

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – INCIS
ÁLVARO ALMEIDA RODRIGUES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS - PPGCS

DA CULTURA DA GUERRA A PAZ COLONIAL: NOTÍCIAS SOBRE UM
GENTIO KAYAPÓ

UBERLÂNDIA
2013

DA CULTURA DA GUERRA A PAZ COLONIAL: NOTÍCIAS SOBRE UM
GENTIO KAYAPÓ

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Ciências Sociais da Universidade
Federal de Uberlândia, sob a
orientação do Professor Dr. Marcel
Mano, como requisito parcial para
obtenção do título de Mestre em
Ciências Sociais.

UBERLÂNDIA
2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

R696d Rodrigues, Alvaro Almeida, 1987-

2013 Da cultura da guerra a paz colonial: notícias sobre um gentio Kayapó/
Alvaro Almeida Rodrigues. – 2013.
110 f:il.

Orientador: Marcel Mano.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Uberlândia, Programa
de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

Inclui bibliografia

1. Sociologia – Teses. 2. Índios Kayapó – Guerras – Teses. 3. Índios da América do Sul – Triângulo Mineiro (MG) – Teses. 4. Brancos – Relações com os índios – Teses. I. Mano, Marcel. II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação Ciências Sociais. III. Título

CDU:316

ÁLVARO ALMEIDA RODRIGUES

DA CULTURA DA GUERRA A PAZ COLONIAL: NOTÍCIAS SOBRE UM
GENTIO KAYAPÓ

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Ciências Sociais da Universidade
Federal de Uberlândia, sob a
orientação do Professor Dr. Marcel
Mano, como requisito parcial para
obtenção do título de Mestre em
Ciências Sociais.

Uberlândia, 30 de outubro de 2013.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Marcel Mano
Orientador

Profª. Dra. Silvia Regina Paes (UFVJM) - Efetiva

Prof. Dr. Diego Soares Silveira (UFU) – Efetivo

Prof. Dr. Rodrigo Barbosa Ribeiro (UFU) – Suplente

Agradecimentos

Primeiramente a instituição de ensino Universidade Federal de Uberlândia por ter me proporcionado ao longo destes seis anos uma educação de extrema qualidade. Ao curso de Ciências Sociais e ao seu corpo docente e administrativo, meu sincero obrigado pelo apoio ao longo desta caminhada.

Ao meu orientador, o professor Dr. Marcel Mano que sempre me apoiou em todos os momentos, apesar de, não ter sido o orientando que o mesmo merecia, tenho um eterno agradecimento e admiração por sua pessoa, ao longo destes longos anos de parceria, muito apreendi com esta figura que estará sempre em meus pensamentos. Aos professores que também me acompanharam na graduação, meus sinceros agradecimentos, sem seus conhecimentos, jamais chegaria onde estou, aos membros da banca examinadora, muito obrigado por aceitar fazer parte deste trabalho e auxiliar em suas melhorias.

A minha família, que apesar de ter encarado extremas dificuldades ao longo destes anos, sempre lutamos e vencemos de maneira unida, meu pai Valdemar Rodrigues Peixoto e mãe Maria Zulmira Pinto de Almeida, dedico todo este trabalho, sem vocês e seu eterno apoio e aconselhamento para minhas decisões nunca teria chegado a este resultado final.

Aos amigos e amigas, que passaram os bons e maus momentos junto comigo, me apoiando, ouvindo meus desabafos e preocupações com o desenvolvimento deste trabalho, obrigado a todos vocês pela paciência.

Um agradecimento especial aos funcionários do Arquivo Histórico Estadual de Goiás e do Arquivo Público de Cuiabá, que foram muito pacientes em me ceder às documentações que serviram de arcabouço para o desenvolvimento deste trabalho.

Resumo: A presente dissertação tem como pretensão trazer à tona uma história local que se encontra obscurecida e negligenciada tanto pelos meandros científicos da história quanto pela antropologia; qual seja a história dos grupos indígenas Kayapó do Triângulo Mineiro. Para isso, faz –se necessário uma combinação de campos teóricos para melhor compreendermos estes povos, sendo assim, o trabalho propõe combinar uma vertente histórica e etnográfica, para debates sobre as relações de contato entre índios e não-índios na região. A partir da questão central da guerra como modalidade de contato, quer se entender que os povos indígenas como agentes conscientes de suas história, e capazes de exercer uma práxis social, tanto no sentido material, quanto no subjetivo. Ao se relacionarem com situações e eventos que ocorrem durante e pós-contato, os materiais de pesquisa consistiu em parte de documentação histórica publicada e inédita, lidas a partir do paradigma indiciário e do método de projeção etnográfica.

Palavra-Chave: Guerra;Contato;Kayapó.

Abstract: The presente dissertation have the pretension to bring unstressed a local history that was find obscured and neglect by theoritical fields of history and anthropology, and this, the history of the indigenous group Kayapó of Triangulo Mineiro. It is necessary a combination of theoretical fields for best comprehensions of this peoples, and thus, the essay proposes to work for a historical ethnographic case, brings with himself crucial questions of the relationship of the contact between the indians and the not-indians, with that we can understand the indigenous peoples like a aware agent of his history, being this individuals capable to do useful of a social praxis, in both sense, material, how the subjective, to see the societal chances what happens during and after contact, the research materials consisted in part of a historical documentation published and unpublished, read from the evidential paradigm and ethnographic projection method.

Key-Word: War;Contact;Kayapó.

Sumário

Introdução:.....	6
Entendendo um pouco da história cultural Kayapó.....	12
Capítulo 1 – Da antropologia a história: considerações sobre a teoria de Lévi Strauss a Marshall Sahlins	17
1.1.Por uma antropologia histórica.....	19
Capítulo 2 - Caminhos Da Guerra	34
2.1. O Bárbaro e o Civilizado: Análise dos dados de 1735 a meados de 1800	35
2.2.Antônio Pires De Campo: O Herói Da “Civilização”	37
2.3. De Goiás a Cuiabá: Notícias de outro caminho de uma mesma guerra.....	45
2.4.As bandeiras e seus objetivos	51
Capítulo 3 - Bem-Vindo à “Civilização”	58
3.1. O Kayapó, a catequese e a transformação do guerreiro.	64
3.2. A fuga e a insatisfação.....	66
3.3. A mercadoria Kayapó	69
Capítulo 4 - Da Guerra a Etnologia.....	72
4.1.Centrífugo ou Centrípeto: Onde está o Kayapó?	81
4.2.As estruturas culturais da história Kayapó.....	84
4.3. A resistência Kayapó e a manutenção da cultura	86
4.4. Por uma etnohistória do Triângulo Mineiro.....	89
4.5.O mito por trás da história	90
Considerações finais: Formação da etnohistória como método educacional	93
Referências.....	97
Fontes Históricas:	101
Apêndice.....	104

Introdução:

A história cultural do Triângulo Mineiro ainda permanece nebulosa, principalmente quando o assunto são as populações indígenas da região. Ao questionar algum morador sobre a existência de índios na região, grande parte retruca com outra questão: “índigenas nesta região? Creio que existiram, mas nunca ouvi falar”. Por isso, este trabalho buscará elaborar um estudo sobre as populações indígenas do Triângulo Mineiro, mais especificamente, um estudo dos Kayapó Meridionais, que permaneceram na região por um longo período (durante os séculos XVIII ao XX, segundo os registros) e que foram considerados um dos maiores entraves para o desenvolvimento colonial na região.

A escolha por esse povo em específico não é aleatória, uma vez que ele possui uma importância extraordinária para os rumos da história da colonização na região de Goiás, Cuiabá e Minas Gerais, que foram tomados durante os séculos XVIII e XIX. Os Kayapó, considerados ferozes e incivilizáveis pelo discurso colonial, irá constituir o grupo que apresenta um das maiores empecilhos aos planos da colonização. O que iremos observar nesse trabalho é a extrema violência que ocorreu em um período específico: o século XVIII. Não nos enganemos, pois a violência partia tanto dos Kayapó quanto dos agentes da colonização¹, caracterizando o que alguns autores tratam como uma das guerras mais sangrentas já vivenciadas na América Latina (BARBOSA, 1971). Essa afirmação pode ser vista como exagerada, mas nos leva a pensar o quão conturbado o período foi, o que poderá ser demonstrado mais à frente neste estudo. O segundo período estudado é o século XIX, que pode ser caracterizado como oposto ao primeiro e posterior à guerra e à violência, ocorrendo períodos de “paz”.²

Pode-se, então, separar este trabalho em dois momentos: primeiramente, será enfatizado o século XVIII, período de guerra e violência entre Kayapó e os agentes coloniais. Posteriormente, trataremos o período de “paz” ou de uma pretensa calmaria,

¹ Por agentes coloniais, entendo todos os indivíduos que estavam a cargo dos interesses coloniais, para justificar o não uso do termo “branco” ou outras definições, pois não só brancos se encontravam aos mandos e desmandos da força colonial, também havia outros indivíduos das mais variadas etnias.

² Me reservo o direito de, aqui, usar as aspas, para deixar claro que esta calmaria resultante do acordo entre Kayapó e agentes coloniais é uma mera formalidade, resultado de aldeamentos e uma relação de contato, em certos momentos a força, já em outros pela busca dos Kayapó por um contato.

que não devemos nos deixar enganar pelo termo, uma vez que é um período caracterizado por conflitos ainda, mas tendo como questão principal a falta de recorrência no uso da violência. Isso não significa que ela não existia mais, pois, se consideramos as políticas de aldeamento, as mesmas eram (ou ainda são) uma forma de agressão às características culturais desses povos.

Neste momento, nos deparamos com alguns pontos sobre a elaboração de uma análise, como: quais metodologias utilizar? Cabe aqui, então, uma pequena discussão sobre metodologias, principalmente naquilo que concerne à formação da etnohistória. Qual caminho a antropologia e a história percorreram para se manterem, durante tempos, em campos totalmente distintos? E em qual parte do caminho elas se reencotraram? Em um dado momento, essas duas disciplinas começaram a trabalhar juntas a favor de uma análise ainda mais profunda sobre os povos primitivos, ou “povos sem história”.

Sempre me pareceu interessante e convidativo estudar a história das populações indígenas, a negligência a qual estes povos foram submetidos, ora pela historiografia local, ora pela antropologia, não os possibilitavam uma visibilidade que acentuasse a sua importância regional.

Este fundo histórico obscuro, desconhecido por muitos, é um retrato dos caminhos que a historiografia local tomou, até o presente momento o enaltecer histórico segue os feitos dos “vencedores”, ou opressores, quando visitamos os materiais didáticos das escolas públicas e o arcabouço dos educadores destes locais, percebemos uma visão muita rasa e pouco aprofundada sobre o caso, sabe-se que a história aqui e até mesmo do Brasil como um todo, foi permitido pelos colonizadores, a história encontra-se do lado dos fatos documentados, da escrita e da expansão colonial, quem podia permitir estes três fatores seria somente a visão da colônia.

Todos estes fatores me levaram a atentar para esta realidade obscurecida, a uma jornada tentando reconstituir uma história que possa ser considerada verdadeiramente indígena, ao longo destes anos na academia, a busca de modelar as peças deste quebra cabeça e montar da maneira correta tem sido o acompanhamento necessário para este trabalho.

Sendo assim, deve-se considerar que uma parte da história desta região (Triângulo Mineiro), está obscurecida ou sofrendo de uma lacuna secular, qual seja, a história das etnias indígenas, como já afirmei, esta história é apresentada com distorções, desconsiderando aspectos essenciais para compreender estes povos, aspectos estes traduzidos na noção de cultura, na qual, cultura e história permaneceram em terrenos apartados durante um longo período das análises científicas.

Dentro destas lacunas, o trabalho se propõe a tentar preencher estas lacunas pertencentes a história cultural dos povos indígenas da região do Triângulo Mineiro. História esta traduzida pelo estudo de caso dos Kayapó Meridionais que aqui habitaram, a escolha desta etnia é justificável, pelo fato de sua importância para a região. Estes índios, Kayapó, que aqui habitavam demonstraram uma extensa resistência contra os ideais da colonização, entrando em choque com o ideário da cultura econômica da colonização -em vista de escoar o ouro de Goiás a São Paulo e Cuiabá a São Paulo- pela cultura da guerra, que é o que caracterizava estes povos como grandes guerreiros. A discussão que se segue neste trabalho é bastante densa e interessante, trazendo aspectos novos para repensarmos o estatuto da história para se trabalhar com etnias indígenas, dentro de documentações históricas, aguardando que possa contribuir para adensar a discussão local da antropologia e da história, e também contribuir de maneira adequada para constituir a “história dos povos sem história” (LE GOFF & NORA, 1979).

Para cumprir com estes objetivos é necessário uma metodologia que proporcione as bases para tal discussão, neste sentido, a escolha foi feita por dois referências teóricos de suma importância, representados pelas figuras de Marshall Sahlins e Carlo Ginzburg, e também por uma nova abordagem que alguns autores nomearam de etnohistória (CAMARCK, 1979) ou história indígena (CARNEIRO DA CUNHA, 1992). Ao combinar estes campos teóricos, tenta-se dar um passo a frente a estas análises da antropologia e da história.

Dentro da união entre Antropologia e História, há que se citar uma série de autores importantes para pensar, tal como E.P. Thompson e C. Hill (“history from below”), Carlo Ginzburg (paradigma indiciário), Marshall Sahlins (estrutura histórica) dentre outros. Estas novas abordagens permitem fazer uso da história levando em consideração a perspectiva daqueles que foram silenciados.

(...) Segundo esta nova abordagem, deve-se buscar nas informações mais sutis os significados simbólicos que cada manifestação social, política, corporal, enfim, implicava. (GIRALDIN, 1997 p. 22)

A importância de Marshall Sahlins é salutar, este autor que trabalha com a noção em que as estruturas são alteradas pelo evento, e que o evento se transforma pela ação dos indivíduos que estão presentes e vivendo o momento, a estrutura então ganha um novo contorno, passa a ser histórica, e sendo ela história é reproduzida na cultura. A relação entre história e cultura para Sahlins é evidente e central no desenvolvimento de seus trabalhos. Temos então o simbólico, significando e orientando a prática. Tomando de empréstimo o título de uma obra de Marshall Sahlins (2003), temos que a cultura possui uma razão prática, o que Sahlins tenta nos demonstrar, cujas implicações são de suma importância para o desenvolvimento deste trabalho, é que as categorias culturais também organizam a história das populações, assim como a história motiva ressignificações das categorias e símbolos. Deve-se então trabalhar dentro de uma perspectiva nova, dentro da história e da antropologia, desta maneira aspectos específicos, como por exemplo, as estruturas inconscientes, as mentalidades coletivas e as tendências econômicas gerais, demonstram que as ordens culturais são os fatores determinantes das práticas históricas, tal como as práticas históricas são determinantes das ordens culturais.

Em relação a Carlo Ginzburg, autor que é um dos referenciais teóricos mais importantes para este trabalho, através criação do “paradigma indiciário”, trata-se de, captar pequenos indícios dentro de documentos, afim de, reconstituir uma história dos indivíduos considerados como “sem história” ou sem importância para a mesma. Em sua obra “O Queijo e os Vermes”, Ginzburg utiliza deste método com maestria, ao utilizar de documentos da santa inquisição para remontar a história de uma pessoa comum, o autor nos proporciona uma verdadeira viagem as experiências vividas naquele tempo.

O termo “paradigma indiciário” é cunhado primeiramente na obra do autor chamada de “Mitos, emblemas e sinais”, nesta obra, Carlo Ginzburg demonstra como se constitui este método. Primeiro na figura de Morelli, um especialista em descobrir falsificações de grandes quadros, para Morelli, se quiser checar a veracidade de um quadro é necessário focar o olhar aos seus pequenos detalhes (o lóbulo da orelha, a forma da unha e dos dedos) ao contrário do que se fazia em sua época, o olhar se

voltava para os pontos mais vistosos do quadro, criando assim uma ilusão de que isto seria uma forma de traduzir a veracidade da obra. Há também um limiar que liga Freud, Morelli e Sherlock Holmes, todos estes se baseiam em indícios imperceptíveis para a maioria. As histórias de Sir Arthur Conan Doyle, demonstram como Sherlock Holmes busca sempre pelo indicio que é imperceptível aos olhos de uma pessoa comum, buscando sempre uma categoria elementar para solucionar os seus casos. O que caracteriza esse saber é a capacidade de, a partir de dados aparentemente negligenciáveis remontar a uma realidade complexa não experimental e direta (GINZBURG, 1982)

Ninguém aprende o ofício de conhecedor ou de diagnosticador limitando-se a por em prática regras preexistentes. Nesse tipo de conhecimento entram em jogo (diz-se normalmente) elementos imponderáveis: faro, golpe de vista, intuição. (GINZBURG, C. 1982, p. 179)

Ao analisar a documentação histórica é possível perceber uma série de análises dotada de um extremo preconceito e de um enaltecimento do discurso da civilização sendo necessário ao pesquisador um olhar treinado. Quando se trata de captar e analisar estes documentos dentro da perspectiva da alteridade, ou seja, é necessário dentro destes documentos “garimpar” pequenos indícios (GINZBURG, 1982) que possam contribuir para uma percepção diferenciada. Já nesses pequenos indícios que se torna possível perceber a história destes povos dentro de uma nova perspectiva, considerando assim, aspectos essenciais para se entender a constituição e organização cultural destes povos. A pesquisa desenvolvida teve como base documental os acervos dos arquivos públicos de Goiás e Cuiabá e também em relatos de viajantes (HILARIE,1975 CASAL,1976 SPIX & MARTIUS,1981 TAUNAY,1982) que percorreram a região, alguns documentos resgatados pelo projeto resgate, documentações administrativas provenientes da época, bibliografias contemporâneas sobre os Kayapó, em relação aos mitos, as formas de comportamento e agir mediante a guerra.

A importância de um estudo etnohistórico em relação aos grupos indígenas no Brasil é necessária, já que existe uma lacuna na historiografia destes grupos. Isto pode ser justificado por dois motivos: o primeiro deles é a falta de pesquisa na área da antropologia sobre documentos históricos, sendo que tal documentação oferece uma gama de arquivos, documentos e relatos que ainda não foram investigados, e o segundo é a existência de uma lacuna entre a etnografia, arqueologia, antropologia e história.

Pode-se perceber algumas análises que apresentam alguns equívocos na historiografia Kayapó, pois, quando estudamos a história do Brasil, estes povos permanecem dentro de uma lacuna analítica.

(...) os trabalhos abordaram a história dos Kayapó a partir de dois pontos de vista do conquistador (ressaltando o heroísmo da conquista do centro-oeste), ou tentando formular um discurso que se contrapusesse a ele (mostrando que houve uma atitude violenta por parte dos invasores e a reação Kayapó em defesa de seu território). (GIRALDIN, 1997, pg.19)

Ao considerar os dois pontos de análise (Kayapó como defensor de seu território ou o conquistador), devemos obter um olhar crítico sobre ambos. Primeiramente, a ideia do conquistador, a figura ativa do homem europeu (português) que veio às terras distantes conquistar e civilizar os povos nativos, mesmo que saibamos que a ideia da colonização não condiz com nenhum tipo de heroísmo, as pretensões são vistas, em suma, como fins econômicas, na qual qualquer empecilho (no caso, os indígenas) deveriam ser extinguidos para garantir o interesse da colônia. Já em relação à segunda perspectiva, que afirma que os Kayapó entraram nesta guerra para unicamente defender seu território, há um erro, pois desconsidera aparatos da cultura Kayapó, em que, o ato de se fazer guerra era uma característica intrínseca de sua organização cultural. Entretanto, não devemos desconsiderar que esta defesa do território realmente existiu, era uma das variáveis, mas não justificavam a guerra em si.

Com a descoberta das minas de ouro, ocorridas em Goiás por volta de 1722, ocorreu uma migração colonial acelerada para a região, fato já anteriormente verificado em Minas Gerais (1693) e Cuiabá (1718). Os primeiros garimpos localizam-se nas margens do rio Vermelho, (...). Neste processo de invasão do território, desapareceu rapidamente o grupo Goyá, da família Jê, antigos habitantes da região. (GIRALDIN, 1997, pg. 31)

Ao pensarmos os acontecimentos provenientes do contato e da guerra no Triângulo, é necessário trabalhar com duas vertentes. Em primeiro lugar, devemos deixar claro a visão deste fato no discurso oficial e as tentativas de justificar a guerra pelo ideal do progresso contra a selvageria, a insurgência de mitos inexistentes na verdadeira cultura Kayapó, para que no contexto seguinte possa demonstrar a história do contato e da guerra na visão cultural daqueles que foram silenciados durante um longo período nas análises da historiografia regional. Desta forma, será possível demonstrar as contradições existentes no discurso oficial, quando o contato é visto pela perspectiva Kayapó.

Entendendo um pouco da história cultural Kayapó

Basicamente, o estudo etnohistórico traz uma nova dimensão à compreensão histórica e antropológica sobre fatos até agora ignorados pela história e a antropologia regional. A união destes dois campos transforma as formas de compreensão de eventos que antes eram vistos sob um olhar etnocêntrico, preconceituoso e bastante problemático.

A contribuição da etnohistória é bastante ampla, visto que tal campo de investigação pode ser analisado a partir da perspectiva da alteridade, ou seja, compreender e entender a perspectiva do outro, uma “history from below”³. Sendo assim, tentarei demonstrar uma história através de uma perspectiva diferente, feita pelo indígena, e não promulgar a visão do índio que foi passada pelo europeu ou pelo positivismo, que contribuíram, ainda mais, para o enraizamento de preconceitos e visões distorcidas sobre tais grupos étnicos.

Neste caso, cabe uma pequena apresentação sobre quem foram os Kayapó e qual o seu papel na história, bem como a importância deles para o presente trabalho. Basicamente, os Kayapó⁴ são pertencentes a família linguística Jê⁵, que estiveram em Minas Gerais durante o século XVIII ao XX (sendo os Kayapó registrados na região desde o século XVIII), que, durante um extenso período, travaram guerra contra índios e frentes de expansão coloniais, tornando-se um dos maiores empecilhos na época para o escoamento do ouro da região de Goiás a São Paulo (conhecido também como Caminho de Goiás) e Cuiabá a São Paulo (Caminho de Cuiabá). Apesar desses indígenas terem uma história bastante complexa e rica no Triângulo Mineiro, pouco ou quase nada foi tratado sobre eles na literatura local.

Apesar dos extensos registros históricos sobre esses povos na região, em documentações oficiais da época e relatos de viajantes, pouco se sabe da existência do grupo pelo pequeno grau de importância que lhes foi atribuído pela historiografia local e oficial. Nessa perspectiva, quando a maioria dos autores da história local se posicionou a respeito dos povos Kayapó que habitavam o Triângulo Mineiro nos séculos XVIII e

³ História vista de baixo, in: THOMPSON, E.P. A Formação da Classe Operária Inglesa. Tradução: Denise Bottman. 2º Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. (Prefácio/Vol. 1)

⁴ Importante mencionar que Kayapó não é etnonímia, mas exonomia e seu significado, segundo Turner, a palavra vem do tupi Kaya – macaco e pó – parecido (1965:2)

⁵ Divide-se a classificação de grupos indígenas por troncos linguísticos, sendo uma delas a Macro-Jê, a que pertence os Kayapó.

XIX, ao menos dois caminhos apontados são, no entanto, superáveis. O primeiro foi crer que os Kayapó meridionais eram nômades. O segundo foi aceitar acriticamente a imagem construída dos Kayapó e de suas guerras a partir da perspectiva oficial. Nesses dois casos, a ausência de um diálogo entre antropologia e história pode ser o elemento indicativo dessas fragilidades. Em geral, baseados numa historiografia tradicional, não lançaram o olhar sobre os materiais de estudo da história (os documentos escritos) a partir do outro (objeto da antropologia) que não o escreve. O fosso que então se abriu durante décadas entre essas duas áreas do saber fez com que, entre nós, se proliferassem distorções ainda hoje reproduzidas. Nestes casos, a ausência de treinamento do olhar antropológico sobre os documentos escritos foi fatal (GINZBURG, 1982).

O interessante do caso Kayapó é a “invisibilidade” que lhe foi atribuída perante o conhecimento local. Quando se direciona a pergunta a algum indivíduo do senso comum ou a alunos de ensino médio, alguns chegam a duvidar da presença de índios na região, enquanto outros até acreditam, mas dizem não ter “a mínima ideia de quem são estes tais Kayapó”, apesar da relevância histórica e cultural que este grupo apresenta para a história regional. A maioria das pessoas desconhece a sua existência, e, logicamente, este é um campo novo na investigação antropológica na região, o que pode ser um dos fatores que contribuem para o desconhecimento desses grupos.

A história Kayapó no Triângulo Mineiro foi permeada pela guerra e, segundo indícios, esse fator está intrinsecamente ligado à produção social do guerreiro Kayapó. Durante o século XVIII, os agentes coloniais encontraram em Minas Gerais e Goiás uma fonte pouco explorada e bastante rica de minérios, mais especificamente, ouro. A partir daí, com a chegada das frentes coloniais de exploração e expansão, temos o estabelecimento de um estado de tensão entre o índio e o não índio.

Para que se entenda este estado de guerra, faz-se necessário uma compreensão da lógica cultural Kayapó e da produção social do guerreiro. A guerra para essa etnia é vista de dois aspectos que podem explicar a lógica Kayapó, sendo eles a relação entre o nós/outros e a vingança das mortes ou perdas sofridas. No esquema sociocosmológico Kayapó, o “outro”, ou o não Kayapó deve ser encarado como inimigo ou hostil. Nesta categoria estavam as outras tribos indígenas e o não índio, ou seja, o que não é Kayapó, é o que pertence a natureza, no qual o contato com o “outro” (hi’pe), é onde se reconhece e se forma o homem “bravo”, no sentido de guerreiro, lutador, honrado,

possuindo, assim, características que o levam a se tornar homem, podendo ter os lábios e orelhas perfurados e escarificar⁶ o corpo (GIRALDIN,1997). A relação da vingança visava compensar mortes e perdas, assim, a relação com o inimigo clama por uma conclusão, sendo a vingança entendida como fator importante para a longa duração das lutas entre Kayapó e “brancos”.

