites (kuñere), como cintos (prê), brincos de itã (ikrekako ngob ngêti), as sementes do colar de pecinhas de itã (õnkredje ango) e o adorno cervical (oko)” (Vidal, 1977, p. 239).

Há muito foi atribuído aos grupos indígenas Jês do Brasil Central a característica dualística de organização social e cosmológica, apontando sempre para a tendência centrípeta desses povos. Como no caso Kayapó, em que a aldeia configuraria a arquitetura da vida social e simbólica, enquanto o mundo externo seria o espaço do Outro, dos perigos, dos animais e outros grupos (Turner, 1987). Era então as fronteiras da aldeia que separavam os Kayapó do lado de cá e os não Kayapó do lado de lá. As interpretações que associavam os Jês a tendência “introvertida” ganharam destaque na literatura principalmente a partir do projeto Harvard Brasil Central, coordenado por David Maybury-Lewis, buscou investigar grupos Jês a partir dos seus aparentes aspectos dualistas de organização e classificação dos sistemas sociais e simbólico-rituais.

Em “Vingança e Temporalidade” (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985) os autores comparam Tupi e Jê, opondo as categorias de “temporalidade” e “espacialidade”, classificando os Tupi como grupos centrífugos, abertos ao exterior, e os Jês como grupos centrípetos, fechados sobre si. Há, de forma latente, a tentativa de reproduzir um dualismo centrípeto-centrífugo: uns se fecham no interior e outros se abrem ao exterior. Nesse sistema, o contraponto aos Tupi eram os Jês, com sua tendência centrípeta. Tal classificação foi elaborada a partir da análise do lugar da vingança, da morte e da antropofagia nas sociedades Tupi. Nela, a morte do inimigo – cuja expressão máxima se dava nos rituais antropofágicos – era um meio de gerar honra, status político e bens simbólicos, mas mais importante do que isso, era o meio pela qual a vida social se produzia. A vingança era uma instituição social e condição profética de ir para o paraíso. Caracterizava uma relação permanente de guerra e ataques aos inimigos: foi a condição passada, presente e garantia futura das mortes e da reprodução da vida social.

Como contraponto aos Tupi, atribuem aos Jê o lugar da espacialidade e da reiteração, no qual a vingança clamaria por uma conclusão – “[...] uma batalha é sempre uma nova empresa, iniciada e terminada sem necessária referência ao passado e ao futuro” (1985, p. 202). Essa maneira de pensar perdurou muito tempo e em muitas produções: como na interpretação da ordem cronológica encontrada por Giralдин (1997) nos ataques Cayapó contra os não indígenas em Goiás, em que atribuiu a vingança como combustível para os ataques, como forma de compensar mortes ou perdas sofridas pelos ataques dos não indígenas. Assim como a conclusão

a que chega Turner (1987) ao apontar que os Kayapó setentrionais alteraram, ao longo do contato com a sociedade brasileira (as relações *nós-Outros*), sua identidade concêntrica para uma identidade diametral. A construção da identidade concêntrica representava o entendimento do mundo, no qual os Kayapó estavam no centro e todos os outros povos na periferia. A transformação histórica para uma identidade diametral passa a considerar os Kayapó e outras etnias indígenas em uma ponta e os não indígenas ou brasileiros em outra. De toda forma, embora esteja reconhecida essa transformação histórica da simbólica da identidade e alteridade, as duas proposições são dualistas.

A superação do dualismo deve levar à multiplicidade e não à unidade (Mano, 2018). É nesse sentido que Mano (2018) propõe o modelo em forma de mandala para entender as relações de contato entre as alteridades.

[...] o modelo em forma de mandala expressa a descentralização, enfatiza as interfaces entre os diferentes sujeitos, categorias e contextos envolvidos nas relações de contatos, e enfoca processos de criação/recriação de “entre-lugares”, fronteiras culturais porosas onde se cruzam, se sobrepõem, se retraem e se expandem uma multiplicidade de agenciamentos históricos (Mano, 2018, p. 27)

Como visto, os ataques Cayapó não podem ser interpretados tais como Giralдин (1997) propõe: apenas como uma maneira de revidar um ataque direcionado a eles, como uma forma de suprir mortes, perdas e cessar vinganças. As guerras contra os não indígenas e contra a tentativa de dominação evocavam mais do que a satisfação de fins práticos e imediatos da guerra. Eram, antes de tudo, o meio pelo qual esses indígenas agenciavam seus contatos, incorporavam bens simbólicos e reproduziam seu sistema social a partir de uma tentativa de reescrever na situação prática do evento seus mitos de origem (Mano, 2020). Isso leva a crer que a organização social e os processos de construção de identidade e diferenças, produzidas à luz da organização cosmológica, não provém de uma realidade dualista e fechada.