Entre os XINKRIN, é considerado homem tão-somente aquele que tiver tomado parte de uma expedição guerreira e morto um inimigo, Assuriní, Parakanã, Gorotire ou um cristão, embora este não seja tão apreciado. (...) Os mais jovens já não tiveram esta oportunidade e são, neste caso, considerados “fracos ou mansos”. (...) De fato, as bordunas usadas durante estas expedições eram brancas, lixadas com areia e recobertas de palha. Só retiravam a palha ao chegar ao local da batalha, abandonando a arma depois. (VIDAL, 1977, pg. 155)

O caso Kayapó é interessante, pois a lógica cultural dessa etnia causa uma inversão do discurso oficial (colonizadores). Temos o “herói civilizador”, os bandeirantes, que estavam adentrando em “terras selvagens” e fazendo guerra contra as populações que ali se encontravam para garantir o progresso e tentar “civilizar” aqueles que eram incivilizados. Por outro lado, o Kayapó acreditava ser o indivíduo superior nessa relação e fazia guerra contra estas frentes coloniais em um primeiro momento para apropriar aquilo que era da natureza, ou seja, o Kayapó aqui se torna o “herói civilizador”, fazendo uma lógica de inversão de papéis. A guerra assume a postura de tentar domesticar o outro (FAUSTO, 2001 VIVEIROS DE CASTRO, 1986), assim, se apropriar dos bens daquela cultura era uma forma de reproduzir sua cultura. Sendo a guerra tão importante para este povo, ela é entendida também como categoria mitológica, tal qual nos elucida essa passagem.

Há muito tempo, índio não brigava de dia porque kuben⁷ era muito duro e os índios morriam todos.

Os índios brigavam depois das cinco horas, porque os índios kuben estavam cansados, sonolentos, não estavam segurando o arco e flechas e quando acordavam surpreendidos e confusos diziam ainda moles: “Onde está meu arco, onde está o meu, onde está o meu?”

No meio da confusão e da falta de presteza por parte dos kuben, os índios os mataram todos. (VIDAL, 1977: 241, Mito 27. Histórias de brigas)

A guerra entre o Kayapó e o não índio pode ser entendida como um choque de duas estruturas, sendo uma cultural e a outra econômica. De um lado, o fato dos Kayapó

⁶ A escarificação é o ato de produzir feridas no corpo, é entendida como um rito funerário por Hilarie e como um ato de cura por Pohl, mas também pode ser marcada como a passagem dos meninos para a vida adulta.

⁷ Índio kuben: índio bravo, de outro grupo.

fazerem guerras estava intimamente ligado à construção ontológica do ser guerreiro e, por isso, fazer guerra é uma normalidade intrínseca a sua cultura. Por outro lado, para as tropas coloniais⁸, que tinham o objetivo de escoar o ouro de Goiás a São Paulo e de Cuiabá a São Paulo, apresentavam uma estrutura cultural voltada para a economia, que lutava contra esses indígenas, a fim de garantir o enriquecimento dos cofres da coroa portuguesa. Esses constantes ataques Kayapó às frentes coloniais serviram de arcabouço para a formação de uma série de discursos falaciosos sobre a etnia Kayapó. Na literatura oficial, proveniente da época e nos relatos de viajantes, encontra-se uma série de atribuições a estes indígenas como seres de extrema crueldade e violência, levando à criação de mitos, como a antropofagia.

Os repetidos insultos, continuas mortes, estragos e roubos q.' Gentio bárbaro de nação Cayapó, e os mais q.' infestão o caminho de povoado emthé as minas de Goyaz desde o tempo em que ellas se desobrirão emthé o prezente tem siudo tão excessivos, e lamentaveis, principalmente o que de próximo cometterão, matando e roubando Viajantes que vão, e vem, e aos roceyros insultadoos em suas próprias cazas, queymando-lhes citios, e os payoys em que tem recolhido os seus fructos matandolhes também seos escravos, cavallos, porcos, e mais criações havendose com tão **barbara crueldade**⁹, que nem as crianças perdoão(...) (DOCUMENTOS INTERESSANTES, 1896, Registro de hum Bando sobre a guerra q.' se pertende fazer ao gentio Cayapó, datado de 1745).

Pelo fato dos Kayapó nunca deixarem ninguém vivo ou exterminarem os reféns não índios, a explicação dada pelos documentos oficiais da época é que os índios praticavam a antropofagia essas pessoas. Porém, tal afirmação é uma mitologia inventada pelo não índio, tentando justificar as suas campanhas de extermínio contra os Kayapó pela dita selvageria destes povos. Sabe-se que os Kayapó são de etnia Jê e não há nenhuma menção ou estudo científico que comprove que os Jê já foram, em algum momento, antropófagos, sendo a antropofagia vista em práticas culturais Tupi. Logicamente estes discursos são meras alegorias criadas pelas frentes coloniais, assim como a selvageria alcunhada a estes indígenas, sabe-se muito bem que os Kayapó agiam conforme um sistema cosmológico que os orientava e que os mesmos possuíam plena consciência do seu agir enquanto indivíduos históricos.

⁸ Não é apenas isso que está envolvido na guerra Kayapó. Há nela uma economia simbólica da alteridade e uma economia política de controle. Nesse último ponto, a aquisição de bens materiais nas pilhagens servia para circular internamente entre amigos, parentes e aliados, reforçando laços sociais.

⁹ Grifo do autor, para enaltecer a ideia de barbarismo atribuída ao Kayapó.

Podemos ver como o indígena se constitui como uma agente consciente de sua práxis histórica, sendo que tais grupos étnicos agem na história e a modificam, remetendo à noção de uma história vista de baixo. Assim, a proposta básica é trabalhar uma dupla visão, superando a histórica em uma única via, que parece favorecer o discurso daqueles considerados vencedores ou o discurso oficial e não relativo às várias perspectivas históricas possíveis. Para que possamos percorrer este caminho é necessário trabalharmos com a fala do outro, no caso, a do poder colonial e analisar a visão adotada por estas pessoas em relação aos Kayapó. Para cumprir com este objetivo, utilizarei documentação própria da época, que será analisada em dois capítulos.

Capítulo 1 – Da antropologia a história: considerações sobre a teoria de Lévi Strauss a Marshall Sahlins

Consideramos que estudar a história indígena da região do Triângulo Mineiro é um trabalho árduo e que exige extremo zelo de quem deseja realizá-lo. Isso se dá devido a dois problemas: a dificuldade de se encontrar documentação histórica que trate especificamente das etnias que aqui estiveram e, conseqüentemente, o olhar que é dado quando tais documentações tratam destas etnias. Um olhar quase sempre distorcido, exaltando a perspectiva de enaltecer o discurso oficial da colonização.

Sendo assim, podemos considerar que uma parte da história da região do Triângulo Mineiro está obscurecida ou sofrendo de uma lacuna secular. A história das etnias indígenas é apresentada com distorções, desconsiderando os aspectos essenciais para compreender estes povos, que traduzem a noção de história e cultura que permaneceram em terrenos apartados durante um longo período das análises científicas.

O trabalho se propõe a buscar um esclarecimento para a história cultural dos povos indígenas da região do Triângulo Mineiro por meio do estudo do caso dos Kayapó Meridionais que aqui habitaram. A escolha desta etnia justifica-se pelo fato de sua importância para a região, que aqui habitaram e demonstraram uma extensa luta contra os ideais da colonização. Estes indígenas entraram em choque com o ideário cultural econômico da colonização, que escoavam o ouro de Goiás a São Paulo, por meio da cultura da guerra, que caracterizava estes povos como grandes guerreiros.

O que se percebe então é que, em Minas Gerais, mais especificamente no Triângulo Mineiro, temos um choque de duas estruturas: a estrutura cultural econômica, que está atrelada ao ideal da colonização, garantida pelo escoamento do ouro da região, e a estrutura cultural da guerra dos Kayapó da região, em que os Kayapó eram superiores e deviam combater as outras raças diferentes¹⁰.

Analisar as relações de contato, especificamente do século XIX, que envolva os Kayapó e o não índio¹¹, traduzidas por meio da guerra, no qual possa contribuir para uma discussão nova dentro da história da região é objetivo deste trabalho. Para tal, é

¹⁰ Este assunto será discutido posteriormente, para uma melhor noção desta etnia Kayapó de nós/outros, VIDAL, L. Morte e Vida de uma sociedade indígena brasileira, São Paulo, EDUSP, 1977.

¹¹ O contato não ocorre unicamente em uma via, há relatos sobre os Kayapó fazerem guerra com outras etnias indígenas, mas neste trabalho, vamos elaborar um recorte, no qual a investigação será somente dentro da relação Kayapó e não índio (colonizador).

necessária a combinação de dois campos teóricos que permaneceram apartados durante um longo tempo, a Antropologia e a história, sendo que ambas separadamente contribuíram para aumentar as lacunas.

Do ponto de vista teórico da Antropologia, de tempos em tempos ressurgem as discussões do Estatuto da História e de qual se refere para o estudo dos povos ágrafos. Desde que os erros evolucionistas, funcionalistas e estruturalistas aconteceram, nada foi feito a não ser aprofundar as análises num presente etnográfico e numa lógica associacionista atemporal. Do ponto de vista da história, durante muito tempo, predominou a leitura do fato histórico documentado, suas personalidades e instituições com o objetivo de enaltecer o civilismo oficial.

Neste sentido, parto de três objetivos primordiais para este trabalho, primeiramente, a contribuição para pensarmos uma nova perspectiva para a historiografia local; em segundo lugar, trabalhar noções históricas e antropológicas em conjunto, na qual os documentos históricos venham a ser analisados em uma nova vertente, respeitando a alteridade dos povos; e em terceiro, demonstrar a dupla visão do contato e da guerra, trazendo à tona a visão da guerra para o discurso da colonização e como os colonizadores interpretavam os indígenas e a visão de guerra dos Kayapó, bem como a sua ligação com o conjunto de sua cultura. Por fim, este trabalho visa contribuir como uma extensão à sociedade, desconfigurando a ideia do modelo indígena e de sua imagem como primitivo e selvagem, demonstrando seus aspectos culturais e históricos e sua contribuição para a formação social na qual estamos inseridos.

O debate sobre história e antropologia parece acompanhar (e incomodar) grande parte dos cientistas que visam estudar as sociedades até então conhecidas como primitivas. Qual seria o estatuto da história? Seria ela a coleção de documentos, datas e feitos, enaltecedora de um discurso conservador? Qual o estatuto da antropologia? O dever dessa ciência seria visualizar uma interpretação da cultura do outro, já que o ser “primitivo” não conseguia por si só se interpretar? Estas respostas vão sendo dadas aos poucos tanto para antropólogos, como para historiadores, e afinal estas sociedades primitivas tem ou não história?

As questões apresentadas de forma simplória não resumem o que foi o imenso problema que foi criado entre estas duas ciências, sabe-se que estes campos teóricos permaneceram afastados por um longo período e autores de suma importância para

ambos discutiram qual seria o papel de ambos nos estudos das sociedades primitivas. Dentre estas figuras importantes, as que concernem a este trabalho podem ser identificadas em pelo menos três nomes: Lévi Strauss, Marshall Sahlins e Carlo Ginzburg. Cada qual possui sua contribuição de suma importância para o desenvolvimento deste trabalho e da formação da etnohistória, que muito orienta no resgate dessa tentativa de reconstrução de uma história verdadeiramente indígena, no caso os Kayapó.

Para melhor entender as possíveis contradições entre história e antropologia, pretendo dividir o debate em dois momentos, o primeiro apresentando as principais idéias da obra Claude Lévi Strauss a respeito da relação entre história e antropologia, segundo momento apresentar a unificação entre antropologia e história proposta por Marshall Sahlins, procurando assim estabelecer um diálogo produtivo entre estes dois autores, já que Sahlins complementa com maestria as idéias antes propostas por Lévi Strauss. No terceiro momento pretendo demonstrar a como esse debate se aplica no estudo dos Kayapó meridionais e como a perspectiva de Carlo Ginzburg e seu “paradigma indiciário” acabam por se encaixar perfeitamente nessa tentativa de reconstrução de uma história dos “excluídos” ou de utilizando de empréstimo um termo cunhado a E.P.Thompson “uma história vista de baixo”¹².

1.1.Por uma antropologia histórica

O debate da história e antropologia em Lévi-Strauss, que irá lhe render crítica e também concordâncias, debate este que pode ser complementado, para os objetivos que se propõe este trabalho, pela figura de Marshall Sahlins, por enquanto, para facilitar a compreensão, tentarei expor as idéias de Lévi-Strauss a cerca do tema, para que possa fechar com aquilo que é proveniente de Marshall Sahlins.

Em seu artigo conhecido por iniciar a obra Antropologia Estrutural, Lévi-Strauss procura debater questões de método e quais os efeitos do encontro entre antropologia e história, o nome do artigo já apresenta sobre o que o autor quer tratar, “História e Etnologia” é um ensaio lúcido e extremamente qualificado para orientar este início de discussão.

¹² “A history from below”

Em um primeiro momento o autor nos leva a pensar quais os objetivos tanto da etnografia, quanto da etnologia. Para Lévi Strauss, ambas em seu início se constituem como um território de conflito, mas então, qual a principal diferença entre ambas. Enquanto a etnografia se preocupa em observar e analisar grupos humanos considerados em suas particularidades, a etnologia utiliza de modo comparativo os documentos apresentados pelo etnógrafo, definidos estes caminhos, é necessário que se faça entender o que venha a ser a antropologia social e a antropologia cultural. A primeira importa em estudar as instituições consideradas sistema de representações, já a segunda estuda as técnicas e, eventualmente também as instituições consideradas como técnicas a serviço da vida social.

Os parâmetros de diferenciação apresentados são de suma importância para que possamos entender melhor a antropologia, e isto é feito com maestria em “Antropologia Estrutural”, todas estas oposições irão fazer parte do trabalho de vida de Lévi Strauss, para o autor a dualidade tem um papel central, como por exemplo, diacronia e sincronia, esta dualidade que ira permear o debate entre antropologia e história, que na visão do autor pode ser interpretado da seguinte maneira.

Isso posto, o problema das relações entre as ciências etnológicas e a história, que é ao mesmo tempo seu drama interior revelado, pode ser assim formulado: ou nossas ciências se debruçam sobre a dimensão diacrônica dos fenômenos, isto é, a sua ordem no tempo, e se tornam incapazes de fazer-lhes a história, ou buscam trabalhar como os historiadores, e a dimensão temporal se lhes escapa. Pretender reconstituir um passado cuja história de um presente sem passado, eis o drama, da etnologia num caso, da etnografia no outro. De todo modo, é esse o dilema no qual seu desenvolvimento, ao longo dos últimos cinquenta anos, parece ter freqüentemente encurralado uma e outra. (LEVI STRAUSS, 2008, p.13)

A citação reflete este dilema e conflito vivenciado tanto por etnologia como por etnografia, a escolha pelos estudos dos povos “primitivos” demarcam o campo destas ciências, o seu dilema é como estudar uma etnia que parece viver somente o presente e se esquecer do passado, que não visa uma transformação drástica em sua sociedade, isto somente contribuiu para permear um debate dentro da antropologia, afinal temos espaço para a história ou não? E se tivermos qual o papel da história em nosso desenvolvimento teórico-metodológico? Lévi Strauss apresenta suas conclusões e respostas para estes problemas, que mesmo depois do autor ainda tem uma centralidade no debate antropológico. Para exemplificar este dilema, faz-se uma comparação entre a construção de dois tipos de evolucionismo, sociológico e biológico, sendo o evolucionismo

sociológico o primeiro a surgir e o biológico já no século XIX que acreditava que a sociedade podia ser dividida entre, civilização ocidental (avançados) e os primitivos devem ser entendidos como sobreviventes.

A questão do evolucionismo é importante que seja entendida e também criticada, Lévi Strauss elabora uma análise interessante passando de Leslie White (questão das energias acumuladas) até Tylor, que entende o desenvolvimento humano como uma espécie, para estes autores evolucionistas o material de pesquisa deveria ser classificado como uma taxonomia biológica, o que rendeu uma série de críticas posteriores, não se pode agrupar o meio material ou as instituições como pertencentes ao mesmo rótulo, ao contrário, o contexto é sempre diferente.

Isso porque, à diferença dos físicos, os etnólogos ainda não têm certeza quanto à determinação dos objetos que correspondem, em seu caso, ao ímã e ao ferro, ou sobre a possibilidade de identificar superficialmente objetos que se apresentam superficialmente como dois ímãs ou dois pedaços de ferro. Só uma história detalhada poderá dirimir as dúvidas em cada caso. (LEVI STRAUSS, 2008, p.17)

Terminada esta crítica aos evolucionistas, o que seria da alcunha do etnólogo e do historiador, qual a diferença que os resguardam, cada um em seu campo teórico? Para o historiador o seu estudo ira se basear sempre nos indivíduos, quer estes sejam pessoas ou acontecimentos, por sua posição no espaço e no tempo. Ao etnógrafo e ao historiador cabe tentar investigar os processos conscientes e inconscientes, traduzidos em experiências concretas, individuais ou coletivas, pelas quais homens que não possuíam instituição chegaram a adquirir - lá, quer por invenção, transformação de instituições anteriores ou por ter recebido de fora (LÉVI STRAUSS 2008).

Levi Strauss atribui à figura de Franz Boas, o primeiro a expandir o horizonte desse debate, na visão de Boas, entende que, para se compreender a história, não basta saber como são as coisas, mas como chegaram a ser o que são. Com respeito à história dos povos primitivos, tudo o que os etnólogos elaboram se reduz a reconstruções e não poderia ser outra coisa (LEVI-STAUS, 2008). Para Franz Boas a história é afastada da etnografia, pela dificuldade que a segunda tem de perceber a primeira, para o autor a forma de se atingir a história no trabalho etnográfico é utilizando da indução, sendo que, estas sociedades possuem “documentos” que assustariam os historiadores.

Toda questão está em saber se, como indicam as profundas observações de Boas, a mais penetrante análise de uma cultura única, incluindo a descrição de

suas instituições e de suas relações funcionais, e o estudo dos processos dinâmicos pelos quais cada indivíduo, podem adquirir pleno sentido sem o conhecimento do desenvolvimento histórico que levou às formas atuais (Boas 1936). (LÉVI STRAUSS, 2008, p.22)

Todo esse posicionamento de Boas é extremamente importante para entendermos este debate entre história e antropologia, na visão de Lévi Strauss, Boas pode ser considerado a chave para a compreensão aprofundada dos fatos históricos aplicados na realidade primitiva.

Ao nos elucidar sobre a importância de Boas para tal interpretação, Lévi Strauss também passa a abordar a questão da dualidade¹³, primeiramente estabelece uma crítica em vista das interpretações evolucionistas e difusionista, a cerca deste dualismo. O evolucionismo torna esta dualidade em um estado necessário do desenvolvimento da sociedade, enquanto para a interpretação difusionista, escolhe-se um dos tipos, sendo o mais rico e complexo. A história irá demonstrar que a divisão em pares ou metades tem origens diversas, sendo difícil estabelecer uma única via interpretativa.

Na visão de Lévi Strauss, quando nos limitamos ao instante presente da vida, tudo passa a ser história, o hoje, o agora, aquele um minuto atrás, percebe como isto é de suma importância para entendermos melhor a relação deste autor com a história, ao contrário dos ledos enganos que possamos fazer, Lévi Strauss parece nunca ter negado a história, o que veremos mais a frente, que gerou tal confusão, diz respeito às sociedades “frias” e “quentes”, mas que também acometem em erros interpretativos. O mesmo autor não economiza críticas a outras figuras importantes da antropologia, dentre elas Malinowski, segundo Lévi Strauss, dizer que uma sociedade “funciona” não passa de um truismo. O que interessa realmente ao etnólogo, não é uni e exclusivamente o funcionamento de uma sociedade, mas sim a sua variação de costumes.

Mas então, onde está a diferença entre antropologia e história, ou entre etnologia e história, quais os principais fatores que contribuíram para esta separação? Lévi Strauss coloca de maneira extremamente coerente e interessante em “História e Etnologia” onde se localiza este problema, se é realmente um problema, na definição do próprio autor:

Portanto, é nas relações entre história e etnologia no sentido estrito que reside o debate. Propomo-nos a mostrar que a diferença fundamental entre elas não é

¹³ Esta que irá acompanhar grande parte de seus trabalhos, que ao mesmo tempo será posta em cheque pelo próprio autor.

nem objeto, nem de objetivo, nem de método e que, tendo o mesmo objeto, que é a vida social, o mesmo objetivo, que é a melhor compreensão do homem, e um método em que varia apenas a dosagem dos procedimentos de pesquisa, elas se distinguem sobretudo pela escolha de perspectivas complementares. A história organiza seus dados em relação às expressões conscientes, e a etnologia, em relação às condições inconscientes da vida social. (LÉVI STRAUSS, 2008, p.32)

A história então repousa na crítica de documentos de inúmeros observadores, já a etnografia tem como característica observar somente um, para Lévi Strauss a aproximação entre história e etnografia é essencial, também vantajoso para ambas, já que a história necessita da etnografia para facilitar as suas observações, pela sociedade que deseja estudar, toda e qualquer civilização esta localizada em um tempo histórico, e sempre haverá dados relevantes para serem debatidos tanto pela antropologia, quanto pela história, a divisão criada e negação de uma pela outra só fizeram que aumentasse a dificuldade de compreensão das inúmeras civilizações existentes. Um bom etnógrafo recolhe os fatos e os apresenta, assim como um historiador, a história organiza seus dados em relação às expressões conscientes, a etnologia em relação às condições conscientes da vida social (LEVI STRAUSS, 2008).

Provavelmente um dos fatores que podem ter contribuído para essa visão de caracterizar as sociedades indígenas como ahistóricas esteja nas origens do mito, sabe-se que a noção de mito exerce uma influência na vida destes povos, na visão de Lévi Strauss o mito acaba fazendo parte da memória, fazendo com que esses sujeitos usem como argumentação a idéia do “sempre foi assim”, para que mudar agora¹⁴. Estas noções vieram da divisão feita entre etnologia e lingüística, sendo que, ambas buscam encontrar o inconsciente do sujeito.

O que Lévi Strauss conclui é que ambas essas disciplinas¹⁵ possuem diferenças metodológicas e também visões opostas em alguns pontos, mas que devem trabalhar em conjunto para entender a complexidade das sociedades primitivas, estas são indissociáveis para uma análise de cunho aprofundado, já que ambas buscam entender o consciente e o inconsciente daqueles que pretendem estudar, nas palavras do próprio autor:

¹⁴ Veremos especificamente estes fatos quando debatermos o capítulo Raça e História em Antropologia Estrutural II.

¹⁵ História e Etnologia.

A história e a etnologia são tradicionalmente distintas pela presença ou ausência de documentos escritos nas sociedades em que realizam suas pesquisas. A distinção não é falsa, mas não cremos que seja essencial, pois decorre das características profundas que tentamos determinar, em lugar de explicá-las. A ausência de documentos escritos na maior parte das sociedades primitivas obrigou, de fato, a etnologia a desenvolver métodos e técnicas apropriadas ao estudo de atividades que permanecem, por isso mesmo, imperfeitamente conscientes em todos os níveis em que se expressam. Porém, além de essa limitação poder ser muitas vezes superada por meio da tradição oral, tão rica entre certos povos da África e Oceania, não se pode considera - lá como uma barreira rígida. (...) Trata-se, mais uma vez, de uma diferença de orientação, não de objeto, e de dois modos de organizar dados menos heterogêneos do que parecem. Os etnólogos se interessam principalmente pelo que não está escrito, nem tanto porque os povos que estudam não escrevem, e mais porque aquilo que lhes interessa é diferente de tudo o que os homens geralmente pensam em fixar na pedra ou no papel. (LEVI STRAUSS, 2008, p.40)

A citação apesar de grande é elucidativa, sobre toda a discussão levantada até agora, afinal, qual a diferença entre a etnologia e a história? Não parece passar de uma questão de método, mas que pode ser facilmente superada, logicamente que em alguns pontos os interesses podem ser diferentes, mas também não há por que existir uma exclusão entre estes campos teóricos, como apresentado, o que parece ter causado esta diferença seria a apropriação dos documentos, se para a história a fonte documental, a escrita aparece como de suma importância, eis que surge um dilema, como estudar estas sociedades que não possuem a escrita? As respostas acabam sendo dadas pela antropologia e o método etnográfico, reside aí, a importância de conectar estes dois campos, desta forma possibilitando uma análise aprofundada das sociedades “primitivas”.

O debate não acaba por aqui, Lévi Strauss ainda nos propõe uma série de discussões relevantes para pensarmos esta problemática, proponho apresentar agora, o debate elaborado pelo autor em “Antropologia Estrutural II”, talvez neste debate, em que o autor demonstra os termos sociedades “frias” e “quentes”, pode ser o principal problema interpretativo que acenderam críticas a noção de história nas sociedades primitivas levantadas contra Lévi Strauss. Lógico que as interpretações dentro das ciências sociais são variadas e suscetíveis a mudanças, durante um período houve um mal entendido que o autor negava sim a história destes povos, mas com outras leituras e uma nova interpretação percebesse que o mesmo parece não utilizar desta negação, a história tem um papel central na antropologia de Lévi Strauss.

Um paralelo pode ser feito com a famosa distinção entre “sociedades com ou sem história”: as que se definem pela mudança ou pela reiteração — nesse

último caso, as nomeadas “sociedades frias” (na versão de Lévi-Strauss), “estagnantes” (na concepção de Claude Lefort). Mas esse debate foi abandonado faz algum tempo, ou pelo menos o mal-entendido que o circundava. Lefort mostrou como teria procurado não por “realidades empíricas”, mas antes por modelos; e Lévi-Strauss explicitou que tal classificação servia, apenas, para assinalar diferenças entre culturas: definia somente dois estágios que, nos termos de Rousseau, “não existem, não existiram, jamais existirão”. (SCHWARCZ, L., p.4, 2005)

Em “As discontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico”, Lévi-Strauss irá abordar a questão sobre qual história estamos tratando ao estudar as sociedades indígenas, e o por que estas se negam a entrar em um devir histórico. As discontinuidades culturais são um problema que acompanha tanto a história como a antropologia desde o século XVIII, demonstrada pelo debate entre civilização e primitivos.