É possível observar nas mitologias ameríndias, aqui especialmente dos Kayapó, a necessidade da alteridade para a produção de suas economias simbólicas e de suas economias políticas de controle. Fica evidente que a diferença ou os contrários são elementos basilares das relações. “A mensagem dos mitos consiste em afirmar que onde há diferença sempre haverá instabilidade e o equilíbrio permanecerá

como horizonte inatingível” (Sztutman, 2002, p. 461), e ainda conclui que diante da impossibilidade do equilíbrio e do inevitável desequilíbrio, há a necessidade dos sistemas se abrirem ao exterior, aos *Outros*, à diferença.

Indo ao encontro do que se tentou mostrar aqui, de que os Cayapó meridionais não foram grupos fechados sobre si, mas que a todo momento buscaram se relacionar com o mundo exterior a partir de suas próprias políticas de contato. A alteridade é uma necessidade por meio da qual se produz identidades e subjetividades, a própria produção ontológica só pode existir em relação e na relação com os contrários. É por isso que na documentação histórica dos séculos XVIII e XIX a respeito dos Cayapó meridionais, pode ser observado essa identidade relacional colocada em prática.

Então, se a conjuntura dos contatos com não indígenas alteraram os regimes de significação indígenas, ora alterando sua economia simbólica da alteridade e ora determinando a economia política de controle, é provável que os embates entre indígenas e não indígenas desenrolados ao longo dos séculos deixaram marcas e traços diacríticos⁹ (Carneiro da Cunha, 2009) nas organizações sociais e cosmológicas, logo, nas formas de contato e significação.

Neste interim, encontramos ferramentas e indícios que norteiam as interpretações a respeito dos contatos entre indígenas e não indígenas e como isso abalou as estruturas sociais modificando as culturas dos povos indígenas. Partir da noção de etnogênese¹⁰ permite não cair nas visões objetivadas de cultura, e entender que entre os indígenas no Brasil nunca existiu sociedade, cultura ou modos de vida chamados de puros. Bartolomé (2006) havia chamado atenção para este ponto e para a evidente adaptabilidade dos grupos indígenas frente suas relações com o universo exterior. A identidade étnica é volátil, orgânica, mutável e depende das situações de

⁹ Antes de ser utilizado por Manuela Carneiro da Cunha (2009) como uma metáfora, o diacrítico vem da linguística, é um sinal gráfico que ao ser operacionalizado na palavra tem capacidade de alterar a fonética, distinguindo a fonética da palavra. Dito isso, Manuela Carneiro da Cunha (2009) utiliza a metáfora do termo para se referir aos elementos ou símbolos que marcam a distinção e identidade de um grupo étnico em relação a outros grupos. Nesse sentido, os traços diacríticos podem ser operacionalizados ou mobilizados estrategicamente em situações de contato, a fim de atingir determinados interesses e objetivos – “Pois o significado de um signo não é intrínseco, mas função do discurso em que se encontra inserido e de sua estrutura” (Carneiro da Cunha, 2009, p. 239).

¹⁰ “[...] a etnogênese foi e é um processo histórico constante que reflete a dinâmica cultural e política das sociedades anteriores ou exteriores ao desenvolvimento dos Estados nacionais da atualidade. É o processo básico de configuração e estruturação da diversidade cultural humana.” (Bartolomé, 2006, p. 40).

conjuntura e dos interesses dos sujeitos que agenciam ações – “[...] a etnicidade não representa um dado imutável ou um aspecto essencial de um grupo, mas pode ser modificada, recriada e inclusive construída ou reconstruída de acordo com as necessidades dos atores” (Bartolomé, 2006, p. 52).