Levanta-se dois pontos relevantes em relação ao pensamento marxista e sua interpretação das sociedades primitivas, o primeiro deles, se credita o desenvolvimento da civilização ocidental as sociedades primitivas, e o segundo, a industrialização como uma função e resultado indireto, da condição das sociedades primitivas e sua relação histórica com o capitalismo ocidental. A história dos contatos pode ser comparada a relação entre capitalismo e explorado, assim como colonizador e colonizado. Para Lévi Strauss é um equívoco pensar que as sociedades “subdesenvolvidas” são assim por sua própria causa, na verdade são estas sociedades que proporcionam o desenvolvimento do Ocidente, tal relação não pode ser concebida como abstrato, não há como considerar as sociedades como “passivas” ou o resultado de uma cultura mais elevada sobre uma cultura simples.

Na verdade, são essas sociedades que, por sua destruição direta ou indireta entre os séculos XVI e XIX, tornaram possível o desenvolvimento do mundo ocidental. (...) A relação de estranheza entre as sociedades ditas subdesenvolvidas e a civilização mecânica consiste, sobretudo, no fato de que, nelas, esta civilização mecânica reencontra seu próprio produto, ou, mais precisamente, a contrapartida das destruições que cometeu dentro delas para instaurar sua própria realidade. (LEVI STRAUSS, 1973, p.321)

As sociedades ocidentais “desenvolvidas” devem isso a suas práticas de “domesticação” e violência contra as sociedades primitivas. A crítica de Levi Strauss ao contato é extremamente forte e contundente, na maioria das experiências de contato, sempre um lado acaba perdendo, muita das vezes esse perdedor se resume as sociedades primitivas. Para o autor este seria um dos motivos que fazem com que estes indivíduos

neguem se engendrar neste tipo de relação¹⁶, não somente o extermínio usando forças físicas, mas também as forças biológicas tem sua contribuição para este fato, as guerras biológica, que parecem ser produtos de uma modernidade, da guerra “anti-terror”, na verdade fazem parte da história da humanidade a muito tempo, os indígenas foram vítimas destas, milhares de indivíduos e até mesmo tribos inteiras sofreram o extermínio proveniente de doenças do homem branco.

Para Lévi Strauss existem três causas fundamentais para essa negação ao desenvolvimento das sociedades primitivas, logicamente que estas causas estão em relação com esta violência a qual foi acometida estas sociedades quando entraram em contato com os agentes colonizadores ou exploradores, apontemos então quais são estas causas:

- 1) Vontade da unidade (negação a mudança);
- 2) Relação de respeito com as forças naturais;
- 3) Repugna entra em um devir histórico;

A negação da mudança pode se explicar pelo trauma criado pelo contato, como já é de conhecimento, o contato sempre tende a prejudicar um dos lados envolvidos, neste caso, em sua grande parte eram os indígenas a serem condenados a extinção ou escravização. Vontade de unidade se reflete, segundo Levi Strauss, na negação a mudança e a competição deste grupo, as etnias indígenas são bastante unidas, sendo que a decisão deve ser tomada por todos, as decisões não são feitas por um individuo, muito pelo contrário, não pode haver hierarquias dentro destes grupos, sendo que, a consciência coletiva é alta, cunhando aqui um termo usado por Emile Durkheim, esta unidade do grupo pode ser entendida como a garantia desta consciência e da coesão deste grupo¹⁷.

Deste ponto de vista, é bastante surpreendente que, na quase totalidade das sociedades ditas “primitivas”, a idéia de um voto decidido pela maioria seja inconcebível, preferindo-se a coesão social e o entendimento amigável no

¹⁶ Mas no caso Kayapó parece ser o contrário, a uma vontade de estabelecer este contato, que será realizado mediante a guerra.

¹⁷ Tomo de empréstimo estes termos cunhados as teorias de Emili Durkheim, pois entendo que há uma continuidade feita por Lévi Strauss dentro destas próprias teorias, a noção de unidade, parece coincidir bastante com a solidariedade de tipo mecânica, no qual Durkheim caracterizou como pertencente a sociedades primitivas.

grupo ao invés de qualquer inovação. Consequentemente, só se tomam aí decisões unânimes.¹⁸ (LÉVI STRAUSS, 1973,p. 324).

O respeito à natureza, na maioria dos casos, quando se pensa a sociedade indígena, os retratos romantizados ou até mesmo a visão de um senso comum, conseguem elucidar esta relação simbiótica com a natureza, parece que sem ela o indígena não consegue se encontrar. A natureza possui uma relação de suma importância com a cultura destes povos, sendo que, a natureza pode ser compreendida como algo pré-cultural ou subcultural, esta relação se faz importante para que o indígena possa alcançar a ordem sobrenatural, esta idéia pode ser demonstrada pelos ritos antropofágicos entre os Tupi¹⁹ ou também as guerras entre os Kayapó podem possuir este tipo de entendimento.

Contudo, entre os povos ditos “primitivos” a noção de natureza tem sempre um caráter ambíguo: a natureza é pré-cultural e também subcultural; mas é especialmente o terreno no qual o homem pode esperar entrar em contato com os ancestrais, os espíritos e os deuses. Portanto, na noção de natureza há um componente “sobrenatural”, e esta “sobre-natureza” está tão incontestavelmente acima da cultura como a própria natureza está abaixo desta. (LÉVI STRAUSS,1973,p. 325)

Por fim, a recusa da história, talvez seja o ponto de maior controvérsia, estas sociedades não estão fora da história, fazem parte dela, mas só a recusam. As sociedades ocidentais parecem ser feitas para mudar, enquanto as sociedades “primitivas” são feitas para se manter ou durar. Tudo isto, gera o debate sobre as entropias em Lévi Strauss, sendo classificadas como sociedades quentes e sociedades frias. As sociedades quentes geram uma maior entropia e buscam esta mudança a todo tempo, se caracterizando por um devir histórico linear e crescente. Já as sociedades “primitivas” negam a mudança, ou que ela ocorra tornando assim sua vivência no tempo como algo cíclico, a história passa a ser uma memória que é constantemente revisitada, em mitos ou ações passadas. Talvez esta recusa de um devir histórico, possa ser explicado pela condição as quais foram apresentados a história e a mudança imposta pelos agentes que estiveram presentes no contato.

Estas sociedades estão na temporalidade como todas as outras, e com os mesmos direitos que elas, mas diferentemente do que acontece entre nós, recusam-se à história, esforçam-se por esterilizar em seu seio tudo o que poderia constituir o esboço de um devir histórico. (LÉVI STRAUSS,1989, p. 326)

¹⁸ Quem da uma centralidade maior a estas questões, de poder, política e hierarquias é Pierre Clastres, em sua obra “Arqueologia da Violência: Ensaio sobre Antropologia Política”, que veremos em outro momento deste trabalho.

¹⁹ Esta noção é explorada com maestria por Eduardo Viveiros de Castro.

Portanto, podemos perceber que, Lévi Strauss não nega a história destes povos, eles vivem na história, mas se recusam viver a história do contato ao qual foram submetidos, já que nenhuma vantagem foi retirada disto, não me parece muito engano que, existem duas interpretações históricas diferentes nesse caso, uma do ocidente e outra do “primitivo”. Logicamente que, se engajar em um contato, gera um choque de perspectivas entre esses dois tipos de sociedade, que possuem lógicas culturais diametralmente opostas. Depois deste debate, para tentarmos fechar essa relação entre história e antropologia em Lévi Strauss é essencial olharmos para o último capítulo da obra “O Pensamento Selvagem”, o debate estabelecido com Sartre é de suma importância para entendermos melhor estas questões.

Sabe-se que o pensamento selvagem é algo totalizante em suas estruturas, possuindo unidade e coesão, para garantia de seu funcionamento. Na visão de Sartre existe uma dialética “verdadeira”, esta das sociedades históricas e outra dialética repetitiva, das sociedades primitivas. Sartre acaba ignorando a possível existência de uma dualidade na história, não há só uma via de compreender e interpretar os fatos históricos. A preocupação de Sartre parece repousar na tentativa de isolamento da sociedade ocidental, não nos misturamos com outras sociedades. Ao contrário do pensamento de Sartre, a razão dialética esta presente em nossa e nas outras sociedades, assim como a analítica.

Mas seja entre eles, seja entre nós, é preciso bastante egocentrismo e ingenuidade para crer que o homem está, todo inteiro, refugiado em um só dos modos históricos ou geográficos de seu ser, enquanto que a verdade do homem reside no sistema de diferenças e propriedades comuns desses modos. (LÉVI STRAUSS, 1989, p.284)

Lévi Strauss irá demonstrar que parece faltar a Sartre princípios de etnografia, a etnografia tem como base as confissões escritas ou as inconfessadas, trabalha-se tanto no material, quanto no subjetivo. O etnólogo quando se propõe a estudar uma cultura diferente, tenta se colocar no lugar dos outros que vivem nela, compreender as intenções e perceber uma época ou uma cultura como um conjunto signifiante. A etnologia para funcionar primeiramente, tem de se observar os dados vividos e analisá-los no presente, procurando captar seus antecedentes históricos, posteriormente deve-se trazer estes dados a superfície, para integrá-los a totalidade signifiante.

O etnólogo respeita a história, mas ao mesmo tempo não lhe dá um valor privilegiado (LÉVI STRAUSS, 2008). A história assume um papel que complementa a

pesquisa realizada pelo etnólogo, sendo que uma irá demonstrar as sociedades humanas no tempo e a outra, no espaço. Esta distancia entre história e etnologia se reduz quando pensamos quais os objetivos de ambas, na história o que vemos é um esforço para restituir a imagem daquelas sociedades desaparecidas, tais quais foram nos instantes que, para elas, correspondiam ao presente. Já o etnógrafo faz o possível para reconstruir etapas históricas que precederam, no tempo, as formas atuais, isto poderá ser observado no decorrer deste trabalho. A tentativa de reconstruir uma história verdadeiramente Kayapó é o objetivo principal que esta sendo lançado, sendo assim, não devemos aceitar que estes povos possam ser vistos como agentes passivos da história de desenvolvimento do ocidente ou que são sujeitos que não fazem parte dela. A importância destes grupos indígenas é fundamental para o desenvolvimento histórico da civilização ocidental.

Assim, terminamos no paradoxo de um sistema que invoca o critério da consciência histórica para distinguir os “primitivos” dos “civilizados”, mas que ao contrário do que pretende – é ele próprio, ahistórico – não nos oferece uma imagem concreta da história, mas um esquema abstrato dos homens a fazer uma história tal que se possa manifestar no seu devir sob a forma de uma totalidade sincrônica. Situa-se, pois, frente ao eterno passado: no sistema de Sartre, a história exerce, muito precisamente, o papel de um mito.” (LÉVI STRAUSS, 1989, p.290)

A história acaba sendo possível, a partir do momento em que um subconjunto de fatos tenham, num dado período aproximadamente, o mesmo significado para um contingente de indivíduos, que mesmo não vivendo obrigatoriamente estes fatos, podem considerá-los a vários séculos de distância, mas então qual seria a principal diferença entre o nosso pensamento e o selvagem. Enquanto traficamos com nossas idéias, ele faz da sua um tesouro, o pensamento selvagem coloca em prática uma filosofia da finitude (Lévi Strauss, 1989).

O pensamento selvagem é lógico, no mesmo sentido e da mesma forma que o nosso, mas como o é apenas o nosso quando se aplica ao conhecimento de um universo a que reconhece, simultaneamente, propriedades físicas e propriedades semânticas. (LÉVI STRAUSS, 1989, p.334).

Ao longo deste debate Lévi Strauss demonstra a importância da história para pensarmos as sociedades primitivas, elaborei essa análise extensa e cansativa, para que possamos perceber melhor a relação do autor com este debate. Sabemos já que Lévi-Strauss não nega a história e até denota a sua importância. A história segue meios e caminhos diferentes em cada civilização em que se aplica, talvez o maior problema em toda esta análise é pensar que estas sociedades indígenas se recusam a entrar em um

devir histórico, vivendo na categoria das memórias e do mito revisitado, mesmo assim, isto não se apresenta sem argumentos. A compreensão que podemos ter é que essas sociedades se recusam a história posta pelo seu agente “civilizador”, mas elas possuem sim uma história própria, que merece ser estudada e debatida pelos campos que lhe cabem as da história e as da antropologia. Outro autor que coloca a importância de se pensar essa relação, este mais contemporâneo é Marshall Sahlins.

Em Sahlins temos uma nova visão para a antropologia contemporânea, na qual o autor contribui de maneira única com uma nova noção, sendo esta, a estrutura histórica. O que o autor tenta demonstrar em seus trabalhos é que, a estrutura da história esta ligada a aspectos da cultura, ou seja, a história se ordena ante a cultura, e a cultura se modifica junto a história. Então, não há como pensar uma cultura sem história ou uma história sem cultura, neste sentido, história e cultura estão ligadas de forma dialética, se modificando conjuntamente.

A dialética da história, então, é completamente estrutural. Impulsionado por desconformidades entre valores convencionais e valores intencionais, entre significados intersubjetivos e interesses subjetivos, entre sentido simbólico e referencia simbólica, o processo histórico se desdobra num movimento contínuo e recíproco entre prática da estrutura e a estrutura da prática (SAHLINS, 2008, p. 134)

Marshall Sahlins durante grande parte de seu constructo teórico deu centralidade ao debate histórico. A história em Sahlins passa algo indissociável a antropologia, isto é refletido em suas obras, pós “Cultura e razão prática”²⁰, ao investigar os acontecimentos do contato na ilha do Havaí, Sahlins consegue como poucos elaborar uma análise de suma importância para a antropologia, dentre as suas principais obras temos, “Ilhas de História”, “Metáforas Históricas e Realidades Míticas” e “História e Cultura”, percebe então a importância que é dada a relação entre história e antropologia pelo autor. Assim como abordei alguns pontos principais na teoria de Lévi Strauss, pretendo agora o fazer em Marshall Sahlins, tentando assim construir um debate teórico de suma importância para o desenvolvimento deste trabalho.

Além do mais, Sahlins tem priorizado, em vários estudos, questões semelhantes às que temos tratado aqui: o modo como as culturas carregam suas próprias historicidades. Aí estaria o projeto intelectual mais amplo desse autor, implicado na tentativa de elucidar de que forma a infra-estrutura econômica é

²⁰ Não que não exista esse debate dentro dessa obra, mas fica mais vivo nas obras posteriores.

ela própria organizada pelos diferentes esquemas culturais. Significa dizer, entre outras coisas, que o sistema mundial, para além do processo de globalização, estaria sendo relido, a todo momento, por categorias locais. (SCHWARCZ, L. 2005:127)

Este trabalho toma as teorias propostas por Sahlins como linha de frente para o debate e para fins de método, se resguardando aquilo que muitos autores irão definir como o “casamento” entre antropologia e história, ou mais especificamente etnohistória. Vejamos então quais as principais indagações deste autor e onde se levanta a relevância do mesmo para o trabalho.

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro, esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. (SAHLINS, 1992:7)

O entendimento da história deve ser dialético, já que para que possamos perceber o que são estes fatos históricos, devemos os relacionar com a cultura, as pessoas passam a ser sujeitos históricos, sendo que, as suas ações que irão dar sentido ao fato, essas ações acabam sendo culturalmente apreendidas. A estrutura assume um papel histórico, ela que pode ser entendida como um conjunto de relações simbólicas de ordem cultural.

A história passa a ser construída da mesma maneira no interior das sociedades, quanto entre as sociedades, o contato possui vários significados, que são apreendidos de acordo com os esquemas culturais de cada população que engendra nele. As categorias apreendidas pelo signo são diferentes a cada indivíduo. Por isso há um conjunto de interpretações para um mesmo evento. Usando do próprio trabalho de Sahlins em *Ilhas de História*, a chegada do capitão Cook, as ilhas do Havaí, possui múltiplas interpretações, é visto como um Deus pelos sacerdotes, como guerreiro divino ao olhar do chefe e outra coisa menor para homens e mulheres comuns. Estas múltiplas interpretações podem ser vistas no próprio caso Kayapó x agentes coloniais, a interpretação se modelava de forma diferente para ambos, enquanto um se apropriava da cultura da guerra o outro tinha como frente o discurso cultural econômico.

Agindo a partir de perspectivas diferentes e com poderes sociais diversos para a objetivação de suas interpretações, as pessoas chegam a diferentes conclusões e as sociedades elaboram os consensos, cada qual a sua maneira. (SAHLINS, M. 1992, p.10)

Cada cultura então tem um modo de reprodução na ação, que é histórico. As ordens culturais diversas possuem modos próprios de produção histórica, basicamente

deve-se interpretar da seguinte forma, culturas diferentes geram histórias diferentes. As interpretações do evento dependem totalmente de categorias culturais pré apreendidas. Um evento irá se transformar naquilo que lhe é dado como interpretação, enquanto que para os Kayapó a relação de contato com o estranho era permeada pela guerra, para o agente colonial este contato tinha como necessidade a expansão econômica da colônia, somente quando apropriado por, e através dos esquema cultural é que adquire uma significância histórica (SAHLINS, 1992). Os eventos passam a ser considerados históricos quando assim o são apropriados pela cultura, o que seria a história, senão um conjunto de interpretações de um determinado período, espaço e tempo, os significados que são dados para estes fatos são dependentes da condição cultural daquele povo que vive o momento.

O evento é a relação entre um acontecimento e a estrutura (ou estruturas): o fechamento do fenômeno em si mesmo enquanto valor significativo, ao qual se segue sua eficácia histórica específica. (SAHLINS, 1992:15)

A estrutura passa a ser um conjunto indefinido de permutações contextuais, ela possui em si mesma uma diacronia interna, tornado-a assim em algo mutante, só que essa transformação da estrutura esta totalmente ligada ao contexto cultural e a da capacidade interpretativa dos agentes envolvidos. A transformação de uma cultura passa a ser também um modo de sua reprodução.

(...)no mundo ou na ação – tecnicamente, em atos de referência – categorias culturais adquirem novos valores funcionais. Os significados culturais, sobrecarregados pelo mundo, são assim alterados. Segue-se então que, se as relações entre as categorias mudam, a estrutura é transformada. (SAHLINS, 1992, p.174)

A história e estrutura são antíteses para Radcliffe-Brown, mas em Sahlins são indissociáveis, história e estrutura aparecem como categorias complementares. A cultura passa a ser uma síntese entre estabilidade e mudança, de diacronia e sincronia, sendo assim, conhecemos o mundo através de instâncias lógicas de classes culturais. O interesse e o sentido acabam sendo dois lados de uma mesma coisa, ou seja, do signo, enquanto este é respectivamente relacionado às pessoas e a outros signos. Contudo, o interesse de um indivíduo em algo não é igual ao sentido (SAHLINS, 1992). Usando de Max Weber, os eventos não estão apenas ali e acontecem, mas têm um significado e acontecem por conta deste significado, a teoria desenvolvida por Marshall Sahlins em Ilhas de História, utiliza-se muito das noções de indivíduo e sentido das ações em Max Weber.

Em um centro estruturalismo, história e estrutura são antinomias, supõe-se que uma negue a outra, já na natureza da ação simbólica, sincronia e diacronia coexistem em uma síntese indissolúvel. (SAHLINS, 1992,p.189)

Durante um tempo, interpretei essa citação como uma crítica direta a Lévi Strauss, muito pelo contrário, agora que percebemos que o autor não nega a história, mas sim vê a necessidade da relação entre história e antropologia, esta crítica pode ser aos métodos utilizados por Radcliffe-Brown .

O significado da ação recorre a cultura preexistente apreendida pelo indivíduo, quanto a isso não há como escapar, sendo que, um evento é sim um acontecimento que tem significado, e enquanto significância, é dependente na estrutura por sua existência e por seu efeito, é esta mesma significância que transforma um simples acontecimento em uma conjuntura fatal (vide o fim da história do contato do capitão Cook).

Capítulo 2 - Caminhos Da Guerra

Na tentativa de iniciar o “quebra-cabeça”, neste capítulo será analisado o período que compreende de 1735 até meados de 1800. Os dados que serão apresentados foram pesquisados nos arquivos públicos de Goiás e Mato Grosso, e também no Projeto Resgate, que se encontra disponível na internet para o uso e pesquisa de domínio publico²¹ pela Universidade de Brasília.

O título do capítulo já deixa claro que se pretende trabalhar mais especificamente a guerra, que, neste período está no ápice, pois é o primeiro contato que se tem entre os Kayapó e as frentes de colonização²². Como já é de conhecimento, a estrutura simbólica e cultural Kayapó (fazer guerra) irá se chocar com a estrutura cultural econômica e material da colônia (escoamento do ouro), levando a um conflito que irá perdurar por um longo período e que se transforma, com o passar do tempo, em novas formas de organizar, de ambas as partes, as estratégias do contato. Os constantes ataques dos Kayapó às frentes coloniais levam à construção de um ideário que os colocam como selvagens capazes de cometer as piores barbaridades, enquanto o discurso colonial é de tentar “civilizar” o selvagem a ferro e fogo.

O conceito de guerra para os Kayapó deve ser compreendido como uma prática da estrutura (SAHLINS, 1990 e 2008), ou melhor, há todo o aparato simbólico e cultural que organiza e define o ser social Kayapó, na guerra é onde se separa aquele que é o verdadeiro homem de um estágio marginal perante os semelhantes.

As sociedades Kayapó sempre agiram em grupo. Crianças de 8 a 10 anos estão sempre em grupos, pois possuem um status marginal perante os outros membros. Com o início da formação de laços afetivos e recíprocos, começa-se a formação do homem, passagem demarcada ao longo da vida do indivíduo. Há uma série de provas que o rapaz participava conforme suas capacidades, para que, assim, pudesse alcançar uma formação considerada ideal no plano físico, prático e moral pela sociedade. Para os Kayapó, o não Kayapó está em um plano diferente, que seria análogo ao plano animal, ou seja, incivilizado (VIDAL, 1977). Sendo assim, é necessário lutar ou pregar o outro para se firmar enquanto homem, assim como Lux Vidal demonstra em relação aos Xikrin.

²¹ <http://www.cmd.unb.br/>

²² Por frente de colonização, entende-se todo e qualquer indivíduo que trabalhava em prol da defesa dos interesses da coroa portuguesa.

Incitavam-nos às atitudes guerreiras e para que se tornassem não apenas fortes, mas totalmente insensíveis ao cansaço e à dor (amak kre ket). O ataque a um ninho de marimbondo simboliza o ataque a uma aldeia inimiga. Aliás, os marimbondos e os índios inimigos são classificados sob a mesma denominação: mekure-djuoy, o que os índios traduzem por “inimigos”. (VIDAL, L., 49.1977)

Esta citação mostra perfeitamente como se dá a associação dos Kayapó com o outro, que é considerado o selvagem ou o inimigo. Para os indígenas, ele tem de ser domesticado, predado ou civilizado, o que ocorre mediante a guerra. É interessante analisar em detalhes as cartas, documentos e textos recorrentes da época em que ocorreu a guerra entre Kayapó e as frentes coloniais, percebendo-se que trata de falas dos agentes da colonização, onde os Kayapó são tratados como selvagens ou bárbaros, que organizavam ataque sem o menor sentido.

2.1 O Bárbaro e o Civilizado: Análise dos dados de 1735 a meados de 1800

Neste subcapítulo, serão trabalhadas algumas passagens das documentações oficiais de 1735 a 1751. A primeira delas é datada de 1739 e já demonstra a hostilidade com que era visto o Kayapó, tratado, na maioria das vezes, como um selvagem. Os trechos de documentações citados a seguir são relativos à capitania de Goiás, mais especificamente ao caminho de Goiás, que era um dos utilizados para o escoamento do ouro da região.

Os repetidos insultos, as continuas mortes, e estragos feitos pelo gentio Cayapó nos subúrbios desta Villa, desde o tempo q' se descobrirão estas minas. E ao presente (tem sido tão agressivos e lamentáveis principalmente os cometidos no anno de 1740, até o dia de hoje, sem lhe poder dar remédio bastante para os atalhar) que me precisou convocar a junta em 22 de Novembro de 1739, Minieros pessoas de Governança do povo desta Villa, sobre o meyo mais oportuno de se atalhar tão considerável danno, e se determinou uniformemente q' so acometeu doze aldeãs e alojamentos daqueles bárbaros, era o único e verdadeiro remédio, para cujo fins se fazia preciso mandarme vir do Cuyabá Angelo Preto pela experimentada em semelhantes conquistas, e fez gentio Bororo domestico. (Carta para o Dr. Intendente Sebastião Mendes de Carvalho, 1749 pg. 13)²³

Nesta passagem, já percebemos o quão agressivos poderiam ser os sucessivos ataques elaborados pelos Kayapó. Por meio de emboscadas ou até mesmo de pilhagem

²³ Livro: 003 (1735-1751). Livro de cópias das cartas de ofícios aos ministros e a governadores e capitães-generais de São Paulo, Conde de Sarzedas e D. Luiz de Mascarenhas.

de fazendas próximas da região, eles fizeram com que os agentes coloniais tomassem providencias diversas, como o aldeamento de índios Bororo pelo caminho de Goiás, com o intuito de defender e fazer guerra contra os Kayapó. Para combater os índios que se tornaram uma ameaça, foram criadas as companhias de soldados com disposição de fazer guerra contra esses grupos.

E repetindo mais amiúde aquelle inimigo gentio de hostilidade nestas distas vizinhanças no anno de 1770, procedi a nova junta em 26 de novembro do dito anno, sobre a providencia q' devia dar-se para segurança destes povos, por não ter chegado do Cuyabá o dito Angelo Preto.” (Arquivo Público de Goiás, pg.13)²⁴

No trecho acima, podemos perceber que Angelo Preto ainda não havia chegado à região, sendo o primeiro pedido de sua aparição em 1739. Ainda em 1770, os ataques eram frequentes, fazendo com que o governador da capitania de Goiás criasse companhias de soldados para garantir a proteção dos moradores e fazendeiros da região.