Fugir dos modelos dicotômicos de entendimento e reformular as interpretações a respeito dos Jê-Kayapó torna possível evidenciar as alegorias da colonização e os estereótipos vinculados a esses indígenas ao longo da história. Os Cayapó meridionais, diferentemente do que as narrativas históricas escreveram, não poderiam ter sido povos sem história, fadados a aculturação ou a extinção, que buscavam destruir tudo e a todos por onde andavam. Antes, eram sujeitos históricos que construíram sua própria história, agenciando interesses e colocando em prática estratégias: antes, durante e após a realidade da tentativa de domínio colonial. São as necessidades conjunturais que, somadas ao universo simbólico e aos interesses subjetivos e pragmáticos, mobilizam a ação prática e traçam os diferentes destinos.

O choque que a empreitada colonial gerou nos sistemas de significações indígenas tornou necessário que fossem reavaliados. O contato e a reavaliação, além de possibilitar a existência dos diferentes destinos históricos que as populações nativas poderiam rumar, gerou intercâmbios culturais que passaram a orientar os sistemas sociais, tal qual o processo de “etnogênese” (Bartolomé, 2006)

Diferentemente da crença de que os nativos estavam fadados a extinção ou a assimilação pela sociedade nacional, aqui se crê que a identidade relacional dos povos, agenciadas desde tempos pré-coloniais, ao cruzarem com as alteridades as modificavam assim como eram modificadas. A história construída pelos indígenas é marcada pela ressignificação e adaptabilidade frente as ameaças conjunturais. Por ser uma história construída por eles e não imposta de fora, como há muito levou-se a crer, não podemos dizer em aculturação ou extinção de cultura.

Já que os indígenas agenciaram estratégias e colocaram em circulação suas economias simbólicas, eram sujeitos na história, a cultura não poderia “morrer”, mas transformar (Asnis, 2019) assim como já acontecia. Nunca foram sociedades “originais”, “puras” ou “isoladas”, são falsos problemas que escondem a identidade fluída e a intensa necessidade de estabelecer relações externas para a produção de

significados e sentidos. A diferença está no contexto da conjuntura, as avaliações são diferenciais e dependentes das intersecções que acontecem diante das ações. Existem “[...] processos e combinações de diferentes encontros e intersecções que geram mesclas híbridas, resultados inesperados e processos de reconstrução contínua das identidades e alteridades” (Mano, 2020, p. 20).

Como investigado por Clarice Cohn (2001), as culturas não são definidas por um passado longínquo que legou elementos e características que podem ser perdidos, mas se constituem a partir das diferenças e das fronteiras. São flexíveis e mutáveis, sujeitas a reavaliações e reinterpretações que ocorrem no âmbito do evento. Não há perenidade e elementos fixos, mas uma única constante que é a necessidade de diferenciação em relação aos contrários. Nesse sentido, os Cayapó meridionais foram sujeitos a essa constante, na qual a continuidade cultural e a reprodução social foram marcadas pelas transformações, que ressignificaram para se adaptar às realidades imediatas da vida.

3. CONCLUSÃO

3.1 Aonde chegamos

Partindo das literaturas que abordam as relações de contato dos Cayapó meridionais com indígenas e não indígenas, pretendeu-se apresentar as condições históricas que influenciaram transformações e ressignificações nas organizações sociais e simbólicas indígenas, expressas nas políticas de contato e regimes simbólicos. As consequências dos conflitos desenrolados principalmente nos caminhos de Cuiabá e Goiás e no Triângulo Mineiro, ao longo dos séculos XVIII e XIX, possibilitaram investigar lacunas no entendimento da economia simbólica da alteridade e da economia política de controle. Tanto quanto evidenciar que não foram grupos fechados sobre si, mas que extrapolavam suas fronteiras étnicas para reproduzir seus sistemas sociais.

Foi através da compreensão de que história e cultura são categorias sujeitas a fluxos e conjunturas intempestivas, somada às noções de “estrutura da prática” e “prática da estrutura” que investigamos as transformações históricas e os reflexos nas

economias simbólicas da alteridade. As projeções etnográficas modernas de grupos Kayapó setentrionais e Panará auxiliaram a compreensão da organização prática do universo cosmológico dos Cayapó meridionais. De modo geral, os bens advindos do contato com as alteridades, agregados internamente, ressignificaram e reformularam suas cosmologias.