E assim ordeno a vossa mercê mande assistir pela fazenda real com a referida despesa as sobreditas duas companhias, vistas as justificadas causas, ponderadas nas ditas juntas em que for ouvido, e as mais que cada dia vão crescendo e igualmente mandara fazer as despesa necessária para os municiar de pólvora e balla, formando os livros necessários para claresa de tudo, na forma praticada em semelhante. Deus Guarde Vme. Governador de Villa Boa, 8 de Dezembro de 1741. Dom Luiz Mascarendas Senhor Doutor Intendente, provedor da Fazenda Real Sebastião Mendes de Carvalho. (Arquivo Público de Goiás pg. 14)²⁵

Neste momento, os Kayapó eram o inimigo número um da capitania de Goiás e seu governador (Dom Luiz de Mascarenhas) utilizou vários meios para dar fim a esses indígenas. Dentre eles, a figura de mais destaque ou o mais eficaz na empreitada anti-Kayapó tem um nome: Antônio Pires de Campo. Pires de Campo foi um dos personagens mais importantes quando se trata desse período de violência. Segundo os relatos documentais, ele foi responsável por inúmeras investidas contra os Kayapó, o que resultou em um número incontável de mortes. É também conhecido por ser o primeiro trazer a átona o etnônimo Kayapó como sendo uma palavra derivada do Tupi²⁶. Neste período, a língua falada no Brasil podia ser entendida como um tupi misturado a um português, sendo assim, a palavra Kayapó significa, Kaya – macaco e pó – parecido (VIDAL, 1977, p. 29).

²⁴ Idem.

²⁵ Livro: 003 (1735-1751). Livro de cópias das cartas de ofícios aos ministros e a governadores e capitães-generais de São Paulo, Conde de Sarzedas e D. Luiz de Mascarenhas.

²⁶ É claro que ele registra com esse termo, porque tanto ele como “seus” índios falavam nheengatu.

Na denominação do nome já é possível perceber a associação entre Kayapó e selvagem pelos agentes da colonização. Este grupo era considerado bárbaro e hostil, assim como um animal selvagem, isso explica a escolha do nome, que os coloca como parecidos a macaco.

Enquanto livres e bem tratados pelo colono paulista ou português, os Kayapó foram sempre seus amigos, porém, quando essa amizade os julgou ao cativo, inverteram-se os papéis e daí a eterna guerra de morte que sustentaram com os bandeirantes e colonos portugueses, opondo um dique formidável à **civilização** do Brasil central. (PONTES, 1978, pg. 20) ²⁷

Os Kayapó, na documentação histórica da época, também eram chamados de “bilreiros”, pelo uso do bilro, uma espécie de clava com uma ponta mais aguda, arma propriamente utilizada para se fazer guerra. Nas narrativas coloniais, encontra-se menção aos Kayapó como pacíficos, o que contradiz o comportamento ante a cultura Kayapó, considerando-os como uma sociedade inferior. *Este pacifismo é quebrado a partir do momento em que, ao se verem ameaçados pelos colonizadores, os indígenas atacaram, e a guerra torna-se um ato de ação e reação*, desconsiderando, assim, as características culturais. A visão do bárbaro e a visão do indefeso são alegorias da colonização, produzidas, é claro, em momentos históricos diferentes.

2.2 Antônio Pires De Campo: O Herói Da “Civilização” ²⁸

Segundo José Mendonça (1989), historiador da cidade de Uberaba, em 1742 Pires de Campo realizou somente duas bandeiras contra os Kayapó. A primeira no mesmo ano, na companhia de 500 índios mansos (Bororo, Carajás, Parecis, Javaés, Tapirapés) e a segunda em 1748, que conseguiu dispersar os Kayapó para oeste, na confluência dos rios Grande e Paranaíba, leste do São Francisco, norte de Goiás e noroeste de Minas.

Ao mesmo tempo que recebi esta notícia tinha chegado a esta vila o Coronel dos Bororos Antônio Pires de Campos, com quem por ordem de V. Maj., se tem ajustado desinfestar o caminho que vem de São Paulo para estas minas, para que o mesmo gentio não continue nele as hostilidades que anteriormente tinha feito. ²⁹ (RAHE³⁰, 19, 1985)

²⁷ Essas informações não são consubstanciais por nenhuma fonte histórica. É mais a visão idílica e romântica de Pontes do que a verdade dos fatos. É a outra forma de tratar os índios na historiografia brasileira: hostis ou amigos

²⁸ A escolha das aspas neste termo será recorrente ao longo do trabalho, pois não seria certo falar que esse modelo chamado de civilização pelos agentes coloniais era um exemplo a ser perseguido ou uma evolução social.

²⁹ Livro para servir no registro do caminho novo de Paratí com o Rio de Janeiro e vai numerado e rubricado de meu meio sinal (ilegível) que lhe fiz o presente em Lisboa a 23 de Dezembro de 1744. Tomás Gomes (ilegível)

Se analisarmos pelo ponto de vista colonial, a bandeira de Pires de Campo foi bem sucedida, mas ele viu seu fim pela mão dos inimigos Kayapó. Segundo relatos, ele foi ferido por uma flecha Kayapó no ombro, falecendo em Paracatu. (HILARIE, 1975 CASAL, 1976 SPIX & MARTIUS, 1981)

Como nas mesmas instruções me ordena Vossa Majestade que me informe do Governador Gomes Freire do estado em que estava esta dependência encontrando-me com ele no arraial de Santa Rita procurei executar a real determinação de Vossa Majestade, e me disse o dito governador que o seu parecer era, que com os índios Caiapós, se não devia ter procedimento algum por agora porque o caminho de São Paulo para Goiás, está desenfestado pelo ajuste que se fez com o Coronel Antônio Pires de Campo, que se acha situado com alguns Bororos no meio dele, de onde expede algumas bandeiras da sua gente(...) para a segurança do dito caminho(...) ³¹ (RAHE ³², 63, 1982)

A citação acima demonstra que, quando se trata de guerra contra os Kayapó nos caminhos de Goiás e Cuiabá, a figura de Antônio Pires de Campos é essencial no que se refere aos conflitos e à violência propriamente ditos. Sendo assim, os Kayapó tinham o seu ideário cultural da guerra por trás de seus conflitos, enquanto Pires de Campos tinha a coroa portuguesa e seus interesses econômicos na região, tornando o conflito entre eles inevitável. Tratemos, então, do período que cabe a esta estrutura cultural econômica, analisando relatos, cartas de terceiros ou escritas pelo próprio Pires de Campo, para entender o que estava em jogo na época.

Os insultos, que vme. ³³ me diz tem cometido o gentio nas terras novas, Paraná, Remedios, Natividade, he muito preciso atalhar, e o meyo q' vm me aponta para impedir semelhante damno, me parece o melhor nem descubro que possa haver honeraso efficas, em vme. publicara toda a sua actividade, em persuadir farão huma porção certa ao Coronel Antonio Pires de Campo, para que este com seus Borors (já os quaes se podem ajuntar algumas pessoas das terras novas e Paraná) para que todos juntos ataquem as Aldeas do gentio q' insulto os Arrayares referidos. (Carta para Dr. Manoel Fonseca, das Minas de Goiás, pg.17 Arquivo Público de Goiás) ³⁴

A figura de Pires de Campo é utilizada sempre pelo governador, a fim de retaliar os consecutivos ataques realizados pelos ndios Kayapó. Na citação acima, vemos uma

³⁰ Revista do Arquivo Histórico Estadual de Goiás – n 06

³¹ Cartas dos Governadores *in* registro do caminho novo de Parati, livro para servir no registro do caminho novo de Parati com o Rio de Janeiro e vai numerando e rubricando de meu meio sinal (ilegível) que lhe fiz o presente em Lisboa aos 23 de dezembro de 1744.

³² Revista do Arquivo Histórico Estadual de Goiás – n 04

³³ Vossa Mercê.

³⁴ Livro: 003 (1735-1751). Livro de cópias das cartas de fcios aos ministros e a governadores e capitães-generais de São Paulo, Conde de Sarzedas e D. Luiz de Mascarenhas.

carta dirigida a um intendente (Dr. Manoel Fonseca) que, ao relatar às forças superiores esses subsequentes ataques dos Kayapó às freguesias em questão (Paraná, Remédios, Natividade), aponta como solução a entrada de Antônio Pires de Campo com seus índios Bororo, tentando garantir uma melhor proteção contra estes Kayapó. Até o momento, a impressão é de que as ações dos governantes eram somente de defesa contra os índios ferozes, mas não podemos nos deixar enganar, pois, a partir do momento que estes Kayapó se tornaram um empecilho para o escoamento do ouro, a solução prática era tratar os indígenas como selvagens incivilizáveis, tentando, assim, justificar uma campanha de extermínio, como o próprio governador Mascarenhas coloca, em um fragmento solto de documento: “...matando de dores Cayapós, dos quaes trouxerão as cabeças a essa Villa”.

Antônio Pires de Campo pode ser considerado um agente desta violência, provavelmente o principal, uma vez que suas investidas foram as mais variadas possíveis, viajando de Goiás a Minas Gerais, sempre com o apoio das forças políticas superiores que ordenavam que as freguesias e as fazendas provessem as viagens e entradas de Pires de Campo.

Ao mesmo tempo coronel cometi a diligência de ir explorar a campanha do Rio Claro, e como não tinha trazido os seus Bororos foi preciso formar-lhe uma companhia de trinta e oito soldados aventureiros, a quem acompanham juntamente quatro Dragões. Logo que este corpo de gente chegou a passagem do Cuiabá encontraram com rastos de gentio, e o foram seguindo até que no fim de trinta e quatro dias de viagem se acharam no seu alojamento, e pondo-lhe cerco, além de lhes matarem dezesseis pessoas, lhe aprisionaram trinta e duas, sendo quase todo este número de mulheres e crianças, e com tal felicidade que o gentio não matou nem feriu a um só homem dos que acompanharam ao dito Coronel. Sem (ilegível) deste destroço, passados pouco mais de seis meses tornou-se o gentio Caiapó as vizinhanças do Rio Claro, e junto ao mesmo distrito da passagem do Cuiabá encontrando nele aos doze de junho do mesmo ano com Antônio de Almeida Falcão que vinha de viajando Cuiabá com as armas que trazia e matar dois dos gentios dos muitos que o cercavam os outros fugiram, porém ele poucos dias depois de chegar ao Rio Claro morreu também da mesma ferida, o que tudo consta pela devassa que mandei tirar na conformidade das ordens de V. Maj, que assim o determinam.³⁵ (RAHE, 20, 1985)³⁶

Já podemos perceber como a afirmação da existência de somente duas entradas realizada por Pires de Campo é problemática, sendo que, a própria documentação

³⁵ Livro para servir no registro do caminho novo de Paratí com o Rio de Janeiro e vai numerado e rubricado de meu meio sinal (ilegível) que lhe fiz o presente em Lisbo a 23 de Dezembro de 1744. Tomás Gomes (ilegível)

³⁶ Revista do Arquivo Histórico Estadual de Goiás – nº 06

aponta o contrário ao que o historiador José Mendonça demonstra em seus escritos e também como era bem provida de bens materiais, soldados e as necessidades possíveis esta campanha de Antonio Pires de Campo.

Em carta de 10 de Outubro me participa vossa mercê a chegada do Coronel Antonio Pires de Campo a essa Villa, e q' por este se achar sem meyo de se preparar para a guerra, lhe mandara Vme. entregar 400/8 de ouro da arroba q' achava cobrada para esta expedição(...) (Carta para o intendente da Fazenda a chegada de Antonio Pires de Campo, 1741 s/p)

A este arrayal vay Antonio Pires de Campo em consequência das noticias que correm nesta Villa que fizeram os índios bárbaros, e a que novamente em tentarão fazer junto a pillões posto que o dito Coronel leva gente para a expedição a que vai caso que requeira servir de alguns soldados (...) (Idem, 1741 s/p)

Extendo a noticia que vossa mercê me participou da desordem que tinha feito os índios bárbaros, me resolvi amandar correr essa campanha pello Coronel Antonio Pires de Campo. (Carta a Joaquim Caldeira Brant, 1742 s/p)

Estas três passagens demonstram a preocupação dos governantes em manter a campanha de Pires de Campos contra os Kayapó, usando todos os recursos necessários (ouro, pólvora e soldados) para a manutenção das investidas contra os indígenas. Antonio Pires de Campo pode ser visto como uma figura, pelo lado da colônia, de maior prestígio nesta guerra, sempre prestando seus serviços na luta contra os gentios bárbaros. Ao olharmos com atenção as três passagens acima, fica fácil compreender a importância exercida pelo coronel nesta guerra. No próximo trecho percebemos como a guerra parece ser entendida como ação e reação. Em carta escrita pelo próprio Pires de Campo, ele justifica as guerras feitas pela colônia como modo de rebater as hostilidades dos Kayapó. Mas é claro que essa é apenas uma justificativa, pois devemos lembrar que os documentos são produtos históricos e culturais produzidos por quem os escreve. Por isso, se tomarmos o documento ao pé da letra, constituiria como porta-vozes de uma historiografia tradicional e enaltecida do discurso oficial.

Recebi a carta de vossa mercê 2 de Junho pello soldado a que nela me diz sobre a resolução que tem tomado o Pe. José de Castillo a respeito da nova Aldeya que esta situando, como elle asenta que o qual não tem mantimentos promptos não é justo convocar que índios, parece-me que essa senão deve fazer outra cousa mais do que seguir a determinação do mesmo Pe. Nele poderá vossa mercê conferir em que tempo estará a Aldeya em termos de valher poderes em produzir os índios de língua visto terem os Cayapós-(4 linhas corroídas). Conforme as ordens de sua majestade eu não lhe posso dar licença, por que o mesmo Sr. não quer q' se faça conquista aos índios por meios violentos e so permite estes para rebater as hostilidades que estes costumão fazer aos seus vassallos, e ainda se fosse possível evitar estas sem

ter a força da arma. (Carta de Antônio Pires de Campo, Villa Boa 27 de Junho de 1750, D. Marcos de Noronha)

Ao que tudo indica, Antônio Pires de Campo acabou por se tornar uma figura de muito poder, o que lhe permitia escolher a forma de tratar os índios Kayapó. No final do trecho acima, percebemos exatamente qual era a posição da coroa portuguesa em relação aos índios, colocando-os como os agentes causadores da guerra e da violência. Os agentes colonizadores, no caso Pires de Campo, era só um defensor das freguesias e capitanias que sofriam com as hostilidades que, para eles, além de bárbaras, não faziam o menor sentido. Talvez tenhamos de levar em conta que a carta foi escrita antes das campanhas de extermínio, gerando uma tentativa de escravizar esses índios. Assim, era necessário mantê-los vivos para poder usufruir de seu trabalho e, por isso, há momentos de uso maior ou mais moderado de violência na guerra, como iremos perceber ao longo da análise. Vejamos o próximo trecho, que coloca mais uma vez a noção de não realizar guerras ofensivas e como era grande a dimensão territorial que ocupava a etnia Kayapó.

Vme. sabe muito bem que ordens de lê[s] não me dão liberdade para eu mandar fazer guerra ofensiva. Esta é a causa por que não dou a Vme. ordem para vir atacar nas mesmas aldeãs nem no presente, tinha armas bastantes em que poderia semelhante diligencia porque me lembro que na carta que me escreveu me dizia que as *Aldeas do gentio eram tão numerosas q' merecião o nome de Reyno*.³⁷ Nestes termos o que posso dizer a vossa senhoria e que me dizem (ilegível) a campanha de tal sorte que fique-se livres de grande susto em que se acham esses moradores, e enquanto vme. não conseguir isto, não é justo que continue a outra viagem que tinha destinado porque só o poderá fazer quando o de todo não apareçam por ae os Cayapó, visto a necessidade que há do Capitão Lemos eu mando revogar as ordens que tinha dado ao intedente e que socorre a companhia. Enquanto parecer necessária. (Carta de Antônio Pires de Campo, Villa Boa, 21 de Agosto de 1750).

As guerras ofensivas eram proibidas pela coroa, pelo menos na teoria, pois na prática não era possível garantir que todos os funcionários da coroa agissem de acordo com essas ordens. Eram permitidas somente guerras defensivas, cujo objetivo era conter os indígenas. No trecho acima, podemos perceber que Pires de Campo estava atentando para o não uso da guerra ofensiva e, também, para a forma como eram tratados os Kayapó, que eram vistos como um problema ainda maior devido à grande extensão de terra que ocupavam. Segundo os dados, os Kayapó ocupavam quase todo o caminho de

³⁷ Grifo meu, para demonstrar o tamanho do problema que a coroa portuguesa estava enfrentando com o escoamento do ouro. Para alguns autores, a extensão do território Kayapó na região era tão grande que permitiu até uma nomenclatura de reino, chamando de Kayapônia.

Goiás e também quase todo o caminho de Cuiabá, levando algumas pessoas a tratá-los como um reino.

A região ocupada pelos Cayapó (...), formada pelo sul e sudoeste do atual Goiás, o atual Triângulo Mineiro, parte 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)

Talvez a grande expansão Kayapó e sua ocupação das terras podem ser explicadas por sua própria cultura da guerra³⁸, que colocam todo e qualquer indivíduo não Kayapó como aquele a ser domesticado mediante a guerra.

Não ignoram vme. q' isto seja fazer guerra offensiva, nem tão bem deixem de saber q' esta prohibida, e q' tão fortemente se permite a defensiva q' he a q' basta para socego dos moradores (...). Tendo por certo q' conseguirão andando na campanha sua bandeira, porque tendo noticia o gentio desta prevenção, não hostilizará as fazendas, nem os viajantes, e o q', nos tem mostrado a experiência dos Cayapós, e de outras nações igualmente bárbaras do q' os Acróas, Xacriábas. Villa Boa 12 de Dezembro 1751. (Carta aos Ouveiros ordinários do Arrayal da Natividade pg.444)³⁹

Pires de Campo realizou várias entradas contra os Kayapó: sendo o primeiro registro em 1742, na companhia de 500 índios mansos (Bororo, Carajás, Parecis, Javaés, Tapirapés); a segunda, em 1748, para dispersar os Kayapó para oeste, na confluência dos rios Grande e Paranaíba, leste nas cabeceiras do São Francisco, norte de Goiás e noroeste de Minas. No longo trecho abaixo, podemos perceber claramente a importância da figura de Pires de Campo no desenvolvimento destas guerras.

Senhor – Na conferência que por ordem de Vossa Majestade tive com o governador Gomes Freire de Andrada entre vários papéis que me entregou pertencentes a este governo, tinha juntamente uma procuração do Coronel Antonio Pires de Campos, a cujo cargo esta comissão de **desenfestar o caminho que vem de São Paulo para Goiás** donde antecedentemente, os gentios caiapós, fez aos vassallos de Vossa Majestade as mais cruéis hostilidades (...); os pontos essenciais deste requerimento se reduzem aqui da Fazenda Real se lhe mande dar por ordem de Vossa Majestade uma ajuda de custo com que possa remediar avexação em que se acha, e continuar a despesa que faz com os bororos, e mais pessoas que chegam a completar o número de quinhentas que tantas lhe são necessárias, **para continuar a destruição dos mesmos índios.**⁴⁰ Pretende mais além desta graça que lhe hajam por isentos de pagar capitação os seus escravos, e que lhe conceda por

³⁸ As expedições de guerra os levavam a atacar pontos distantes. Mas sobre a ampla distribuição espacial dos Kayapó há discussões, como a de Terence Turner em História dos índios no Brasil, organizado por Manuela Carneiro da Cunha que fala de um semi-nomadismo desses índios

³⁹ Livro: 003 (1735-1751). Livro de cópias das cartas de ofícios aos ministros e a governadores e capitães-generais de São Paulo, Conde de Sarzedas e D. Luiz de Mascarenhas.

⁴⁰ Ambos os grifos são do autor, para denotar o grau de importância das intenções da colônia com os índios Kayapó.

sesmaria toda campanha do Gentio Caiapó, quer logo a patente de capitão-mor da sua conquista (...). Sendo presente a Vossa Majestade por várias representações do governador de São Paulo D. Luiz Mascarenhas, nos anos de 1741, 1742 e 1743, as repetidas mortes, roubos, queimas de roças, e outras várias hostilidades, que o gentio do corso, que vagava nas vizinhanças desta vila faziam; (...). Presentemente se acha Antonio Pires de Campo, situado no Rio das Pedras caminho que vem de São Paulo para esta vila; tem sido muito útil a sua distância para os viandantes porque há mais de um ano que trazem as suas importantes carregações sem experimentar dano algum de gentis Caiapó (...), foi de parecer que se devia dar a este homem uma ajuda de custo, porque sem ela seria impossível, que pudesse continuar até agora, e vendo os bororos que o acompanham que ele não assistia com os mantimentos necessários naturalmente o desamparariam. (Carta dos Governadores in Registro ao Caminho de Parati, pg. 13 e 14)⁴¹

É possível notar que a demanda por recursos para a campanha de Pires de Campo é latente, sendo seu maior patrocinador D. Luiz Mascarenhas, então governador da capitania de Goiás. O trecho acima contradiz a ideia de uma guerra unicamente defensiva, na qual os agentes coloniais permaneciam em posição passiva à espera de ataques Kayapó, para que desta forma pudessem organizar suas defesas. Duas palavras traduzem a verdadeira intenção em relação ao problema Kayapó: desenfestar e destruição.

Pelo que pertence ao ajuste que o Governador de São Paulo fez com o Coronel Antônio Pires de Campos, vai este homem cumprindo com a sua obrigação do que tem resultado grande utilidade aos viadantes que continuamente andam pelo caminho de São Paulo para estas minas, a donde experimentavam grandes hostilidades do gentio caiapó, e são passados mais de dois anos que estes tem cercado livremente os comboeyros por esta estrada posto que em algumas outras partes deste Governo, o mesmo gentio tinha cometido alguns excessos contudo é em distrito muito diverso do que se inclui no mesmo ajuste e sem embargo disto, algumas vezes tenho ordenado ao mesmo Antônio Pires de Campo, que acuda com os seus Bororos e prontamente o tem feito como se lhe determina.⁴² (RAHE, 33, 1985)⁴³

Ambas revelam o sentimento da colônia em relação ao grupo indígena e, ao que tudo indica, a primeira tentativa com os Kayapó foi apaziguadora, em termos mais honestos, de escravização. A partir do momento que seus ataques não cessavam de maneira alguma, começou-se o que podemos chamar de campanhas de extermínio. Logicamente que os colonos utilizam-se da ideia da selvageria Kayapó como uma justificativa.

⁴¹ Revista do Arquivo Histórico Estadual, Goiânia, Março de 1982 – nº 4.

⁴² Livro para servir no registro do caminho novo de Parati com o Rio de Janeiro e vai numerado e rubricado de meu meio sinal (ilegível) que lhe fiz o presente em Lisbo a 23 de Dezembro de 1744. Tomás Gomes (ilegível)

⁴³ Revista do Arquivo Histórico Estadual de Goiás – nº 06

As defesas contra os Kayapó começaram a ser mais organizadas. Várias tropas, além da bandeira de Pires de Campo, eram enviadas para o caminho de Goiás a São Paulo, tentando defender o transporte do ouro. É interessante pensar que se tratava de uma evolução da arte da guerra de ambos os lados, pois, se no primeiro contato os Kayapó produziam ataques no qual pilhavam e saqueavam vilas, fazendas e expedições, buscando equipamentos e bens materiais móveis, no segundo começaram os ataques visando não só destruir as frentes coloniais, mas também capturar materiais de cunho bélico, que eram os bens mais importantes para estes agentes coloniais que estavam tentando fazer guerra contra os Kayapó. A estratégia da colônia muda completamente de figura com a chegada de Antônio Pires de Campos, devido à importância dele para o combate contra os índios Kayapó. Pires de Campos começa a desenvolver uma estratégia que consistia em posicionar os índios que o acompanhavam, mais especificamente os Bororo⁴⁴ da região de Cuiabá, pelo caminho de Goiás, para combater estes Kayapó.

(...) Coronel Antonio Pires de Campos, a cujo cargo esta comissão de desenfestar o caminho que vem de São Paulo para Goiás donde antecedentemente, os gentios caiapós, fez aos vassallos de Vossa Majestade as mais cruéis hostilidades. Com a copia da mesma procuração que junta remeto a folha – será Vossa Majestade informada da pretensão que nela se contém; os pontos essenciais deste requerimento se reduzem aqui na Fazenda Real se lhe mande dar por oração em que se acha, e continuar a despesa que faz com os bororos, e mais pessoas que chegam a completar o número de quinhentas que tantas lhe são necessárias, para continuar a destruição dos mesmos índios. Pretende mais além desta graça que lhe hajam por isentos de pagar capitação os seus escravos, e que se lhe conceda por sesmaria toda campanha do Rio Caiapó, quer logo a patente de capitão-mor da sua conquista, e que se lhe confirmem em tudo as mercês que Vossa Majestade foi servido fazer-lhe. Sendo presente a Vossa Majestade por várias representações do Governador de São Paulo D. Luiz Mascarenhas, nos anos de 1741, 1742 e 1743, as repetidas mortes, roubos, queimas de roças, e outras várias hostilidades, que o gentio do corso, que vagava nas vizinhanças desta vila faziam; houve Vossa Majestade por bem resolver o que dispõe a sua real ordem de vinte e três de maio de 1734, cuja cópia vai a folha – e repetindo o mesmo governador outras representações sobre a mesma matéria no mesmo ano de 1734, houve Vossa Majestade por bem resolver, que determina a sua real resolução de 8 de Maio de 1746, por bem resolver, cuja copia vai a folha – e em consequência do que nela se dispõe, fez o Governador D. Luiz Mascarenhas no ano de 1748. Com Antonio Pires de Campos, o ajuste que vai a folha – no qual vai incerto o regimento do que devia obrar, não só para fazer desenfestar os caminhos mas para poder alcançar as mercês que Vossa Majestade lhe tem prometido, em remuneração do seu trabalho. Presentemente se acha Antonio Pires de Campo, situado no Rio das Pedras caminho que vem de São Paulo para esta vila; tem sido muito útil a sua distância para os viadantes porque há mais de um ano que trazem as suas

⁴⁴ Segundo relatos de viajantes (Casal, 1810 e Hilarie 1816) dois aldeamentos, o Arraial de Sant'Ana, com cerca de 500 Bororo e o de Estiva com a presença de 15 residências, todos estes estavam alojados na região do Triângulo Mineiro, com o objetivo exclusivo de fazer guerra contra os Kayapó.

importantes carregações sem experimentarem dano algum de gentis Caiapó, e ainda que estes homem não tem razão para pedir nenhuma ajuda de custo, em virtude do ajuste que fez (...) ⁴⁵ (RAHE, 15, 1982) ⁴⁶

O que é interessante em relação à morte de Pires de Campo é que na documentação oficial da época não foi possível encontrar nenhuma menção a seu falecimento, mesmo considerando-se o estado de deterioração dos documentos, já muito pode ter se perdido. Entretanto, a confirmação de sua morte é dada pelos mais variados viajantes que passaram pela região em meados do século XIX, o que confirma a importância de se falar em Pires de Campos quando tratamos dos Kayapó. Notamos, então, a importância de sua bandeira na campanha contra os Kayapó e seu desfecho não tão positivo, mas, mesmo com sua morte, ainda não foi possível ver o fim desta guerra. Neste momento, outros nomes importantes e agentes coloniais entram na luta, chegando um momento em que os Kayapó já não conseguiam vislumbrar uma saída para os incessantes ataques realizados contra eles, tornando a situação insustentável.

No período de cinco anos, entre 1746 e 1751, Antônio Pires de Campo será o pivô dos conflitos com os Cayapó. A estratégia era transferir um determinado número de grupos Bororo aldeando-os dentro do território Cayapó. (GIRALDIN, 1997, pg.75)

Não só em Goiás viviam os Kayapó, assim como a guerra não se estendia somente a esse estado. Analisaremos a situação em Mato Grosso, mais especificamente no caminho de Cuiabá, levando-se em consideração que o combate contra os Kayapó foi mais complicado do que em Goiás.

2.3. De Goiás a Cuiabá: Notícias de outro caminho de uma mesma guerra

Em Cuiabá, iremos notar que não existiu nenhuma figura expressiva como a de Pires de Campos em Goiás, apesar do mesmo ter saído de Cuiabá e se dirigido a Goiás, embora os relatos igualmente apresentem os Kayapó como selvagens da pior estirpe, que realizavam ataques sem o menor sentido, não demonstrando piedade ou compaixão

⁴⁵ Cartas dos Governadores in Registro do Caminho de Paratí, Rio de Janeiro, 5 de Agosto de 1749, Secretário do Governo Antônio Rocha Machado.

⁴⁶ Revista do Arquivo Histórico Estadual, Goiânia, Março de 1982 – nº 4.

com as suas vítimas⁴⁷. Começaremos a análise da luta entre Kayapó e coroa nessa região, por um trecho referente à data de 1748, que coloca os Kayapó como os “selvagens”.

Acresce a isto estar aquele districto rodeado de gentios dos mais bárbaros, q’ até aqui se encontrarão no Brasil e se precisa para rebater os seus insultos pronta providencia de hum governador. (CD 02, Pasta 004/001/150⁴⁸, 1748)

O que devemos levar em consideração em relação à Cuiabá é que esse período foi bem mais conturbado do que o foi para Goiás; o que talvez explique a ausência de personagens como Pires de Campos. Para Cuiabá, o período conturbado se deu não só pela presença isolada dos Kayapó e como esses indígenas foram vistos como um empecilho a mais para o dito desenvolvimento; mas também porque a cidade e a região passavam por um período de completa falta de estrutura e de políticas adequadas, tanto é que o trecho acima, pede a presença de um governador. Em 1752, quatro anos depois ao trecho acima, vejamos como eram vistos esses Kayapó.

Das Povoações de Santa Anna, São Francisco Xavier do Mato Grosso a cidade de São Paulo, poderão ser 600 legoas pouco mais ou menos, toda esta distancia, e da largura dos lados (...) foi habitada de diversas nações de gentios, humas, menos, outras mais ferozes, como a dos Cayapós... (CD 02, Pasta 004/002/354 1752)

Forão os moradores desta comarca que a custa de suas vidas e fazendas conquistarão as vastas nações de Gentio, que moravão nos dilatados e extensos Sertões das Minas Geraes, Cuyabá e Goyaz. (CD 02/002/354 1752)

Estes dois trechos colocam dois fatores importantes: o primeiro, em relação ao extenso território que ocupavam os Kayapó, que se localizavam nas regiões de Minas Gerais, Cuiabá e Goiás; outro fator é em relação à manutenção da guerra contra os ditos gentios. No segundo trecho, percebemos o enaltecer das vidas destes moradores que podem ser considerados heróis do que se conhecia como civilização. Depois desses trechos, temos dois momentos que são de retaliação dos colonos, nos quais demonstram que a ideia de guerra defensiva não era tão praticada.

Com melhor jurisprudência procede a rusticidade do capitão dos índios domésticos (...) teve resolução de perseguir aos inimigos, com doze armas de fogo unicamente, e de atacarlhes a retaguarda, matando lhes três pessoas, e **recuperando ao mesmo tempo uma grande parte dos effeitos, que havião**

⁴⁷ Os trechos que serão apresentados nesse capítulo serão todos referentes ao Arquivo Histórico Ultramarino, disponíveis em CD, disponibilizados pelo projeto resgate.

⁴⁸ Esse trecho está contido no mesmo documento, no CD de número 2, na pasta 004, dentro da pasta 004, na pasta 001 no arquivo de número 150.

roubado⁴⁹(...) (CD 02/ 364 1752, Agosto, 26, São Paulo – Carta dos oficiais da Câmara de São Paulo ao rei (D. José) em que pedem um general assistente.)

... tomei imediatamente a resolução de mandar atacar os Cayapós-nos seus alojamentos, **assim como quotidianamente se pratica na capitania de Goyaz**⁵⁰: esperando alcançar com estas medidas, não só huma justa satisfação do referido insulto, mas restabelecer ao mesmo tempo a colônia do Cuyabá naquellas seguranças, de q' senão pode lisongear por outros meios. (CD 02/ 364 1752)

Nos ataques realizados, os Kayapó sempre carregavam objetos materiais consigo, e, na tentativa de recuperar estes objetos ou usando como pretexto para atacar os Kayapó, a capitania de Cuiabá organizava expedições com o objetivo de matar e retomar estes objetos até então “roubados”. Podemos perceber, no segundo trecho acima, que o uso da violência também partia dos colonos, ao contrário do que as cartas de Pires de Campo demonstram, em que os agentes coloniais só agiam em legítima defesa ou faziam guerra de defesa ou contensão. O trecho mostra, ainda, que os colonos também perseguiam os Kayapó a fim de exterminar e conter essas tribos. A imagem que se tinha desses índios era a de ladrões por ofício ou assassinos só pelo prazer de assassinar, “sem que qualquer pessoa tenha insultado os Kayapó, para que eles as hostilizassem de maneira tão bárbara” (CD 02/489).⁵¹

De certa maneira, tudo isso é de suma importância, pois os colonos só entendiam a guerra Kayapó a partir de suas próprias categorias, as que construíram então as alegorias da colonização (MANO, 2010). Para os colonos, os ataques realizados pelos indígenas não faziam o menor sentido, e eram pelo prazer do roubo ou pela arte de matar. Como não é somente o indígena posto ao molde das concepções não índias, mas igualmente o não índio é julgado e posto à prova das concepções indígenas, os colonos nem suspeitavam que eram vistos pelos Kayapó como animais selvagens, já que a cultura Kayapó se baseia nesta noção de que o “hi’pe” (outro, não pertencente ao Kayapó) são encarados como não civilizados, contra os quais eles deveriam agir mediados pela guerra para “predá-los” e capturar seus bens, apresentando-se, então, uma inversão de papéis, isto pode ser percebido nos vários autores que estudam esta etnia, Terence Turner, por exemplo demonstra como estes Kayapó vivem em função

⁴⁹ Grifado para demonstrar a apropriação de bens para feita pelos Kayapó.

⁵⁰ Grifo meu, mostrando que a violência também era praticada por parte dos colonos e que essa afirmação contraria aquilo que Pires de Campo coloca como guerra somente feita pela defesa.

⁵¹ Como a citação se encontra realmente: “...huns são ladrões por officio, outros assacinos só pelo prazer de asacinar:pessoa alguma insultou os Cayapós, para nos hostilizarem tão barbaramente...”

desta guerra e da captura de objetos materiais e pessoas. Um aspecto interessante a ser analisado seria o porquê dos Kayapó não capturarem os colonos, somente os seus objetos, diferentemente de etnias indígenas. Vejamos como eram constantes os ataques realizados pelos Kayapó em Cuiabá e na região.

Gentio Cayapó, se deixou ver segunda vez este anno nos subúrbios do Cuyabá e surpreendeu varias pessoas (...) como de alguns sítios vizinhos aquela povoação, as quais despedaçou barbaramente, porém como em seu seguimento partiu immediatamente hum destacamento de 80 pessoas armadas, espero q' terão o justo castigo da sua ferocidade. (CD 03/107/1772).

Como os relatos mudam de acordo com a região, ao que tudo indica, parece que os registros da ferocidade Kayapó são mais contundentes na região de Cuiabá em relação a Goiás. Analisaremos algumas explicações para esse caso, sendo a primeira delas a de que na região de Cuiabá o número de Kayapó será mais extenso do que em Goiás, gerando, assim, um maior número de ataques realizados. A segunda, leva em consideração que Goiás era um estado com uma estrutura um pouco melhor, o que permitiu combater de maneira mais incisiva os Kayapó nesta região. A alternativa seria pensar que os Kayapó de Cuiabá eram realmente mais violentos do que os de Goiás, hipótese sem fundamento, sendo a guerra constitutiva do regime relacional e simbólico de aprendizagem do ser Kayapó, estando inclusive presente em mitos de seus heróis civilizadores. Basicamente, não se sabe ao certo o porquê desse maior número de registros por parte de Cuiabá, mas o que pudemos perceber é que enquanto em Goiás os registros colocam em foco as ações dos colonos contra esses indígenas (representada aqui pela figura de Pires de Campo); em Cuiabá, as ações dos indígenas são o foco principal, iniciando uma espécie de ação e reação, ou seja, os Kayapó atacam e os colonos se organizam e os seguem para retaliar os ataques e recuperar objetos “furtados”⁵². As ditas atrocidades Kayapó, quando colocadas em números, levaram a matar cerca de duzentas pessoas.

Devo também informar a V. Exa. em como sendo o gentio Cayapó, não só o mais indômito, e o mais cruel de todo Brasil, mas também o que em grandíssimo numero de habitantes, povoa todo bom vasto território de alguns centos de legoas quadradas situado, entre a mesma Villa do Cuiabá e a de Villa Boa ate alem do (ilegível) de (ilegível) já na capitania de São Paulo... (CD 03/232/)

⁵² As aspas que venho colocando são para demonstrar o duplo sentido das palavras, enquanto que na visão dos agentes da colonização esses objetos eram furtados, para os Kayapó esses objetos eram capturados por causa da guerra e seriam usados em ataques posteriores.

(...)sua Mag. V. Exa. Se dignes comunicar-me a suas reaes ordens fazendo-as igualmente dirigir as duas capitanias de S. Paulo e Goyaz para emprendermos ao mesmo tempo na forma q' possa refrear (...) a ferocidade destes selvagens que principia a trazer a desolação ao país de Cuyaba. (CD 03/233)⁵³

As duas citações demonstram claramente o que vem sendo discutindo até o momento: o olhar dos agentes da colonização em face da presença dos Kayapó na região. Percebemos alguns dados importantes em ambos os trechos acima citados, sendo um deles a selvageria desse grupo indígena, o trato que esses indígenas deram aos colonos e os subsequentes ataques às suas vilas, levando objetos capturados em guerra com eles, construíram a imagem de um Kayapó bárbaro e selvagem⁵⁴. Outro ponto relevante é a extensão de terras que ocupavam esse gentio levando a alguns autores a colocarem estes indígenas como pertencentes a uma espécie de reino, sem contar que a grande amplitude do território dos indígenas e o uso constante da violência fizeram dos Kayapó uma das principais ameaças aos interesses da coroa portuguesa para escoar o ouro das regiões centrais do Brasil⁵⁵.

Não só os Kayapó constituíam um problema para Cuiabá, mas também os Bororo, contrariando o caso visto em Goiás, enquanto os Bororo naquela região constituíram uma força de auxílio ao poder colonial, em Cuiabá estes eram um empecilho para administração. Em 1778, os oficiais da câmara da vila de Cuiabá enviam uma carta à rainha (D. Maria) na qual pediam a extinção dos índios Bororo e Kayapó de seus alojamentos (CD 04/18/002/207). Devido ao estado precário que se encontrava o documento, acabou por quase impossibilitar uma leitura aprofundada, só foi possível retirar a idéia principal, advertindo que o ato de se fazer guerra contra os índios, na tentativa de domesticá-los, só leva a semear seu ódio pelos colonizadores, levantando novamente a discussão entre guerra ofensiva e defensiva. Como já trabalhado, em Goiás e Triângulo Mineiro, ela se colocava, do ponto de vista da administração colonial, como guerra defensiva, embora tenha sido também ofensiva. No caso de Cuiabá, como fora apresentado, acaba sendo advertido que o ato de praticar guerra ofensiva contra os indígenas podia acirrar o problema, levando o governo a

⁵³ Idem.

⁵⁴ Não só no caso Kayapó, mas há também a discussão sobre a genérica distinção Tupi x Tapuia que era, na verdade, sobre o que oscilava o imaginário colonial brasileiro que opunha índios mansos a índios bravos.

⁵⁵ A extensão territorial pode ter a ver com o seminomadismo segundo Turner (1992) e as expedições guerreiras na época da seca que alguns etnógrafos mencionam.

também optar pelo estilo de guerra defensiva, mas que também não excluía a existência de ofensivas contra estes indígenas. Posteriormente, em 1782, há um trecho extremamente fascinante, onde Kayapó e Bororo aparecem em conjunto na realização destes ataques.

(...) barbaras naçoens do gentio Bororo e Cayapó coligados entre si se tinham constituídos agressores (...) em matarem e roubarem com excesso tal que tem chegado o numero dos mortos no de curso de sete annos ao de trezendoos pessoas armando ciladas (...) (CD 05/102)⁵⁶

Levando em consideração que os Kayapó constituem-se como um grupo fechado, que acabam se relacionando com o mundo exterior, na maioria dos casos, mediante a guerra⁵⁷, os motivos ou circunstâncias que os levaram a se coligarem com os Bororo para realizar um ataque à Cuiabá, podem ser entendidos como uma passagem de modelos e visões do mundo. Como afirma Turner (1992), os Kayapó parecem estar passando de uma visão concêntrica (fechados em seu interior) para uma relação diametral, com a força da história, neste caso, o desenvolvimento da guerra leva esses indígenas a adotarem novas estratégias. Temos, então, uma prática da estrutura (visão concêntrica) e a sua transformação em uma estrutura da prática (visão diametral). Em Cuiabá, Bororo e Kayapó se tornam coligados, com um objetivo em comum: o de resistir às políticas de colonização. Assim, teria a guerra Kayapó passado da categoria de domesticação do não Kayapó para uma forma de resistência? O que entendo é o fato desta guerra ter se alterado mediante as novas possibilidades apresentadas pela história, no primeiro momento, a guerra é praticada como uma forma de resistência, posteriormente, com as perdas proporcionadas por este contato, a guerra parece assumir uma nova categoria, a coligação entre Kayapó e Bororo, serve como exemplo disto, em um determinado momento, a idéia de um grupo fechado, não parece mais ser vantajosa para o Kayapó, se relacionar com outra etnia, mediante a realizar um ataque é importante para este momento histórico.

É provável que o tempo de duração da guerra e as constantes perdas de ambos os lados, mais expressivas do lado dos indígenas, levaram o grupo Kayapó a rever suas

⁵⁶ 1782, 25 de fevereiro, Vila Bela, Ofício de (governador Capitão General da capital Mato Grosso) Luis Albuquerque de Melo Pereira e Cárceres à Rainha D. Maria sobre a representação dos oficiais da Câmara da Vila de Cuiabá acerca dos contínuos roubos e morte cruel de mais de 300 pessoas naquele distrito cometido por várias nações de índios.

⁵⁷ Não só de guerra viviam os Kayapó. Há alianças, trocas comerciais etc.

estratégias, em se tratando de guerra Kayapó e outra etnia indígena, a “predação”⁵⁸ era de bens materiais e pessoas.

Supostas todas estas utilidades e atendendo haverem pedido o gentio Arachas missionários, determinou-se que o Padre José de Castilho passasse para o Rio das Velhas, e que fizesse logo casas e uma capela e plantasse roças, para que no tempo que se recolhesse o gentio, achasse logo mantimentos e tudo o mais que lhe fosse necessário. E mando a maior parte destas obras feitas, em que dispenderam da Fazenda de V. Maj oitocentos e uma oitava de ouro, avisou-me o Coronel Antônio Pires de Campos a eles tinham pedido missionário, que o gentio Caiapó tinha feito tal hostilidade aos gentios Arachas que não só lhe ocasionaram grande mortandade, mas depois lhe cativaram todas as mulheres e crianças as quais levaram para o seu alojamento para comerem porque sempre que tem ocasião, se sustentam de carne humana. (RAHE, 26, 1985)⁵⁹

Mas no caso de Kayapó e colonos, a predação era exclusivamente de bens materiais, sendo que, não há registro de reféns quando o envolvido no contato era o não índio, ou seja, para apreender a cultura do outro, a fim de se continuar a luta de maneira mais aprimorada, era necessário capturar outro indígena. Os colonos não eram tão importantes para os Kayapó, que estavam interessados em seus bens materiais e também nos bens simbólicos, como a bravura, isso pode ser demonstrado pela citação, criou-se o mito do Kayapó antropofágico pelo discurso colonial, fato é, que este discurso se justificava por conta dos Kayapó nunca fazerem reféns em se tratando dos colonizadores, ao contrário, com os índios já eram capturados mulheres e crianças, não somente para isto, mas este mito do canibalismo Kayapó, legitima também o se fazer guerra e exterminar estes indígenas bravos e hostis.

2.4.As bandeiras e seus objetivos

Nesta parte do trabalho, iremos analisar as ordens que eram repassadas às bandeiras e como elas deveriam agir contra os grupos indígenas, em específico, em relação aos Kayapó. Para cumprir este objetivo, será analisada a ordem dada pelo mestre de campo e então comandante Francisco Lopes de Araújo ao cabo comandante Antônio Soares de Godói, dividida em dez pontos examinados separadamente. Cada um

⁵⁸ No sentido exposto por Viveiros de Castro, 2008, da predação ontológica, assunto este que pretendo abordar na conclusão deste trabalho.

⁵⁹ Revista do Arquivo Histórico Estadual de Goiás – nº 06

desses pontos demonstra como se devia proceder as bandeiras e qual o objetivo da investida contra os Kayapó.

1º- O cabo Comandante Antônio Soares de Godói e em seu impedimento os mais nomeados como agente do seu corpo, tanto que saírem desta vila, irão em direitura a procurar a trilha do gentio que nos ofendeu no Arraial do Médico⁶⁰ e suas vizinhanças, a qual fará examinar bem e certificado do rumo dela a seguira e no caso que se perca e lhe seja preciso guia, poderá busca-la no Arraial do gentio de Nação Bororo Araripoconé do distrito do rio dos porrudos, não só para seguimento das trilhas, como de lhe mostrarem os alojamentos do nosso comum inimigo Caiapó, o qual não ignora por serem seus vizinhos, para o que (...) fará toda a possível diligencia para (...) levando em sua companhia todos ou parte deles.⁶¹ (Revista do Arquivo Público de Mato Grosso, ano 1, n. 2, 1983).

Percebe-se, neste trecho, que a missão dada ao cabo é a de encontrar os Kayapó, independentemente do meio que tenha de usar, podendo até mesmo contar com a ajuda de índios Bororo aldeados nas vizinhanças. O motivo desta formação é um ataque que teria sido realizado pelos Kayapó ao Arraial do Médico, que nos leva à questão já indagada anteriormente: a guerra vista como uma ação (o ataque dos Kayapó) e uma reação (por parte dos colonos aos ataques). Já sabemos que não se tratava unicamente desse fato, a guerra entendida como reação dos colonos não passava de uma justificativa bastante utilizada para suas campanhas de extermínio ou subjugação. Outro ponto importante é a utilização de força Bororo para encontrar os Kayapó que, segundo a citação, eram um inimigo comum tanto dos colonos quanto dos Bororo.

2º - Tanto aos que acompanharem como aos que ficarem nos seus alojamentos se fará muita caridade e se lhe darão algumas dádivas e prometerão outras mais avantajadas sem ofensa do sexo feminino (...) lhe prometerá todo o favor e ajuda de que necessitarem, no caso em que (...)mudar os seus alojamentos para nossa vizinhança, que sempre será a escolha dos ditos, de sorte que nos defendam a nós e nós a eles, na suposição de que, este gentio não foi o que nos ofendeu e no caso que se ache ou presuma com toda a individuação de certeza que eles foram ou concorreram para o nosso insulto, nesses termos seja tratado como se fora o mesmo Caiapó.⁶² (Revista do Arquivo Público de Mato Grosso, ano 1, n. 2, 1983)

Tudo indica que “a presteza e a benevolência” da colônia estavam guardadas para as nações indígena aliadas, aqueles que fossem considerados inimigos (Kayapó) deveriam ser caçados e levados diante da justiça e, contra eles, seria usada a violência, para combater os insultos, colocando esse grupo como exemplo para aqueles que

⁶⁰ Ao que tudo indica esse Arraial era localizado próximo a província de Cuiabá.

⁶¹ Vila de Cuiabá de 28 de julho de 1771. O mestre de campo comandante Francisco Lopes de Araújo (Avulsos, caixa 1771 A).

⁶² Idem.

quisessem agir assim também. Durante o período de quase 100 anos, o povo Kayapó foi tratado como inimigo selvagem e bárbaro que deveria ser batido ou domesticado.

3º - Catequizado e agregado (...) o dito gentio Bororo ira o mesmo cabo com o gentio da sua comitiva e o dito gentio, seguindo a sua rota, tratando sempre com toda a brandura e agazalho a gente de sua bandeira o dito gentio, tomando por guia a trilha a cima declarada, até os alojamentos onde ela o levar, no caso que ainda a mesma apareça.⁶³ (Revista do Arquivo Público de Mato Grosso, ano 1, n. 2, 1983)

Um dos métodos mais utilizados pelas forças coloniais era a catequização. Com o objetivo de “amansar” o índio, membros da igreja agiam em prol de “civilizá-lo”. É importante para o desenvolvimento do trabalho tratarmos a questão da catequização, ou melhor, a imposição de novos valores aos grupos indígenas e como eles reagiam. Os Bororo foram a principal etnia indígena que, em parceria com os colonos, contribuíram nas campanhas contra os Kayapó, sendo também importantes em Goiás ao ajudarem a bandeira de Antônio Pires de Campo. Na passagem abaixo, podemos conhecer quais as ordens para quando essa bandeira encontrar-se-ia com os Kayapó⁶⁴.

4º - Chegando que seja qualquer alojamento do Gentio Caiapó, disporá a sua gente na melhor forma e ordem que se praticar pelos sertanistas nas albaroadas do gentio e porá a ferro e fogo tudo quanto encontrar, sem dar quartel a índio algum varão, que possa pegar em armas e prevalecer-se delas em nossa ofensa, sem usar das crueldades que alguns sertanistas usaram, cortando membros e se fazendo outras barbáries semelhantes, aos corpos mortos e só sim fará averiguar o número, a fim de dar noticias completas dele e de tudo o mais que acontecer diariamente no decurso da jornada e fará queimar armas que achar do dito gentio.⁶⁵ (Revista do Arquivo Público de Mato Grosso, ano 1, n. 2, 1983)

Percebemos o quão violentas foram essas bandeiras, que usavam em sua defesa a justificativa de que estavam combatendo o bárbaro em prol da civilização. Fica visível o quanto tais campanhas eram, na verdade, uma busca pelo extermínio das populações indígenas e, a partir do momento que eles não podem ser domesticados, a forma como são tratados muda, passando a ser o que podemos considerar um tratamento a ferro e fogo. A viagem deveria prosseguir e a contagem de corpos ser feita, e todas as armas desse dito gentio deveria ser queimada, é o que dizem alguns discursos sobre esses episódios que a civilização produziu.

⁶³ Idem.

⁶⁴ Importante nesse trecho [e como as bandeiras eram guiadas pelos indígenas. Isso é importante. O conhecimento Bororo é que guiava e, com certeza, abastecia as tropas; como muitos trabalhos já mostraram para o caso das bandeiras paulistas.

⁶⁵ Idem.

5º - Não ofenderá porém de forma alguma, tanto na vida como na honra, as mulheres, nem meninos de um e outro sexo, nem os maltratará por qualquer modo que seja, antes sendo possível os conduzirá debaixo da devida segurança para lhe serem adjudicados (...) interessados, no caso porém que não possa conduzi-los por falta de comodidades ou mantimentos, lhes deixarão uma porção dos que achar nos seus alojamentos e os deixará ficar entre os seus bosques.⁶⁶

Um exercício sobre o conceito de “piedade”, logicamente no sentido irônico, estas mulheres e crianças seriam escravizadas, sendo que, doentes e feridos abandonados depois da destruição. Isso é mais típico de um “teatro dos horrores”, semelhante a várias guerras ao longo da história humana narrada e feitas pelos não índios. Se o que aconteceu foi real, cabem certas ressalvas, pois o que se sabe é que, mesmo nas ações mais atrozes, as forças coloniais queriam mostrar certa benevolência. No trecho 4, percebemos qual o tratamento dado aos homens guerreiros, que deveriam ser tratados a ferro e fogo. Mulheres e crianças deviam ser “poupadas”⁶⁷, sendo que aqueles que não poderiam ser transportados para viver como força de trabalho para os colonos, eram deixados ao relento com alguns mantimentos, o que demonstrava uma “bela” piedade colonial.