O choque decorrente do contato com os não indígenas impactou suficientemente para alterar os sistemas indígenas. Produzindo novos significados, agenciamentos e estratégias que modificaram e transformaram suas relações diferenciais. A economia simbólica da alteridade ao ser dividida em duas classificações, uma direcionada a outros grupos indígenas e outra a não indígenas, nos mostra que a existência de diferentes categorias de alteridade significa diferentes abordagens ou diferentes políticas de contato.

Dessa diferença, fica evidente que os *Outros* não são um campo homogêneo, mas contextualmente definido dentro dos sistemas relacionais. Abrir-se para o exterior configurou uma prática comum. Por meio da guerra ou do roubo seus sistemas sociais foram reproduzidos e atualizados. Ficam constatadas as avaliações e incorporações de bens materiais e simbólicos das alteridades, a partir de uma política definida que classificava esses contrários em diferentes categorias, e, portanto, diferentes avaliações do que poderia ou não ser apropriado e incorporado nos sistemas sociocosmológicos.

Também se observou que o universo mítico marcou, ao menos no início dos contatos, o universo prático das ações. Os mitos desempenharam para os indígenas um importante instrumento de conduta, ações e modo de perceber a realidade. No sentido de que as projeções míticas podem organizar a ação histórica, e a ação histórica pode transformar ou ressignificar os mitos. De tal forma, não há uma continuidade nestes termos, o que é possível de observar são apenas as “sínteses situacionais” dos recortes históricos (Mano, 2020). Os termos em si são transformados, ressignificados e adequados ao presente ou à conjuntura em que se observa.

A estrutura social estava em relação à ordem cosmológica, que desempenhava um papel de destaque nas políticas de contato. Assim, a economia simbólica Cayapó

potencialmente interferiu na economia política de controle, expressa pelas políticas de guerra e paz, e dos bens que eram apropriados dos inimigos e incorporados nos sistemas sociocosmológicos. Possibilitando que, ao menos no início dos contatos, o presente reproduzisse o passado em seus próprios termos conjunturais. No geral, o contato com não indígenas fizeram com que os indígenas reavaliassem categorias e produzissem novos valores e significados, incorporando este contexto em seus regimes de entendimento.

Mais adiante discutiu-se como os regimes sociocosmológicos indígenas abordavam a produção ontológica da identidade, e qual eram os comportamentos das riquezas, hierarquias e produções simbólicas dentro dessa relação. Parecia que a construção da identidade Kayapó desempenhava um importante papel na compreensão das atitudes frente às alteridades e às fronteiras além da etnicidade dos grupos. A identidade só poderia ser construída a partir da relação com o *Outro*. A guerra e o saque eram as formas pelas quais o contato com o mundo além da fronteira era estabelecido, e por meio delas construíam-se identidades, pessoas e parentesco, possibilitando a continuidade social. A produção ontológica operou de maneira a ser o elemento agregador do grupo, o motivo pelo qual se faziam guerras, saqueavam e extrapolavam suas barreiras étnicas buscando suas alteridades.

A cosmologia e os mitos mostraram capacidades para influenciar e lidar com a realidade dos contatos. As guerras e o roubo estavam presentes nos mitos de origem, assim como as apropriações e ressignificações de bens, afinal tudo isso incidia na construção da identidade, da pessoa, do parentesco, da afinidade e das alianças Cayapó.

Por fim, muito mais do que grupos indígenas fechados sobre si, os Cayapó meridionais, à luz do seu universo mítico, moviam suas economias simbólicas a partir do contato necessário com alteridades. A apropriação guerreira de bens simbólicos, expressos nos corpos, e a apropriação de bens materiais, expressos nos objetos saqueados, organizaram uma rede que colocou em circulação a produção de corpos e pessoas, assim como de parentesco, de amizades formais, de prestações e contraprestações. De toda forma, parece ter existido uma fronteira ou limite que separou o mundo interno do mundo externo, o mundo das semelhanças e das

“estruturas prescritivas” (Sahlins, 1990) do mundo dos contrários, das diferenças potenciais a serem incorporadas.