6º - De nenhuma forma deixará o cabo comandante desgarrar ou apartar seus soldados, quando atacar os alojamentos, nem nas marchas, fazendo-os sempre caminhar em esquadras ao menos de quatro pessoas, ou seja para caçar ou para outra qualquer diligência e as bagagens as fará colocar todas as noites dentro da tropa, formando-se uma praça vazia à roda delas, pondo-se-lhes as sentinelas correspondentes.⁶⁸ (Revista do Arquivo Público de Mato Grosso, ano 1, n.2, 1983)

Muito provável que o número de desertores era alto, gerando uma preocupação de não se deixar ninguém escapar das bandeiras. A ordem era muito clara: a necessidade de uma extensa vigília, tanto para evitar serem surpreendidos por indígenas quanto para não permitir a fuga de membros dessas ações que não desejavam ali estar.

7º - Não aparecendo a trilha acima declarada, que foi vista nas vizinhanças do Arraial de Médico, seguirá o cabo com a sua gente o rumo que lhe parecer mais conveniente, porém parece justo deve seguir o rumo das cachoeiras do rio dos Porrudos, avizinhandos o Arraial dos Araés e daqui para partes do Rio Grande, paragem dos Pitomas, caindo ao depois para partes de campã, cabeceiras do rio Taquari e Sauri, aonde se supõe haverem alojamentos do gentio Caiapó e por toda a mais distância, que fica entre os referidos limites e partes declaradas.⁶⁹ (Revista do Arquivo Público de Mato Grosso, ano 1, n.2,1983)

⁶⁶ Idem.

⁶⁷ Leia-se escravizados.

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ Idem.

Outra vez fica claro o tamanho da extensão territorial ocupada pelos Kayapó. A bandeira tinha a missão de caçar esse gentio, para acabar com os homens, suas armas, capturar mulheres e crianças que seriam empregados como força de trabalho, não sendo permitida a desistência de seus membros, enquanto os Kayapó não se encontrassem completamente afugentados, exterminados ou apaziguados.

8º - Não retrocederá o cabo comandante da diligência referida que vai mandando, senão no ultimo extremo, sem que mova (...) alguma do tempo, que fazendo tudo quanto se puder esperar de um homem de honra, ativo e eficaz, na certeza de que há de ser remunerado conforme o merecerem as suas ações.⁷⁰ (Revista do Arquivo Público de Mato Grosso, ano 1, n.2,1983)

Esse trecho só reforça a ideia trabalhada anteriormente, a de que a bandeira deveria seguir até que seus objetivos fossem efetivamente cumpridos. É certo que tais ações teriam uma recompensa garantida pela administração colonial e a remuneração estava garantida assim que o último objetivo fosse concretizado: o de encontrar os Kayapó que atacaram o Arraial do Médico e retaliar as suas ações.

9º - Todo o soldado desta bandeira será obediente ao seu cabo maior e executará plenamente tudo o que por ele for mandado e não fazendo assim, o mesmo cabo o castigará com aquele castigo que lhe é lícito dar e ficará sujeito ao mesmo soldado desobediente ao castigo que justamente merecer mais, que lhe devesse ser dado nesta vila conforme as ordens do Ilmo. E Exmo. Sr. General de Capitania.⁷¹ (Revista do Arquivo Público de Mato Grosso, ano 1, n.2, 1983)

Era importante manter a ordem dentro das bandeiras para garantir a manutenção dos plenos poderes que eram dados ao cabo comandante, pois, assim, seria possível utilizar de ações punitivas contra aqueles que não estivessem agindo de acordo com a demanda. Sabe-se que a vigília nesses tipos de frentes era praticada e, a todo o momento, os indivíduos estavam se policiando, tentando garantir a ordem dentro do grupo.

10º - Da mesma forma não desertará da mesma bandeira soldado algum, nem se mostrará frouxo ou fraco em qualquer ação de ataque nos alojamentos do gentio e desamparando a bandeira ou mostrando-se fraco nos assaltos ou balroadas dos alojamentos, serão castigados a ir trabalhar no forte de Bragança, nas obras públicas com calceta, pelo tempo que a sua culpa merecer e lhe for determinada pelo mesmo Ilmo. E Exmo. General da Capitania.⁷² (Revista do Arquivo Público de Mato Grosso, ano 1, n.2, 1983)

Como a última ordem dada pelo mestre de campo da cidade de Cuiabá para a formação da bandeira, depois dos objetivos da bandeira e com quais membros ela

⁷⁰ Idem.

⁷¹ Idem.

⁷² Idem.

poderia contar, do trecho 7 ao 10 há uma preocupação com a manutenção da ordem e com as ações punitivas pertinentes para aquele indivíduo que decide se opor ao cumprimento de uma ordem. Durante as leituras ficou claro como o forte de Bragança era temido, pois nenhuma pessoa gostaria de ser mandado para lá.

Os dez pontos apresentados elucidam como se formavam as bandeiras e quais seus objetivos. Os Kayapó eram um problema para o desenvolvimento de Cuiabá, assim como foram para Goiás, sendo representados por uma imagem de povo gentio e bárbaro, incivilizados, tornando necessárias ações da força colonial. No discurso colonial, os Kayapó são os violentos e não os agentes da colonização. As ações narradas acima e o tratamento a ferro e fogo que seria empregado contra os guerreiros Kayapó eram fruto de uma guerra entendida pelos colonos como ação e reação, uma vez que no primeiro momento os Kayapó “selvagens” atacaram, forçando, assim, uma retaliação por parte da colônia. Esse é um discurso que visa justificar e mascarar o real motivo das guerras contra os Kayapó, que seria o de garantir e viabilizar o escoamento das riquezas - principalmente o ouro - da região de Cuiabá para São Paulo. O que vimos no primeiro momento do trabalho foi importante para entender o restante da pesquisa. A proposta era percorrer por um período de tempo datado da primeira metade do século XVIII ao início do XIX, ou seja, cerca de 100 anos de história e de conflitos, protagonizados pela nação indígena Kayapó contra as forças coloniais. Com a série de trechos captados e indiciados⁷³, é possível perceber a existência de uma história bastante complexa e cheia de significados. A interpretação colonial coloca os Kayapó como bárbaros e incivilizados, devido aos esquemas culturais já preexistentes que se transformam (SAHLINS, 1992). O agir colonial sobre os Kayapó é o mais diversificado possível, sendo que a ideologia do selvagem e bárbaro permanece, garantindo um motivo para a realização da guerra e o uso da violência, pois a colônia precisa de uma desculpa para justificar seus atos de violência e barbárie. Para os Kayapó não havia necessidade de ser violento, mas de ser valente/bravo = “akré”, seus esquemas culturais foram pré-apreendidos e eram garantidos por categorias mitológicas (VIDAL, 1977). Assim, na ontologia Kayapó, só se torna guerreiro aquele que pratica a guerra e para ser Kayapó existe a necessidade de ser guerreiro, somente dessa forma um indivíduo pertencente verdadeiramente a essa tribo.

⁷³ Alusão a Carlo Ginzburg e seu paradigma indiciário.

Perpassamos, também, pela principal figura da guerra pelo lado da colônia, Antônio Pires de Campo, talvez o principal nome trabalhado quando se pensa nesse período conturbado entre força colonial e Kayapó. Com a ajuda de seus índios Bororo, era a principal ameaça para os Kayapó, o que leva a crer que Pires de Campo mereça um estudo posterior mais aprofundado, pois sua figura é pouco conhecida, assim como os Kayapó, pela historiografia feita no Triângulo Mineiro.

Depois da guerra, há outro período que pode ser identificado como a “paz”. Isso não significa que houve uma plena convivência entre os Kayapó e os não índios, por isso, o intuito do próximo capítulo é investigar o que aconteceu no pós-guerra e como os Kayapó se inseriram nessa nova lógica, bem como verificar quais as novas estratégias que o grupo desenvolveu para conviver com as políticas de aldeamento. Podemos afirmar que a palavra-chave do capítulo é aldeamento, período de pretensa calmaria que não foi exatamente calmo, pois iremos entender que depois que a guerra se tornou insustentável, levando os grupos Kayapó a partirem para a região norte, enquanto outros permaneceram, foram aldeados, ou completamente assimilados por uma nova lógica proposta pela colônia, três foram os destinos destes Kayapó meridionais: o extermínio de grande parte do grupo durante o período de guerra, a assimilação e escravização sem guerra nos tempos de “paz” e a fuga⁷⁴.

⁷⁴ Isso deve ter sido consequência de debates e cismas dentro do grupo sobre a melhor maneira de se proceder ao contato. Se alguns ficaram e outros fugiram isso é produto de diferenças internas.

Capítulo 3 - Bem-Vindo à “Civilização”

Neste capítulo, será investigado o período pós-guerra. A começar pela escolha do título, é importante afirmar que ele remete ao fato dos aldeamentos nos quais os Kayapó permaneceram sob o crivo do poder colonial⁷⁵ serem moldados à civilização proposta pelo não índio, tentando tornar o Kayapó menos selvagem. Entretanto, veremos que com o passar do tempo esses indígenas também resistiram aos aldeamentos e mantiveram seus aspectos culturais.

O excelentíssimo José de Almeida, Barão de Mossâmedes, e depois Visconde da Lapa, que governou a Capitania de Goiás, foi o primeiro que deu acertadas providências para catequizar aquela capitania, o gentio Caiapó, de que abunda o seu continente do Sul. Este Gentio não é dos mais feroz, mas é de muito corso, mais preguiçoso que os outros: não fazem roças, antes vagando aqui e ali roubam aos moradores as suas, e matam-lhes o gado. Este prudente General formou uma aldeia deles, a que deu o nome de São José de Mossâmedes, distante da Capital quatro léguas, por detrás de uma serradoura; esta é abundante de outro em pedra e em pó, e de muito boa conta, porém como é muito eminente, não tem água em cima para lavar o ouro, e fazer os seus desmontes; tem pedra jaspe e abunda de árvores de papel verdadeiro. Neta aldeia conseguiu este General ter o número de 800 a 900 arcas entende-se por cada arco um gentio, além de muitas mulheres e crianças.⁷⁶ (RAHE, 11, 1980)⁷⁷

A guerra havia terminado. Experimentavam tempos de paz, uma falsa paz, que escondia na verdade uma tentativa de domesticação do “selvagem”, mas as imposições dos agentes coloniais nem sempre agradavam aos indígenas, e na maioria das vezes, não era satisfatória a convivência para ambos os lados (o que deveria ser frequente). Não devemos nos enganar e pensar que os Kayapó não resistiram mesmo estando aldeados e sob o poder da colônia, pois os ataques e os saques às pessoas próximas da região do aldeamento continuaram a ser muito comuns. Fugas também eram executadas, o que não agradava os agentes da colônia. As fugas, os saques e os ataques eram em parte a ressignificação da guerra, guerra que havia se tornado insustentável, gerando grandes perdas pelo lado dos Kayapó, que, apesar de serem narrados como bárbaros, sofriam com os atos de maior violência que partiam do lado do não índio. Com o fim da guerra e

⁷⁵ Sobre poder colonial, me remeto a aldeamentos sob o domínio de forças missionárias e de administradores coloniais.

⁷⁶ Extrato da História da Capitania de Goiás, Ordenada pelo Cirurgião Mor José Manoel Antunes da Frota. Texto publicado no Jornal Literário Político Mercantil do Rio de Janeiro, “O Patriota”, no ano de 1814.

⁷⁷ Revista do Arquivo Histórico Estadual de Goiás, nº 02

as cismas⁷⁸ no grupo Kayapó, outras bandeiras são organizadas para levar o indígena para a dita civilização, traduzida aqui, nas políticas de aldeamento. Começamos agora uma análise de documentos e trechos, a fim de demonstrar como foram os tempos de “paz”.

É interessante ressaltar que alguns autores discordam que a guerra Kayapó tenha se prolongado até este século; o que muitos narram, a exemplo de Saint Hilaire (1975), é que a guerra viu seu fim em 1780. No século XIX, encontramos mais resultados provenientes da guerra, como os aldeamentos. Entretanto, há discordância entre alguns autores sobre o conflito que se estendeu por este século (GIRALDIN, 1992) em relação aos aldeamentos. A primeira menção a um aldeamento é o de Maria I, que possuía cerca de 600 Kayapó (HILARIE, 1975). Posteriormente, este aldeamento é transferido para São José, onde é instituído um regime de trabalho de cinco dias por semana, em que os índios são vigiados por um supervisor e a colheita era administrada pelo cabo-comandante, que era distribuída de acordo com a necessidade de cada família. O excedente da colheita era vendido, e com o lucro se comprava tecidos de algodão, sal, fumo e utensílios de ferro, que eram distribuídos entre os indígenas posteriormente (HILAIRE, 1975).

Além da Maria I, temos a presença de duas aldeias em Uberaba, São Francisco Salles e Prata, com total de 118 índios. Eles deixaram o local e foram, provavelmente, para a cachoeira de Água Vermelha, à margem do Rio Grande (APM. SG -06, p. 53v) Os remanescentes resolveram permanecer na região e tiveram sua organização social remodelada pelos ideais da colônia, mas não foram aculturados.

Na descrição de Hilarie, que visitou este aldeamento, os índios ainda praticaram vários de seus ritos, de uma maneira mais repreendida. A aldeia construída pelo não índio era um problema para eles, os locais de moradia não deram muito certo, e os Kayapó não conseguiram se adaptar, criando assim uma aldeia própria, afastada do aldeamento, onde construíram choças para que pudessem dormir. A razão para isto era que as cabanas construídas pelos soldados eram muito frias, e foi necessário construir as choças para aquecer. Ao mesmo tempo, registram-se várias fugas provenientes da insatisfação destes indígenas com os mandos e desmandos dos soldados (HILARIE, 1975).

⁷⁸ Estas cismas no grupo aconteceram mediante os pensamentos diferentes sobre a melhor maneira de atuar nas relações de contato.

No primeiro momento, as entradas na dita Kayapônia⁷⁹, em 1825, com novas políticas de aldeamento Kayapó temos a ação das figuras eclesiásticas. Como sabemos, a catequese era um instrumento fundamental para garantir a “domesticação” dos indígenas. Vejamos agora alguns trechos que indicam o que continha na Kayapônia e qual era o interesse da colônia naquela região.

(...) caminhando mattas e campos, que forem apropriados para plantação, e criação de gado, cargos e rios, que encontrar fazendo nos mesmos, e em todo o terreno as indagações precisas para o descobrimento de ouro e outros metaes, e pedras preciosas,(...) (1825, pg. 6)⁸⁰

Estes índios pertencentes a huma numerosa nação que há muito tempo, foi aldeada na província de Goyaz habitão o terreno que medeia entre os Rios Paraná e Parahyba e as cabeceiras de S. Lourenço e Taquary, huns estão aldeados no destacamento que temos nas margens do (ilegível) e outros no porto de Parahyba na estrada que vai para S. Paulo; outras não tem residência certa. Vivem da caça, pesca, e das frutas da terra, dão-se a cultura de milho, do arroz, da mandioca, batata, e cana, e fabricas algumas rapaduras, crião porcos, aves, e mesmo algum gado (ilegível) e cavalos, pela maior parte entendem e fallão (ilegível). Muitos ajustão-se ao servisso dos moradores ao districto e dos viajantes. Não vos hostilizão abertamente, posto que deduz que tinhão comettido na estrada de Goiaz algumas das depredações que geralmente se atribuem aos Coroados. (s/p)⁸¹

A esta numerosa nação que existe espalhada pelas províncias de Goyaz e Minas, existem nesta uma aldeia em Sta. Anna de Parahyba e outra no (ilegível) – já plantão e crião.⁸²

Os fragmentos acima traduzem de maneira clara o interesse da coroa portuguesa nessas terras. A busca por metais preciosos ou por terras boas para o plantio e criação de gado sempre foram o interesse primário dos agentes da colonização. Assim, os Kayapó eram um empecilho para isso e deveriam ser retirados da região por bem ou por mal. Num primeiro momento, prevalece a segunda opção, como podemos notar no próximo trecho, que demonstra a transformação do olhar dos agentes coloniais em relação ao Kayapó.

A civilização dos Índios Caiapós, de quem todo este terreno inculto tem tomado a denominação, que, sendo povoados este lugares, podem ser mais facilmente attrahidos com a brandura, e commercio de novos colonos; tornando-se por este (...) para o futuro em cidadãos uteis, os que agora são inimigos formidáveis. (24 de Março de 1825, Vigário da Freguesia de Desemboque pg.7)⁸³

⁷⁹ Nome dado à longa extensão de terra dos Kayapó.

⁸⁰ Livro 192 – Correspondências “Officio pedindo a S. M. o Imperador faculdade, para que possa o Padre Hermogenes Casimiro. Arquivo Público do Mato Grosso

⁸¹ Livros de registro da Diretoria Geral dos Índios, vol. 1- 1848 – 1860 e vol.2 – 1860 – 1873 (Documentação em microfilme – livro 101, 138 e 139) Arquivo Público do Mato Grosso.

⁸² Idem.

⁸³ Idem.

É notória a mudança no tratamento ao índio durante a formação da bandeira de Antônio Soares de Godói e Antônio Pires de Campo, cujo objetivo era responder com violência aos atos dos indígenas, que até o momento eram considerados incivilizáveis. Em 1825, o discurso torna-se outro, os Kayapó, de bárbaros e cruéis, passam a serem futuros cidadãos úteis. É interessante atentarmos para esse novo discurso que em tempos de paz são demarcados por uma transformação no olhar dos agentes coloniais para com os Kayapó, mas também não podemos deixar de lado o final desse trecho, no qual os indígenas são vistos, ainda, como inimigos formidáveis, remetendo, também, à mudança de discurso. Se antes eram cruéis e realizavam ataques bárbaros e sem sentido, agora já se tornam inimigos formidáveis, uma mudança de discurso que não ocorre sem intenção, pois de campanhas de extermínio passa-se para a tentativa de angariar o gentio Kayapó como força de trabalho ou mercadoria para os objetivos da colônia. A tomada do território que antes pertencia aos Kayapó, também possuía uma série de vantagens para o avanço das regiões de Goiás e Cuiabá.

As proporções, que a Cayaponia deve offerecer aos seos povoadores, para exportarem os seos gênero, abrindo-se Estradas por Minas Geraes, e por S. Paulo, e ainda pela navegação, que se poderá fazer pelos rios Corumbá, turvo, verde, que cortão este terreno, e confluem no Rio Grande (...). Reunidas todas estas vantagens, podem influir no melhoramento de huma província que tendo proporções para prosperás jaz o abastecimento por falta de forças, de recursos, e por não ter impulso a indústria⁸⁴(...) (24 de Março de 1825, Vigário da freguesia de Desemboque pg.7, 7v)⁸⁵

O trecho traduz, de forma clara, o que havia sido dito sobre o interesse do poder colonial nas terras Kayapó, mostrando que o olhar da colônia estava voltado para a extensão de terras e o que elas poderiam proporcionar. Com a ocupação, seria garantida uma maior exportação de recursos para o estado de São Paulo, além das vantagens com a navegação e a exploração de metais preciosos. O domínio dessas terras poderia garantir a expansão da província de Goiás. É possível perceber o real sentido de a guerra ter se instaurado pelo lado da colônia, cujo foco era a busca pelo crescimento econômico, tendo, em um primeiro momento, o choque das guerras e, em um segundo, a dita paz vivenciada entre Kayapó e não índio. Essa dita paz que garantiu os interesses finais da colônia e, apesar das resistências por parte dos Kayapó, elas não possuíam a mesma expressividade que um dia tiveram. Em busca de uma reconfiguração de sua cultura da guerra, os indígenas acabaram cedendo aos interesses coloniais.

⁸⁴ Província de Goiás.

⁸⁵ Idem.

Uma das estratégias proposta pelos padres na tentativa de socializar crianças não índias com as indígenas, para garantir um processo de intercomunicação entre ambas, era a admissão de crianças nacionais (o termo usado) nos colégios para educar os indígenas e para “civilizá-los”.

A educação e instrução, que se prestarem, terão por fim principal habilitar os meninos a ser para o futuro intermediário para com as tribus a que pertencem, atribuindo-as os hábitos sociaes. (24 de Março de 1825, Vigário da freguesia de Desemboque, pg.16)⁸⁶

A criação de colégios para “civilizar” os grupos indígenas foi bem utilizada pelo poder colonial, a educação de crianças indígenas e também de não indígenas tinha como objetivo garantir uma relação com os vários grupos indígenas, tentando evitar conflitos ou relações pouco amistosas no futuro (como foi o caso com os Kayapó). Viu-se na educação desses indígenas uma oportunidade para contornar os problemas e atingir o fim desejado, que era a exploração das terras dos indígenas e de sua força de trabalho. Os Kayapó, não distantes dessa realidade, são submetidos a um processo educacional em prol de criarem uma “civilidade”. Um exemplo disso aconteceu em 1872 quando foi criado o colégio Izabel, escola formada às margens do Araguaia, resultado de várias exigências feitas para tratar dos ditos “silvícolas”.⁸⁷ Ainda em 1872, essas exigências são feitas no intuito de combater a ferocidade indígena, que ainda infestava a região com ataques e furtos.

Antes de terminar esta parte de minha exposição, vou chamar a atenção de V. Ex. sobre a conveniência de se tomar medidas para a catequese dos selvicolas das cabeceiras do Araguayam que infestão os sertões ao Rio Bonito e do Rio Verde. Os moradores d’ aquellas paragens prestão-se a auxiliar o governo no estabelecimento de uma colônia, que os projeta contra os ataques desses índios. (24 de Março de 1825, Vigário da freguesia de Desemboque pg. 17)⁸⁸

Um dos caminhos mais adotados para tranquilizar a relação com os indígenas foi o da catequese, mas, segundo relatos, o problema para se catequizar os Kayapó não era o ódio nutrido pelos cristãos, e, sim, exatamente o contrário: o ódio dos cristãos pelos indígenas⁸⁹. Isto reflete o tratamento que era dado para os grupos indígenas, que nos discursos coloniais sempre encarnavam o papel de vítima das atrocidades dos gentios,

⁸⁶ Relatório apresentado pelo ex-presidente da Província de Goiás, Aristide de Souza Spindola.

⁸⁷ Termo cunhado aos indígenas de modo geral considerados “selvagens”.

⁸⁸ Relatório apresentado pelo ex-presidente da Província de Goiás, Aristide de Souza Spindola.

⁸⁹ “O maior obstáculo para a catechese não é o ódio dos indígenas contra os christãos, é o ódio destes contra aquelles.” (pg.18, Relatório apresentado pelo ex-presidente da Província de Goiás, Aristide de Souza Spindola). Arquivo Público de Goiás.

tentando justificar as campanhas de extermínio contra esses povos. Basicamente, o discurso da civilização é o discurso da violência contra todo e qualquer grupo que se colocar no caminho do seu desenvolvimento. Os Kayapó foram tratados como bárbaros e cruéis, a fim de justificar toda a violência investida pela colonização contra esta etnia.

3.1. O Kayapó, a catequese e a transformação do guerreiro.

Que a Igreja Católica tem um papel fundamental no desenvolvimento das políticas de colonização no Brasil não é segredo para quem tem um pouco de conhecimento sobre a história do país. No caso Kayapó, a igreja não é menos importante, pois com o advento dos aldeamentos, o catolicismo e, principalmente, o ato da catequese, tornam-se fundamentais na manutenção do processo de colonização desses indígenas. A partir do momento que eles são “amansados”, não são vistos como um perigo, entrando em ação um novo período e uma nova forma de lidar com tais indivíduos.

A amizade com os índios de nação Cayapó nossos vizinhos muito me interessa, se elles bem conhecessem as vantagens da sua vida social e a fortuna de viver no governo da Igreja Catholica Romana (...), se elles voluntariamente se apresentassem para existirem entre nós, misturados com os moradores pacíficos desta província, ajudando-o em seus trabalhos, e aprendendo com elles a trabalhar (...) bem depreça reconhecerão quanto perdem na vida errante em que vivem embrenhados pelos matos, como se fossem feras. (15 de Maio de 1830, pg.7)⁹⁰

“Recomenda-lhes muito que respeitem os moradores desta província que lhes não roubem as suas roças, nem matem pessoa alguma, única forma de serem por mim estimados, porém se obrarem o contrário, não se poderão admirar de que mande força armada ao mato para os castigar, porque os crimes são dignos de castigo.” (15 de Maio de 1830, pg.7)⁹¹

O interesse da igreja nos Kayapó cresce e fica clara a ideia de tentar trazer os indígenas para a civilização, a fim de utilizar sua força de trabalho. Há, também, o interesse em catequizar estes índios, garantindo uma melhor relação desses com os moradores das cidades. Nos capítulos anteriores, esse trabalho já abordou o real motivo dessa pretensa amizade: as terras e a força de trabalho do povo guerreiro Kayapó era o alvo de interesse das estruturas culturais econômicas da colônia. Para levar os Kayapó aos cuidados dos agentes coloniais, foi utilizada uma estratégia muito comum, que consistia em fazer uso de índios da mesma nação Kayapó, que já se encontravam “civilizados”. Eles serviram de argumento na tentativa de persuadir aqueles que ainda se encontravam em outras regiões a levar mais membros para os aldeamentos⁹². Mas nem tudo ocorreria da forma como gostariam os agentes coloniais, pois, para a manutenção

⁹⁰ Livro 155 – Correspondências – Carta “A D. Damiana da Cunha”(Arquivo Público de Goiás).

⁹¹ Livro 155 – Correspondências – Carta “A D. Damiana da Cunha” (Arquivo Público de Goiás).

⁹² “(...) índios da mesma nação que entre nós vivem já civilizados, servirá de força de argumento para os persuadireis a que aceitem o convite que por vos lhe mando fazer.(Carta a D. Damiana Cunha pg.7, 15 de Maio de 1830)

da ordem, eram necessárias ações punitivas, o que encaixa exatamente no que já foi abordado nessa pesquisa, que justifica o fato de os Kayapó estarem aldeados como uma mudança de estratégia para garantir sua sobrevivência, o que não muda a ideia de que utilizavam de sua categoria cultural mais importante. Assim, podemos dizer que o ato da guerra sofre uma ressignificação.

A advertência dada para que os Kayapó agissem de acordo com as regras demonstra que o processo da guerra não estava mais intenso, ainda assim era preocupante a forma como os índios agiam. Se fosse de maneira violenta, os colonos responderiam com violência também, castigando-os e punindo-os como havia sido a estratégia até então. Mais uma vez, a dita “paz” não era exercida na prática, havendo uma relação de preocupação pelo lado do não índio, que tornava importante advertir os grupos indígenas sobre os ataques.

Se for possível ter inteligência com os índios coroados, q’ se julgam da mesma nação Cayapó, e que andam em guerra com a gente do Cuyabá pedi-lhes da minha parte que se deixem de atacar na estrada as tropas, que sobem com negócio para aquela província; assim como os seus moradores, pois que dahi não tirão interesses, antes se expõe a serem perseguidos pelas bandeiras, que tem ido sobre elles, e q. continuarão a marchar, se eles se não acomodarem, dissei aos meus capitães, e maiores que se elles deixarem os seus ataques, eu farei com que de Cuiabá procurem outra vez a sua amizade, e se acabe de huma vez essas desordens, e aos seus capitães e maiores dissei-lhes também que se me apresentem para os brindes – Estas instrucções servirão de guia (73 vr) nos bons serviços que espero dos vosso zelo pelo interesse dessa província e dos novos da vossa Nação Caiapó, a quem muito estimo. (Cidade de Goyaz 15 de Mayo de 1830 – Miguel Lima de Moraes)⁹³

Podemos entender que os índios “coroados” consideravam-se Kayapó também, mas, na verdade, os coroados que são conhecidos como Akroa (BURMEISTER, 1850 DENIS, 1831) e receberam esse nome pelo fato de cortarem o cabelo em forma de coroa. Eles fazem parte do mesmo tronco linguístico que os Kayapó, no caso, o Macro-Jê e, por isso, o trecho se refere a esses indígenas como pertencentes da mesma nação que os Kayapó. Dois pontos importantes são apresentados no trecho, o primeiro é que os ataques de grupos indígenas ainda persistiam no ano de 1830, pelos grupos que são considerados da nação Kayapó. É importante pensarmos o período efetivo de paz não existiu na prática. O segundo ponto é o interesse na amizade com esses indígenas, que muda o foco da inimizade para a busca de uma parceria, porém, não podemos cair na falácia da civilização, pois é nítido que objetivos maiores estavam guardados por trás da pretensa amizade.

⁹³ Idem.

3.2. A fuga e a insatisfação

Em face dos problemas que surgem com os novos aldeamentos, várias fugas e saques são organizados, uma vez que a condição de vida dada aos indígenas eram as piores possíveis. Eles trabalhavam sob o olhar atento e vigilante do não índio, mas alguns desses indígenas não conseguiam permanecer na nova ordem, organizando planos de fuga, que recebiam fortes punições se fossem capturados novamente. Aqueles que auxiliavam na fuga também eram punidos, sendo eles, na maioria dos casos, capitães de aldeias (índios que se encontravam sob o crivo do poder colonial) e que eram os principais indivíduos que incentivavam as fugas.

(...) que mande por em liberdade os does Capitães , reprimindo-os muito em seu nome pela falta de caráter, e de vergonha com que derão tão maos exemplos aos outros índios, que suposto não estarem revestidos de mando, e autoridade, forão fieis as suas promessas de não irem mais ao mato. (Ordem ao Diretor da Aldeia de S. José, 1832 pg. 9v.)⁹⁴

Os nomes dos capitães são Joaquim e Fabiano, provavelmente nomes de batismo, e não há nada no documento que remeta ao motivo que levou esses dois capitães a permitirem a fuga. Somente é retirado o poder de mando desses dois, acontecendo um novo processo de escolha entre os indígenas da aldeia de São José (na região de Goiás) para o novo capitão. Os índios que fugiram foram recapturados e interrogados sobre o motivo de terem abandonado a vida “excelente” que o não índio propiciava.

“(...) que lhes pergunte quaes forão as razões por que fugirão de viver entre gente para irem viver no mato, que cheme a atenção muito com elles, mas que os não castigue por esta vez, como elles merecião, esperando elles se hão de entender.” (Ordem ao Diretor da Aldeia de S. José, pg.9v)

Percebemos que o não índio pensava estar fazendo um favor ao “selvagem”, lhe ajudando a se aproximar da civilização. Mas com um olhar um pouco mais crítico, é possível perceber o real interesse em manter os indígenas sob o olhar atento do poder colonial. Essas fugas podem ser entendidas como uma nova prática de resistência dos Kayapó e, na busca dos índios fugitivos ou na tentativa de recuperar o maior número de indígenas para os aldeamentos, o não índio utilizava dos próprios Kayapó que se encontravam já aldeados, organizando expedições para atrair ou capturar um maior número de pessoas para dentro destes aldeamentos.

⁹⁴ Livro 161 – Correspondências – “Ordens do diretor da Aldeia de São José”.

Tendo o Exm. Conselho administrativo deliberado que se fizesse sair os índios sevilizados em seguimento dos selvagens, que da Aldeia de S. Joze Mossamedes se retirarão, no mês de dezembro passado, o presidente da província ordena que o director da mesma Aldeia reúna aos que constão da relação inclusa mais alguns que estejam na circumstancias de os poder acompanhar. Outro sim que logo q' se acha prompto o fornecimento q' em datta de hoje se manda he promptificar venham a esta cidade seis índios dos mais civilizados para receberem o municiamto, e as prezizas instruções. (Cidade de Goyaz 19 de Janeiro de 1832, José Rodrigues Jardim, pg.20v)⁹⁵

O trecho acima elucida como foi deliberado a alguns Kayapó “civilizados” que partissem em busca de outros indígenas da mesma etnia e que ainda estavam vivendo em estado de “selvageria”. O objetivo de usar índios “civilizados” como intermediários do não índio e índio foi concretizado, havendo alguns relatos que demonstram sucesso nestas expedições. Uma parcela dos índios aldeados foi atraída justamente por essas expedições, no caso em especifico deste trecho, o real objetivo da expedição era localizar índios que fugiram do aldeamento de Mossamedes.

Regressam os seis índios que vieram receber o armamento e munições para levarem em seguimento dos que desertarão dessa Aldeia, cuja medida ficou suspensa por deliberação do Exmo. Conselho administrativo, o que participo ao director da Aldeia de São Jozé. Outro sim ordeno que me seja remetido o índio Francisco que fugio da fabrica de tesselação logo que elle appareça. (Cidade de Goyaz, 4 de Fevereiro de 1832, José Rodrigues Jardim, pg. 20v)⁹⁶

Em 1879, os aldeamentos experimentavam o fracasso pelo número constante de fugas, pelas péssimas condições garantidas aos indígenas e pelos constantes ataques dos Kayapó às fazendas da região. Tudo isso acaba por ordem do Ministério da Agricultura, que declara extinto os aldeamentos, mas não há nenhuma menção nos textos pesquisados sobre o que fazer com os indígenas que ali permaneciam.

19 de Novembro de 1879 – Primeira Secção – Ilmo Sr. em comprimento da ordem do Ministério da Agricultura, commercio e obras públicas de vinte de novembro do anno passado e vistas as informações prestadas por vossa senhoria e pelo brigadeiro director geral dos índios por acto desta data declarei extintos os aldeamentos de São Jozé de Ouro e S. Jozé Mossamedes, recomendando as camaras dos municípios em que existirão tais aldeamentos que façam escolha a secretária do governo, quaisquer livros, e papeis relativos aos mesmos, que, por ventura existam em seos arquivos. O que communico a vossa senhoria para os fins convenientes. Deus Guarde a Vossa Senhoria Aristides de Souza Spindolla. Sr. Inspector da Thesouraria da Fazenda. (pg.184)⁹⁷

A aldeia Maria I fracassou porque o governo de Goiás não tinha controle sobre a sua população. Não se tratava de um aldeamento cujas regras para a permanência nele, dos índios aldeados, impedissem o acesso dos Cayapó ao

⁹⁵ Idem.

⁹⁶ Idem.

⁹⁷ Idem.

seu território tradicional. Ao contrario, eles circulavam constantemente entre o aldeamento e suas próprias aldeias. (GIRALDIN, 1997, pg.97)

Estes fracassos são reflexos de uma política mal aplicada para lidar com estes indígenas, a exploração de sua força de trabalho, quase escravo, nestes aldeamentos e a precariedade com a qual estes foram envolvidos nestes aldeamentos, estão demonstradas nas citações, das cismas feitas pelos grupos Kayapó, aqueles que permaneceram nesta região, acabaram se tornando peças para os mandos dos agentes coloniais, estas insatisfações foram comuns neste período, levando ao fracasso destes aldeamentos e estas constantes fugas.

3.3. A mercadoria Kayapó

Com o avanço da agropecuária e a busca de novas minas de metais e pedras preciosas no século XIX, houve um espalhamento dos garimpeiros, que entraram em conflito com os Kayapó. Sem uma mediação do Estado, o objetivo dos não índios era de extinguir ou expulsar os grupos indígenas da região, que ia até o estado de Goiás. Surge uma nova forma de se relacionar com os Kayapó, que passam a ser tratados como moeda de troca, com a garantia do governo. Os índios comprados seriam mantidos cativos durante 15 anos; crianças do sexo masculino poderiam ser mantidas no regime ao completar 14 anos, enquanto cativos do sexo feminino a partir dos 12 anos de idade (GIRALDIN, 1997). Os índios se tornaram produtos de troca e venda na época, sendo elaboradas expedições anuais, com recursos provenientes do governo das capitânias, para buscar estes índios. A hipótese mais provável para explicar este comércio era a facilidade em se conseguir mão-de-obra fácil e barata.

Esta abertura para a escravização legal dos índios foi reforçada pela Carta Regia de 1º de abril de 1809, a qual declarava que os índios de Guarapuava que fossem aprisionados pelas bandeiras seriam distribuídos entre os participantes delas, com cativo de 15 anos. (Cunha, 1992, 71ª, apud GIRALDIN, 1997, p. 97)

Giraldin (1997) aponta para o fato de que realmente ocorria transformação do Kayapó de inimigo a mercadoria. As diversas fugas e resistências praticadas por esse grupo parecem cada vez mais justificáveis, enquanto a busca da igreja ou do poder colonial para tornar os indígenas em “civilizados” esconde a verdadeira atrocidade do poder colonial em busca de objetivos maiores.

(...) a respeito dos indivíduos, que abusando da simplicidade dos índios lhes comprão as filhas, e que não só as conservão como em perfeita escravidão, dando-lhes rigoroso trato, mais também as remethem vendida para essa corte, ou de humas para outras províncias, fazendo observar que desta província não possa sahir índio algum menor sem que tenha se verificado hum contrato de locação de serviços (...) (GIRALDIN, 1997, p.12)⁹⁸

O discurso da civilização transforma os indígenas em mercadorias, que eram trocados, vendidos e escravizados sem causar estranheza, tudo permitido pelo próprio não índio, que no final discursava que os acontecimentos são somente fatores que contribuíram para a passagem de um povo “bárbaro e selvagem” para um povo “civilizado”.

⁹⁸ Idem.

Os indígenas se encontravam em constante insatisfação, elaborando fugas em busca de retornar à sua aldeia tradicional, sendo essas fugas explicadas pelas más condições e pelo processo de tentativa de aculturação destes indígenas. Nesse sentido, alguns Kayapó são encontrados em aldeias do Mato Grosso, provenientes de Maria I, sempre com o argumento de retornar ao seu povo.

As constantes fugas e a preocupação em não se aculturar demonstram como os discursos se divergem. Enquanto o discurso colonial tenta passar a ideia de que a “civilização venceu mais uma vez”, do outro lado, no discurso dos excluídos, há uma constante resistência, e os eventos da história do contato Kayapó ilustram particularmente bem.

Os Kayapó não se deixaram abater aos mandos e desmandos de uma política colonial que os desfavorecia completamente e, mesmo com o fim da guerra e com as políticas de aldeamento, os indígenas encontravam-se em constante luta para a manutenção de sua cultura, resistindo e pagando o preço por isso: a perda de várias vidas pertencentes a sua etnia.

“Mas, não obstante, essa certeza, essa permanência do conteúdo nas relações com o não índio convivia, nesse período, como vimos, com a mudança das formas e estratégias do contato, passando da guerra ao comércio. O núcleo da transformação dessas formas se encontra na combinação e/ou imbricação de estruturas simbólicas e históricas. Se no século XVIII a guerra associava a predação mítica da natureza com a predação histórica de inimigos não índios, agora com certeza as coisas se passavam de outra maneira. A análise que no século XIX os Kayapó passaram a fazer desse outro já não se apoiava, então, no passado, mas na história do contato e no presente. Suas ações também já não eram reiterativas, prolongamento das ações de seus heróis no tempo mítico, mas eram novas.” (MANO, M. 2011, p.207)

Portanto, o que temos aqui é uma mudança da guerra para a paz, mas que consegue manter o conteúdo, em que, os Kayapó devem ser entendidos como sujeitos históricos e conscientes dessa mudança. Novas estratégias do contato são adotadas e temos uma transformação na forma como estes se apropriam do mundo exterior.

É interessante pensar nos rumos que este contato tomou; se antes era mediado pela guerra, agora assume uma nova postura, intercedido pelas políticas coloniais de aldeamento. Formou-se um novo tipo de bandeira, com o objetivo de ir até as aldeias Kayapó e realizar um número suficiente de aldeamentos, permitindo, assim, que outros viessem ao encontro destes locais. Segundo relatos, o primeiro aldeamento Kayapó ocorreu em 1788, com o envio de uma bandeira para atraí-los sob o comando de Luiz da

Cunha Menezes, então governador do Estado de Goiás. Esta frente trazia consigo 36 índios, substituindo a guerra por uma política de atração dos Kayapó para a civilização. (SPIX & MARTIUS, 1975 GIRALDIN, 1992)

Segundo Alexandre de Sousa Barbosa, em 1830 havia pelo menos três aldeias no Triângulo Mineiro: Macahuba, na margem esquerda do Paranaíba, acima do porto de Alencastro; uma no arraial de São Francisco Salles e a de Água Vermelha, na margem direita do rio Grande (IHGB, lata 188, doc. 39 apud GIRALDIN, 1992, p 98)

Enaltecendo a importância de Pires de Campo no que tange os rumos que os Kayapó tomaram, entende-se que o constante ataque dele e, posteriormente, de Bicudo e Pinto da Silveira, fizeram os Kayapó do Triângulo Mineiro se mudar para a confluência entre o Rio Grande e Paranaíba. Em seguida, estes indígenas foram aldeados, e o sucesso destas políticas de aldeamento aconteceu por uma série de motivos. Existem três razões práticas que se constituem como os principais motivos para os Kayapó aceitarem ser aldeados: os Kayapó experimentaram a derrota na guerra contra os não índios, uma epidemia de varíola e falta de alimento e a ocorrência de uma seca, que chegou a durar cerca de dois anos.

Capítulo 4 - Da Guerra a Etnologia

Mesmo em se tratando de um trabalho que visa a o entendimento dos Kayapó, que pertencem a etnia Jê, é de extrema importância entender a leitura que foi feita da noção de guerra pela antropologia, basicamente a maioria dos autores trabalharam com os grupos Tupi, mas não tão distantes, suas teorias podem auxiliar na compreensão das guerras Jê também.

Um conjunto de autores importantes para a Antropologia brasileira estudou a noção de guerra nas sociedades indígenas. Dentre eles, um se destacou não só na Antropologia, mas também nas Ciências Sociais como um todo. Ele é autor de obras de extremo valor social e histórico, e, mesmo recebendo críticas, é referência quando é necessário pensarmos a noção de guerra na etnologia. Florestan Fernandes, na obra “A função social da guerra na sociedade Tupinambá”, nestas sociedades, como o próprio título já demonstra. O autor possuía uma influência do funcionalismo, que era a vertente antropológica mais representativa em sua época. Porém, do que se trata a obra de Florestan?

O autor busca entender de que maneira a esfera religiosa se interliga à guerra, e quais as funções de ambas para a organização social destes povos. Na concepção de Florestan, a guerra e o sacrifício parecem estar ligados, sendo estes os fatores que orientam a guerra Tupinambá. Sabemos que a guerra realizada por estes povos é caracterizada por uma vertente diferente: o culto aos antepassados. A guerra passa, então, a ser entendida como um mecanismo de vingança, em que se reestrutura a ordem do grupo.

Do ponto de vista funcionalista, a guerra é entendida como utilidade, daí a função da guerra como reparadora da ordem social dos povos indígenas. Outra função da guerra é a relação desta com o indivíduo, com a organização social, com a educação e com a vida social. A guerra se constrói entre os povos, para que o homem possa se tornar guerreiro (personalidade guerreira), sendo que os homens guerreiros são salvos pelos deuses. Neste sentido, a guerra assume uma dimensão vista como mágica, dentro da noção de vingança, em que o morto deseja ser vingado, assumindo, assim, um caráter de sacralidade.

Já em relação à organização social, para o autor, a guerra fortalece a identificação do grupo e o indivíduo acaba por se reconhecer como pertencente à

sociedade em questão. A partir do momento que se vê como guerreiro, a guerrilha exerce um papel educativo dentro destas sociedades; desde o nascimento o indivíduo é criado para se tornar um “herói guerreiro” e se realizar como tal, mediante ao estatuto bélico. Sendo assim, a guerra gera uma noção de que a morte gera a vida, que a morte de outro indivíduo “transforma” (tornar-se herói guerreiro) e que a morte “cria a sociedade”. Podemos, então, perceber que para Florestan Fernandes a guerra possui características funcionais de organização social, no qual a Antropologia caracteriza como ritual, em que a nomeação do indivíduo, enquanto pertencente a uma determinada sociedade é feita através da morte do inimigo.

Tendo em vista os argumentos de Florestan em relação à guerra na etnologia brasileira, demonstraremos a perspectiva de guerra por outro autor importante para a Antropologia brasileira, Lévi-Strauss. Em seu “Guerra e Comércio entre os índios da América do Sul”, o autor concebe que as guerras são trocas mal sucedidas.

O autor fala que a maioria das interpretações sobre os povos indígenas no Brasil mostravam as relações de guerra; no ideário dos cronistas e viajantes o índio era um indivíduo dotado de características intrínsecas para a guerra. Para Lévi-Strauss, isto é justificável, já que tanto a guerra como o comércio sempre foram características dos povos indígenas do Brasil.

No caso dos Nambikuara, que o texto citado se propõe a analisar, a guerra servia como forma de se aproximar dos deuses, por meio da antropofagia. A guerra para os Tupi é entendida como consumação do inimigo e era uma forma dos grupos indígenas conseguirem os prisioneiros, sendo tais prisioneiros destinados a um banquete de ritual antropofágico (LÉVI-STRAUSS, 1976).

Os ritos antropofágicos são ligados ao mesmo tempo às ideias mágicas e religiosas e à organização social; eles põem em jogo as crenças metafísicas, garantem a perenidade do grupo e é através deles que se define e se transforma o status social dos indivíduos. (LÉVI-STRAUSS, 1976, pg. 327)

A análise de Lévi-Strauss sobre a guerra conduz o leitor a ideia de reciprocidade⁹⁹, sendo as guerras essencialmente entendidas como trocas mal resolvidas. O autor tenta demonstrar que estas relações de guerra estão intimamente ligadas ao comércio (trocas); é impossível pensar a guerra desligada da noção de comércio, o que justifica a noção e a necessidade da existência das trocas entre grupos indígenas. A guerra é vista de maneira positiva, a partir do momento que garante a

⁹⁹ Ver MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. Lisboa: Edições 70, 1985.

coesão entre os grupos indígenas e o funcionamento das tribos, sendo um conflito bem resolvido aquele traduzido nas trocas de dádivas e rituais recíprocos.

Guerra e comércio são dois aspectos opostos e indissolúveis de um único processo social (LÉVI-STRAUSS, 1976). Por muito tempo, as sociedades indígenas priorizavam pela troca recíproca traduzida na condição dos intercassamentos (casamentos entre membros de tribos diferentes ou de tribos iguais, mas de clãs diferentes). Esta política seria um correspondente positivo da guerra, que só ocorria quando se falhava os esforços para conseguir uma aliança por meio do intercassamento

100

(...) a guerra e o comércio constituem atividades que dificilmente se conseguirá estudar isoladamente. As trocas comerciais representam guerras potenciais, pacificamente resolvidas; e as guerras são resultados de transações mal sucedidas. (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 337)

Percebemos que Lévi-Strauss possui uma grande influência da obra de Mauss ao pensar a noção da guerra, porém, nos indagamos se estas guerras são somente trocas mal sucedida.

Avançando na discussão, pretendemos demonstrar a visão de Eduardo Viveiros de Castro, tratando sua obra, “Araweté: os deuses canibais”. O autor estuda a relação da pessoa com os deuses, como a crença de que a alma do indivíduo morto é devorada pelo deus (“Mai”) e em seguida adquire o caráter de imortalidade, no qual o destino da pessoa Araweté é um tornar-se outro, e isso é a pessoa – um devir (VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

O autor trabalha a hipótese da estrutura Tupi-Guarani da formação da pessoa. Segundo ele, há uma existência comum entre essas sociedades, que vai além da língua, que também se encontra na diversidade morfosociológica, sendo que, no caso Araweté tudo é palavra. Esta palavra ou estrutura de linguagem é a via de acesso com o “Além” e age como fundadora de uma cosmologia Tupi-Guarani. Diferente das sociedades Jê, os Araweté se caracterizam por possuir uma estrutura centrífuga¹⁰¹.

(...) sabemos que as sociedades mudam, e que o tempo é sua própria substância; sabemos que as classificações são instrumentos políticos; e que entre as normas e as práticas deve haver um descolamento, ou a vida social seria entediante e/ou impossível (...) (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.27)

¹⁰⁰ Esse exemplo é dos Kawahiwa.

¹⁰¹ Discussão trabalhada mais adiante, principalmente na figura dos autores Carlos Fausto e César Gordon.

Os Araweté estão no contraponto das análises sociológicas euclidianas¹⁰² (interior, exterior, centro, margens); são entendidas como sem interior, o que passa a impressão que Viveiros de Castro as enxerga como voltadas para as relações exteriores, principalmente quando pensamos nas categorias mitológicas, na qual os Araweté se relacionam com o outro mediante ao mito, assim como a canibalização do outro, que é uma das formas de se aproximar dos deuses. Nestas estruturas mitológicas Araweté, a noção de homem e deuses está entrelaçada, haja vista que a morte é entendida como um acontecimento produtivo – momento em que a pessoa Araweté se realiza. Nesse sentido, o “fazer guerra” é importante para a lógica organizacional desta sociedade, e a guerra passa a ser vista como uma espécie de predação ontológica, ou seja, o indivíduo só se realiza como um ser pertencente à determinada cultura mediante a guerra, na qual se toma posse dos bens dos outros que se encontra em uma categoria inferior. A vingança assume a forma cultural de estabelecer uma relação entre os tupinambá - a vingança confere honra. O feito guerreiro é a fonte do prestígio político e permite por decorrência a poligamia, temos uma conexão entre vingança – guerra – antropofagia.

A memória Tupinambá é ligada à vingança, é uma memória que precisa se concluir com a morte de outro, nada mais é do que uma herança, deixada por seus antepassados, e por isso abandonar a vingança é o mesmo que romper com o passado, mas é também e, sobretudo, não ter mais um futuro (VIVEIROS DE CASTRO, CARNEIRO DA CUNHA, 2009). A consciência histórica de sua existência é reproduzida na guerra e vingança, enquanto que, para o Tupi a vingança é uma memória que necessita sobreviver para garantir o funcionamento da sociedade, nos Jê, é necessário ter um fim, uma das justificativas para os ataques desta etnia serem considerados mais agressivos¹⁰³.

Se para os Tupinambá, a vingança é propriamente interminável, as relações com os inimigos, entre vários grupos de língua Jê, são ao contrário pensadas como algo que clama por conclusão. Entre Xikrin e Krahô, por exemplo, as histórias sobre gente estranha (que pode ser também uma espécie estranha, monstro demoníaco ou animal), organizam-se segundo um esquema simples que vai do encontro à batalha, e da batalha ao encerramento da vingança, eventualmente através de um massacre definitivo (ao qual os Tupinambá não parecem ter recorrido) (...) O que queremos dizer com isso não é que os grupos Jê não tenham sido guerreiros, o que seria negar a evidência, mas sim que uma batalha é sempre nova empresa, iniciada e terminada sem necessária referência ao passado e ao futuro. “Confirmação nos ódios” entre os Tupinambá, a guerra jê prevê a

¹⁰² Teoria euclidiana na matemática que coloca os elementos em uma única estrutura logicamente coerente, tornando-se fácil de usar e de referenciar, incluindo um sistema rigoroso de provas matemáticas.