Fica evidente a necessidade que os Cayapó tinham de se relacionar com seus contrários a partir de suas próprias políticas de contato e escolhas históricas. As dicotomias não funcionam aqui como modelos interpretativos que pressupõem uma continuidade histórica ou cultural, é necessário superá-las e compreender os indígenas como sujeitos históricos que agenciavam interesses e colocavam em prática estratégias a partir da avaliação dos contextos em que se deparavam. Talvez os contatos decorrentes da tentativa de domínio dos não indígenas sobre os indígenas seja a expressão máxima das políticas de alteridade indígenas, o momento em que os sistemas simbólicos não indígenas entraram em cena e se confrontaram, reavaliando e transformando significados.

Deste contato e das “etnogêneses”, percebe-se incorporações culturais que orientaram os sistemas sociais, tanto indígenas quanto não indígenas. Não foi um lugar ou tempo de perenidade, mas de necessidade de diferenciação e transformação contingencial. Os Cayapó meridionais construíram suas histórias assim como construíram sua continuidade cultural e reprodução social, mesmo que marcadas pelas transformações e pelos pontos de inflexão causados por esses contatos. As ressignificações e a economia simbólica em circulação, tornaram possível adaptações frente aos contextos e conjunturas históricas.

3.2 Para onde podemos ir

A partir dos objetivos, discussões e resultados da pesquisa, é interessante notarmos a existência de lacunas ainda não preenchidas a respeito dos Cayapó meridionais. A cultura, a circulação de bens apropriados dos inimigos dentro das aldeias Cayapó e das mulheres e crianças raptadas de outros grupos indígenas ou até mesmo do próprio contato e relações com outros grupos indígenas, sejam aparentados linguisticamente ou não (Mano, 2020).

É sabido (Mori, 2015; Castro, 2023) que durante os séculos XVIII e XIX, grupos indígenas – como Bororo e Xavante – foram transferidos para os sertões, a fim de ajudarem a combater os ataques Cayapó, principalmente durante as expedições do

sertanista Antônio Pires de Campos. Então, como estava sendo operacionalizada as avaliações diferenciais. Neste caso, qual lugar e status Bororo e Xavante aliados aos sertanistas ocupavam no sistema simbólico Cayapó?

As projeções etnográficas parecem ser a abordagem principal para entendermos as dinâmicas e organizações desses grupos, e, por meio da antropologia histórica pode ser possível comparar dados modernos e relacioná-los aos grupos do passado. Já que a luta indígena não cessou no século XIX, perdurou e perdura.

A antropologia histórica e as projeções etnográficas tornam possível comparar dados modernos e relacioná-los a grupos indígenas do passado, a fim de entendermos as dinâmicas e organizações desses grupos, assim como evidenciar suas lutas e reivindicações. Investigando as avaliações e o agenciamento estratégico das políticas indígenas frente aos não indígenas e ao Estado. Muito do que foi desenrolado nos séculos passados ou antes da colonização não serão respondidos e ficarão no campo das deduções. Mas é certo que a história desses povos não acabou, as políticas de guerra, de paz e as negociações ainda são evidentes. As ressignificações e transformações simbólicas e culturais continuam em movimento, tanto quanto as relações diferenciais necessárias para colocar todo esse sistema em circulação. Alguns termos podem ter se alterados, mas as diferenças ainda regem as fronteiras étnicas, possibilitando reinvenções diante das situações históricas.

Vou ao encontro de Giralдин (1997) em proposições de investigações. Primeiro, as imagens indígenas construídas pela tentativa de domínio colonial e que permanecem no imaginário social até hoje devem ser desconstruídas. Selvagens, hostis, puros, intocados, isolados são falsos problemas a serem combatidos. Segundo, investigações a respeito da espoliação de terras Cayapó no Mato Grosso do Sul e Triângulo Mineiro nos séculos XIX e XX. Encontrar documentos que mostrem as terras indígenas e tratem sobre a questão de terras devolutas, pode ser uma ferramenta importante na luta indígena moderna. Por fim, quais os destinos históricos que os Cayapó meridionais tiveram, para além dos Panará, os que foram levados para São Paulo e escravizados (Giralдин, 1997): quais foram as histórias escritas e como se comportavam suas políticas indígenas? Investigar essas lacunas é tornar mais evidente o passado e a história indígena para agenciamentos presentes e futuros,

somando às lutas indígenas e embasando suas reivindicações políticas e sociais contemporâneas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Daniella Santos & MANO, Marcel. Nos bastidores da história: o contato entre índios e negros no século XVIII. (2015). *Cadernos De Pesquisa do CDHIS*, 28 (1), p. 217-235.
- 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. 150 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2019.
- BARTOLOMÉ, A. Miguel. As Etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, 12 (1), abr. 2006, p. 39-68.
- CAMPOS. Antonio Pires de. "Breve notícia do gentio bárbaro que há na derrota das minas de Cuiabá e seu recôncavo, na qual declara-se os reinos [...]". In: TAUNAY, Afonso de E. *Relatos Sertanistas*. São Paulo: Livraria Martins Editora S/A, 1976, p. 181-200.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 71, 1985, p. 191-208.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: COSACNAIFY, 2009.
- 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. 66 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2023.
- COHN, Clarice. Culturas em Transformação: os índios e a civilização. *São Paulo em Perspectiva*, 15(2), abr. 2001, p. 36-42.
- EWART, Elizabeth. Fazendo pessoas e fazendo roças entre os Panará do Brasil Central. *Revista de Antropologia*, v. 48 (1), jun. 2005, p. 9-35.
- GIRALDIN, Odair. *Cayapó e Panará: luta e sobrevivência de um povo Jê no Brasil Central*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.
- GIRALDIN, Odair. Fazendo guerra. Criando imagens; Estabelecendo identidades. A ocupação do centro-oeste e os conflitos com os kayapó no século XVIII. *História Revista*, Goiânia, v. 6, n. 1, 2010, p. 55-74.
- 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, 2000, p. 161-184.
- GORDON, Cesar. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebengokré*. São Paulo: Edunesp, 2006.
- HENRIQUE, Márcio Couto. Presente de Branco: a perspectiva indígena dos 'brindes' da civilização (Amazônia século XVIII). São Paulo: *Revista Brasileira de História*, v. 37, nº 75, maio/ago. 2017, p. 195-216.
- MANO, Marcel. Da Tradição à Cultura: problemas de investigação nos estudos das ocupações indígenas no Planalto Meridional Brasileiro. *Albuquerque (online)*, v. 10, n. 19, 17 dez. 2018, p. 8-34.
- 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, 2020, p. 1-25.
- MANO, Marcel. Sobre as penas do gavião mítico: história e cultura entre os Kayapó. *Tellus*, v. 12, n. 22, p. 133-154, jan./jun. 2012.

- MORI, Robert. Os aldeamentos indígenas no Caminho dos Goiaes: guerra e etnogênese no sertão do Gentio Cayapó (Sertão da Farinha Podre) séculos XVIII e XIX. 2015. 232 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2015.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios Livres e Índios Escravos. O princípio da legislação indigenista no período colonial (século XVI a XVIII). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992, p. 115-132.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Tradução: Bárbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1990.
- SANTILLI, Paulo. Trabalho escravo branco canibais: uma narrativa histórica Makuxi. Itinerários, Araraquara, n. 11, 1997, p. 97-124.
- SEEGER, Antony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional – Antropologia*, n. 32, maio 1979, p. 1-49.
- SZTUTMAN, Renato. *Do Dois ao Múltiplo na Terra do Um: a experiência antropológica de David Maybury-Lewis*. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 45, n. 2, 2002, p. 443-476.
- TURNER, Terence (2014). Da Cosmologia à História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. Tradução de: David Soares. Revisão de: Sylvia Caiuby Novaes e Heloisa Buarque de Almeida. Cadernos De Campo (São Paulo -1991), 1 (1), p. 68-85.
- TURNER, Terence. Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social. Tradução de: Beatriz Perrone-Moisés. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992, p. 311-338.
- URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. Tradução de: Beatriz Perrone-Moisés In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992, p. 87-102.
- VIDAL, Lux. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté*. São Paulo, HUCITEC, Editora Da Universidade de São Paulo, 1977.