¹⁰³ Como conseguimos perceber ao longo deste trabalho, a figura do Kayapó sempre ganhou contornos de agressividade, quando descrita por outro.

quitação: “Está bem, está pago já!”, é a conclusão de um mito krahô. (VIVEIROS DE CASTRO, CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p.94 e 95)

Sendo assim, pode-se estabelecer uma relação de compreensão do sentido da guerra como predação ontológica, em que o homem se relaciona com o nós e com os diferentes por meio da cultura. A morte está ligada a dois aspectos da vida social: ao natural e ao sobrenatural. Na natureza, a predação é feita quando consumimos o animal que se caça ou quando se consume o inimigo (daí uma das explicações mitológicas para a antropofagia entre os povos Tupi). Essa consumação do canibalismo permite que o homem se aproxime dos deuses que se encontram no plano do sobrenatural, que, segundo Viveiros de Castro, elaboram a consumação da alma (deuses canibais) para elevar à categoria de imortalidade. Sendo assim, creio que possamos entender, mesmo que minimamente, a importância do estatuto da guerra nas sociedades indígenas, havendo uma diferenciação de significados entre as sociedades Jê e Tupi.

Ao analisarmos o caso dos Kayapó, principalmente no que diz respeito ao contato ocorrido no Triângulo Mineiro nos séculos XVIII e XIX, percebemos uma característica que ultrapassa a noção de reciprocidade na guerra. Para os indígenas, a guerra vai além da troca, na qual o Kayapó, por se considerar indivíduo superior a outro, tinha como motivação de guerra predação ontologicamente a cultura do outro e adquirir o conhecimento e os objetos desta outra cultura, tentando derrotá-la. Assim, a guerra pode ser encaixada dentro de outra categoria, que vai além daquela que limita a guerra como um ato de trocas mal sucedidas.

Em meio ao leque teórico apresentado dentro da análise de vários autores, Viveiros de Castro (2008) é aquele que mais afirma que, para os Kayapó, existia na ação bélica um sentido simbólico e uma busca pela apropriação dos bens que garantiam a manutenção de uma lógica guerreira. A guerra era uma forma de manutenção do contato com o mundo exterior; os indígenas, ao contrário do que pensaram autores como Carlos Fausto (2001) ou Lux Vidal (1977), não estavam fechados em seu interior. Eles necessitavam do contato com o exterior para garantir a manutenção de sua própria cultura.

Em conjunto com estas teorias, temos de considerar a figura de Pierre Clastres. Em sua obra “Arqueologia da Violência” (2004), o autor se propõe a estudar a questão indígena e apresenta conceitos interessantes para qualquer pesquisador que tenha a pretensão de estudar guerra nas sociedades indígenas. Para Clastres o poder não é algo

separado destas sociedades, estas sociedades parecem negar o estatuto do Estado, em que somente alguns indivíduos sejam dotados de poder, ao contrário, a figura do líder, passa a ser um interlocutor, mas que não resguarda um poder maior que seus semelhantes.

Seguindo uma linha de pensamento, que se aproxima de Lévi-Strauss em “Antropologia Estrutural II”, Clastres acredita na necessidade de manutenção da unidade deste grupo. Ela não é garantida somente pela população, mas também por seus líderes, é dever do líder ser um porta voz de seus pares e estabelecer a permanência desta unidade com o grupo. O ponto de vista do líder só será ouvido na medida em que ele exprimir o ponto de vista da sociedade como totalidade (CLASTRES, 2004). Para o autor, essas sociedades são sem Estado e também sem classes¹⁰⁴, não havendo um indivíduo dotado de maior poder que outro. Elas se fazem sem o Estado, por que o recusam, não o querem, fogem dele, fuga dos poderes.

Um dos reflexos desta negação ao Estado, ou a qualquer forma de liderança, pode ser assimilado pelo desenvolvimento da economia primitiva, esta possui um reflexo importante nessas sociedades, Clastres considera que o primeiro grande trabalho sobre a questão é o de Marshall Sahlins, durante um período da antropologia creditou-se às sociedades indígenas uma economia da miséria, mas a ideia aqui é outra. As populações não possuíam abundância de alimentos e produtos por sua própria escolha, trabalham de acordo com sua necessidade, viviam uma verdadeira economia de subsistência.

(...) a economia primitiva é uma economia de subsistência a medida que, com grandes dificuldades consegue apenas assegurar a subsistência da sociedade. (CLASTRES, 2004, p.129)

Será que podemos considerar a guerra Kayapó como uma forma de sua economia primitiva? A resposta que apresentamos é sim, pois, basicamente, a prática da guerra era o que garantia a manutenção da estrutura desta sociedade e, nessa mesma prática, objetos e pessoas circulavam dentro dos esquemas culturais Kayapó. A guerra é parte ontológica e necessária na reprodução do ser social Kayapó.

¹⁰⁴ Na obra de César Gordon, “Economia Primitiva”, parece que a dinâmica é rompida, os Kayapó que reclamam de seus líderes por se apropriarem de mais bem que o restante da tribo.

Marshall Sahlins (2003) demonstra que a economia primitiva passa longe de ser algo miserável, na verdade deve ser entendida como uma economia da abundância, sendo que suas principais características são: ser segmentada, autônoma e centrífuga¹⁰⁵.

Toda comunidade primitiva aspira à autonomia completa, do ponto de vista de sua produção de consumo. Aspira a excluir toda relação de dependência com os grupos vizinhos (CLASTRES, 2004, p. 132)

Se formos encarar a guerra Kayapó como uma forma de reprodução de sua economia, a afirmação pode ser equivocada, pois se o indivíduo Kayapó só se torna guerreiro ao adentrar em uma guerra, a dependência de seus vizinhos se faz necessária para ele se produzir como indivíduo. Não há traços de que o objetivo Kayapó seria sonhar com tempos de total independência.

Os meios de produção domésticos primitivos visam somente satisfazer as necessidades e não ir além disso (acumular bens), como no potlatch estudado por Marcel Mauss, no qual se acumulavam bens o ano todo, para que depois pudessem ser destruídos, algo que seria inconcebível para nossa sociedade ocidental capitalista, os “selvagens” produzem para viver, não vivem para produzir (CLASTRES, 2004)

Isto quer dizer que o econômico, como setor que se desenvolve de maneira autônoma no campo social, está ausente do MPD¹⁰⁶, este último funciona como produção de consumo (garantir a satisfação das necessidades) e não como produção de troca (realizar lucros comercializando os excedentes). (CLASTRES, P. 2004, p.135)

Estas sociedades estão longe de ser contra o Estado, mas também são sociedades contra a economia, tentando não gerar classes antagônicas e disputas por poder. Dentro da sociedade, é recusando a divisão do poder com a sociedade que a tribo estabelece com seu chefe uma relação de dívida, pois é ela que permanece detentora do poder e que o exerce sobre o chefe (CLASTRES, 2004). A economia selvagem está ligada à vida social, religiosa, ritual, as várias instâncias da vida parecem ser controladas por essa relação. Mas e a guerra e a “violência” praticada entre as sociedades indígenas são contra a força do Estado?

A guerra tem uma função universal nas sociedades primitivas, há uma dificuldade muito grande de estudá-las pelo etnólogo, uma vez que a etnologia não fala

¹⁰⁵ Noção apresentada por Carlos Fausto e também Lux Vidal.

¹⁰⁶ Meio de Produção Doméstico.

da guerra, é meramente resultado do fato de que as sociedades primitivas já se puseram no caminho da deslocação, da destruição e da morte (CLASTRES, 2004)

É por isso que a ausência de uma reflexão sobre a violência na etnologia atual, poderia explicar-se antes de mais nada pelo desaparecimento efetivo da guerra, consecutivo à perda da liberdade que instala os selvagens em um pacifismo forçado, mas também pela adesão a um tipo de discurso sociológico que tende a excluir a guerra do campo das relações sociais na sociedade primitiva. (CLASTRES, 2004, p. 174)

A preocupação de Clastres é em partes, verdadeira. O estudo da guerra não foi totalmente suprimido, devido à lógica associacionista da cultura ocidental. É difícil encontrar conflitos com a frequência que assim o eram em outros tempos, mas isto não impede seu estudo. Coloca, sim, algumas barreiras, mas que podem ser transpostas usando da metodologia da etnohistória. Ao longo deste trabalho, foi remodelado um quebra cabeças sobre a guerra Kayapó e sua posterior “pacificação”. A guerra assume um papel de predação ou de caça, quem faz a guerra assume o papel de caçador.

Daí a identificação da economia primitiva como economia de predação. O homem primitivo é, enquanto homem, voltado ao comportamento de agressão. Na medida em que é primitivo, encontra-se ao mesmo tempo apto e determinado a sintetizar sua naturalidade e sua humanidade na codificação técnica de uma agressividade desde então útil e rentável: ele é caçador. (CLASTRES, 2004 P. 175)

A guerra pode ser entendida como uma analogia à caça. As caçadas indígenas são uma forma de se relacionar com o mundo exterior, são caçados animais que fazem parte da natureza, tenta-se, então, civilizar o outro, isto é perceptível na lógica de guerra Kayapó, ao se relacionar com o mundo exterior ou com a natureza. Tudo que faz parte dela é inferior ao ser Kayapó, sendo dever “predar” e se apropriar dos bens do outro e suas características culturais. Então a guerra é um estado natural da população indígena? Não, a guerra faz parte da cultura destas civilizações, a perspectiva de abordar a guerra ligada à caça é uma das muitas, dentro da interpretação antropológica, Pierre Clastres atribui outro sentido a guerra.

(...) que a guerra primitiva nada deve à caça, que ela se enraíza não na realidade do homem como espécie, mas no ser social da sociedade primitiva, que através de sua universalidade, ela diz respeito não à natureza, mas à cultura. (CLASTRES, 2004 P. 177)

Clastres também critica a noção de Lévi-Strauss sobre a guerra: ela não deve ser entendida como uma exclusividade de relações sociais, ou de trocas mal sucedidas, está muito além dessa visão. A sociedade primitiva é, sim, o espaço da troca, mas também é

o lugar da violência: a guerra como a troca pertence ao ser social primitivo, sociedades indígenas são, na visão do autor, fechadas e se abrem mediante a guerra.

Existe, imanente à sociedade primitiva, uma lógica centrífuga de fracionamento, de dispersão, decisão, a tal ponto que cada comunidade tem necessidade, para se pensar como tal (...), da figura oposta do estrangeiro ou do inimigo, a tal ponto que a possibilidade da violência acha-se inscrita antecipadamente no ser social primitivo, a guerra é uma estrutura de sociedade primitiva e não o fracasso accidental de uma troca que não vingou. (CLASTRES, 2004 P. 192)

Mas, então Clastres exclui as trocas? Não, só dá primazia a guerra, o ser primitivo necessita de ambos, tanto da troca, quanto da guerra, as alianças estabelecidas por ambas são importantes para a manutenção destas populações, a guerra é uma instituição e a aliança é uma tática, o bem mais precioso das trocas é a mulher, por exemplo. Segundo o autor, é mais viável tomar mulheres mediante a guerra do que pela troca, já que esse é nosso “bem” mais precioso; é melhor somente ganhar do que perder. Com efeito, na troca de mulheres um grupo ganha, mas perde outras tantas, enquanto que na guerra pelas mulheres o grupo vitorioso ganha mulheres sem perder nenhuma (CLASTRES, 2004). O discurso de Clastres é algo que beira a antitroca. Em seu entender, as sociedades reduzem o alcance das trocas. Temos, então, em questão de importância, guerra – aliança – troca, mas se a guerra é algo cultural e que é elemento de definição dessas sociedades, elas passam o tempo todo em estado de guerra? Não, como podemos perceber neste trabalho a permanência neste estado se torna algo prejudicial, principalmente quando esta relação envolve indígena e ocidente (no caso trabalhado, agente colonial).

A permanência da sociedade primitiva passa pela permanência do estado de guerra, a aplicação da política interior (manter intacto o nós indiviso e autônomo) passa pela aplicação da política exterior (concluir alianças para fazer a guerra) a guerra está no próprio cerne do ser social primitivo, é ela que constitui o verdadeiro motor da vida social. (CLASTRES, 2004 P. 200)

O parágrafo acima define bem a questão das guerras para os Kayapó. Ela se faz como o motor social e histórico deste povo, apesar de possuir algumas discordâncias com o autor, a sua obra “Arqueologia da Violência” é um trabalho primoroso sobre as sociedades “primitivas”, a defesa que o autor faz destas sociedades é algo brilhante. É claro que críticas podem ser feitas sobre a negação ao Estado, pois é uma sociedade para a guerra. A guerra ganha centralidade nesta obra e condiz muito com o conteúdo trabalhado até este momento.

4.1 Centrífugo ou Centrípeto: Onde está o Kayapó?

“A sociedade Kayapó reduz ao mínimo a troca com o exterior, mas explora ao máximo as oposições e múltiplas articulações no seu interior.” (VIDAL, 1977, p 188)

Lux Vidal acreditava que os Kayapó eram, assim como grande parte das sociedades Jê, povos fechados em seu interior e que não abriam qualquer possibilidade para o contato com o mundo exterior. Essa lógica foi reafirmada por Carlos Fausto na obra “Inimigos Fiéis”, na qual o regime centrífugo é “fundado na acumulação e transmissão interna de capacidades e riquezas simbólicas” e o centrípeto, é “erguido sobre apropriação externa de capacidade sagentivas”. (FAUSTO, 2001p. 433)

Nos sistemas centrípetos predomina a ideia de uma fundação em que as condições de reprodução são dadas de uma vez por todas, ao contrário dos sistemas centrífugos em que ela depende necessariamente da reposição contínua de novos elementos adquiridos no exterior. (FAUSTO, 2001,p 434)

A análise das correlações entre organizações sociais e sistemas cosmológicos torna a diferenciação entre centrífugos e centrípetos complexa. Separa-se os centrípetos, que podem ser entendidos como sistema alto xinguano, rio negrino e jê-bororo, dos centrífugos, sendo estes os sistemas canibais (FAUSTO, 2001). No caso Kayapó, Fausto os considera como um sistema predominantemente centrípeto, mas que praticam guerra ofensiva sistemática (FAUSTO, 2001), no qual os centrípetos possuem uma maior transmissibilidade de bens e atributos e uma maior produtividade de “princípio de substituição”. Além disso, percebem-se diferenças também nas estratégias de assimilação do outro; o grupo xinguano possui uma capacidade de atrair, incorporar e aculturar grupos inimigos, enquanto os jês capturam e incorporam membros isolados de grupos estrangeiros, dissolvendo suas identidades em diferenças internas preexistentes.

Gordon (2006) colocará em cheque essas categorias, principalmente no que diz respeito aos Kayapó. Em sua análise, ele busca entender o caráter inflacionário do consumo Xinkrin contemporâneo, no qual a incorporação dos bens materiais ocorre primeiramente por mecanismos ligados à tradição para uma posterior forma de incorporação, que é ligada às categorias comerciais. Os objetos que não são provenientes da cultura Kayapó são conhecidos como “objetos objetificados”, mais especificamente, tais objetos passam a não ter um valor ritual, sendo reificados e se tornando uma “coisa do branco” ou “coisa insignificante do branco”, servindo

unicamente para garantir uma lógica comercial. Isso constitui o que Gordon chama de “economia selvagem”. Os Kayapó assumem um novo papel na obra de Gordon, não podendo mais ser encarados como centrípetos ou fechados em uma lógica interior. Na análise do autor, os Kayapó passam a ser centrífugos e centrípetos, pois a aquisição de bens exteriores e de capacidades é mais importante do que possamos pensar, mas também porque não basta a transmissão para criar valor, é preciso expor essas riquezas materiais e imateriais à transformação ritual interior.

(...) visto que a socialidade mebêngôkre não se reduz à dimensão centrífuga, bem o sabemos. As capacidades importadas do exterior, ou partes de pessoas, ou objetivações de relações sociais com a alteridade, passam a compor e recompor as pessoas mebêngôkre por meio, entre outros, de um mecanismo de transmissão vertical (seu aspecto centrípeto, nos termos de Fausto), que se manifesta no contexto ritual – fato que introduz outra diferença em relação aos regimes sociocosmológicos dos grupos amazônicos predominantemente centrífugos. (GORDON, 2006,p 49)

A análise contemporânea sobre os Kayapó, no caso os Xinkrin, permite estabelecer uma nova ótica, não só no contexto de serem fechados dentro de uma lógica interna, mas também de relacionamento posterior ao contato e suas ressignificações culturais. Como pensar a relação Xinkrin com o dinheiro, no qual temos implicações internas e externas. No sentido interno, pode-se entender que a “circulação de objetos importados torna-se central e totalmente impregnada de dinâmica social”; no sentido externo, entendemos que “o consumismo tem efeitos sobre as formas de interação dos Xinkrin com 'os demais agentes não indígenas do seu universo” (GORDON, 2006,). Para analisar a relação dos índios com os objetos industrializados devemos olhar pelo prisma da dependência e/ou da resistência; de outra forma não é falso, mas, sim, insuficiente para explicar essa relação.

Uma das questões deste trabalho é mostrar como a guerra é produção ontológica no caso dos Kayapó Meridionais no século XVIII e XIX. Nestas guerras Kayapó que esses índios levavam depojos, roubavam os viajantes e sitiantes e matavam. Então, adquiriam bens materiais e simbólicos. Os simbólicos como a bravura, que pode ser considerados como a produção de pessoas, os materiais, produção de parentesco (reais, potenciais, virtuais) porque poderiam estar, como hoje entre os Xikrin conforme Gordon (2006) analisa em sua obra “Economia Selvagem”, circulando no interior.

Podemos perceber vários fatores teóricos dentro da Antropologia, a sua relação com a história, as análises da guerra na etnologia brasileira, bem como contradizer as

noções de centrípeto e de centrífugo com base nos grupos Kayapó. Por meio do contato e da guerra, estes povos se reproduziram historicamente, se afastando do que os autores acreditam que aconteceram à sociedade Jê, fechadas em uma lógica interna.

4.2.As estruturas culturais da história Kayapó

A relação de contato entre o Kayapó e o não índio, mediada pela guerra, contradiz uma série de teorias já demonstrada pela etnologia e, ao mesmo tempo, apresenta uma nova característica que os outros povos possuíam, sim, uma história e são agentes conscientes desta história. É notório que, para os Kayapó, a guerra não é resultado de trocas mal sucedidas, ao contrário, é um fator necessário para a organização e a manutenção da cultura deste povo, sendo que, por meio dela, os indígenas se produzem historicamente e a estrutura mitológica se reproduz nas guerras históricas.

Lévi-Strauss furtou-se a essa questão da relação mito e história, concentrando a sua atenção nas “sociedades sem história”, isto é, em povos como os aborígenes australianos e os povos tribais do Brasil, que concebem a sua própria sociedade como imutável e o tempo presente como uma perpetuação contínua do tempo passado. No uso de Lévi-Strauss, o mito não tem localização no tempo cronológico, mas possui certas características que são igualmente comuns aos sonhos e contos de fadas. (LEACH,1970, p.54)

Essa afirmação demonstra como a interpretação do autor serviu para classificar as sociedades dentro de uma estrutura histórica imutável. Lévi-Strauss afirma que as questões relacionadas ao mito são importantíssimas para pensarmos as sociedades primitivas, em relação a suas origens e as cosmologias de formação destas sociedades, No caso dos Kayapó, a estrutura mitológica da predação ontológica e o ato de civilizar o outro (hi'pé) contribui para a formação da história do Triângulo Mineiro.

(...) os Kayapó não se pensam como possuindo uma “cultura” nos mesmos termos que estes povos inferiores, de quem, aliás, eles tomaram liberalmente artefatos, canções e às vezes cerimônias inteiras como “bens de valor” (nekretch). Os Kayapó concebiam suas próprias crenças e instituições sociais como continuações diretas do que foi estabelecido nos tempos míticos pelos heróis culturais que criaram o padrão da humanidade e da sociedade humana, diferenciando-as da natureza. A sociedade e cultura Kayapó, em suma, não eram vistas como produtos históricos de uma atividade social coletiva a se desenrolar em um tempo social normal, mas como produtos fetichizados de seres sobre-humanos, quase naturais, habitantes de um tempo qualitativamente diferente daquele da existência social atual. (TURNER, 1993, p.58)

O contato com os índios do Triângulo Mineiro com os Kayapó, possui características importantes para entendermos a organização social dos Kayapó. Em face à sua estrutura cultural, esses indígenas demonstraram serem agentes conscientes de sua história, contradizendo as teorias antropológicas que concebiam as sociedades nativas como ahistóricas. A força histórica desta sociedade é garantida por meio da guerra, pois os indígenas produzem uma lógica cultural própria que entra em confronto com a

estrutura cultural econômica do século XIX (frentes bandeirantes). Para vencer essa guerra, não sustentando que haja vencedores ou perdedores, o discurso oficial construiu uma série de ideologias que serviam de pretexto para enfrentar o “gentio” Kayapó.

O enaltecimento do civilismo e o esquecimento da historiografia local destes outros agentes históricos atropelaram a dita “selvageria” para escapar da própria sociedade. Este discurso possui um senso comum, no qual o indígena é considerado um empecilho para o progresso. Este trabalho apresenta uma nova perspectiva para compreendermos não só a historiografia local, mas o contexto e as análises que se fizeram sobre as sociedades indígenas de um modo geral.

4.3 A resistência Kayapó e a manutenção da cultura

Existe uma linha de pensamento que foge ao senso comum, bem como da ideologia das ciências sociais ao pensar sociedades aculturadas que, assim como afirmou Malinowski na introdução dos “Argonautas do Pacífico Ocidental”, seriam esmagadas pelo rolo compressor do capitalismo. Possuem problemas, que já foram refletidos por vários autores.

A cultura da guerra Kayapó se modificou desde o primeiro contato com o não índio, entretanto ela não desapareceu. Não há muito consenso entre autores sobre este contato, alguns afirmam que o primeiro é datado do século XVI¹⁰⁷ (PONTES, 1978), mas a primeira menção direta ao etnônimo ocorreu no século XVIII, com a bandeira de Antônio Pires de Campo (TAUNAY, 1980). Entendamos de que maneira o fazer guerra se transformou.

Em um determinado momento, no século XIX, fazer uma guerra extensiva contra o não índio já não era viável, devido a uma série de fatores, como as epidemias disseminadas pelo não índio ou a própria dinâmica sangrenta da guerra que se arrastou entre o século XVIII e XIX, com muitas perdas para ambos os lados. A guerra para o Kayapó não era o meio mais vantajoso de se sustentar naquela região. Posterior a este período de confrontos, como tratado no capítulo anterior, surgem as políticas de aldeamento, que buscavam colocar os indígenas remanescentes da região para trabalhar em prol do desenvolvimento colonial. Porém, os Kayapó remanescentes da região não aceitaram pacificamente esta tentativa de dominação colonial.

As políticas de aldeamento não foram muito bem sucedidas, já que estes indígenas não se deixaram dominar pelos ideais da dita civilização, que não eram maiores do que os seus ideais guerreiros. Várias fugas e ataques são registrados nos arredores dos aldeamentos e uma ordem prática do cotidiano (escassez de alimento, maus tratos) fez com que eles utilizassem da guerra para garantir a sua própria sobrevivência.

Por estes motivos, tende-se a pensar que os indígenas tiveram uma convivência pacífica com os colonizadores. A não ser que leiamos nas entrelinhas, podemos comprar a ideia de que houve uma vivência pacífica entre o Kayapó e o não índio no final do XIX. Entretanto, os detalhes demonstram um completo fracasso destas políticas, a começar pela falta de remanescentes dos Kayapó na região, ao que mostra que eles não

¹⁰⁷ Sendo que, neste momento os Kayapó aparecem como “bilreiros”, arma que usavam para a luta.

morreram aqui, e, sim, enxergaram uma opção para sua sobrevivência: deixar a região, fugir destes aldeamentos, estas fugas são comprovadas no trabalho de Giralдин (), para o caso dos Panará, há outro fato importante para se pensar, enquanto no século XVIII a guerra parece ser unanimidade, já no XIX a paz não é algo experimentado por todos, pois alguns fugiram, outros entraram em um convívio pacífico (escravidão sem guerra), podemos perceber como estas estruturas históricas passam a assumir um papel diferente sobre as estruturas culturais. Outra razão é a incompatibilidade entre a cultura Kayapó e o ideal colonial, uma vivência que jamais seria pacífica, pois a cultura Kayapó orienta-os a pensar o mundo dentro da lógica nós e outro, no qual todo o outro é pertencente a uma categoria inferior, e viver sobre os mandos de um indivíduo, inferior a sua cultura não é verdadeira ideia de pacifismo que o discurso oficial quer pregar no período pós-guerra, talvez esteja aí a mudança da estrutura simbólica, parece existir uma visão concêntrica e uma diametral, criada pela e para as circunstâncias do contato.

Falar das profundas mudanças na consciência social Kayapó como simples “transformações” da cosmologia tradicional pode ser um engano sério, sob um outro aspecto: pois isto tende a obscurecer as mudanças ocorridas na natureza desta consciência social, e, em particular, a transformação do nível de percepção histórica e política que acompanhou as mudanças estruturais.(...).Este processo não foi um jogo elegante de permutações estruturais, mas uma luta prolongada, gradual e acidental, e em última análise relativamente bem-sucedida, entre os Kayapó e a sociedade nacional invasora. (TURNER, 1993:63)

A guerra para os Kayapó deve ser entendida como uma forma de resistência ou uma prática da estrutura, creio que ambas podem explicar bem esta noção da guerra; há uma série de mudanças na ordem cosmológica tradicional. Terence Turner demonstra isto, e é necessário entendermos que a guerra não foi abolida da cultura deste povo, pois ainda há menção de organização de frentes guerreiras no século XX. Os estudos mais atuais mostram que os Kayapó desenvolveram uma estrutura econômica própria (GORDON,2005), com a qual viviam suas transformações culturais, sem serem esmagados pelo progresso do capitalismo.

Tampouco se trata de desconsiderar o uso político que comunidades indígenas podem fazer ao lançar mão do dinheiro e dos recursos materiais industrializados, seja para livrarem-se dos “focos de dependência em relação aos brasileiros” ou “neutralizarem simbolicamente a desigualdade”, conforme alegou Turner sobre o caso Kayapó (1991^a, 1993^a). Em determinado nível discursivo, isso, de fato, ocorre. Os Xinkrin e os Kayapó são explícitos em observar que, do seu ponto de vista, não há nenhuma razão aceitável para que os brancos detenham o privilégio de acesso a esses objetos, agora que os índios já conhecem sua existência – e acrescentam que, nesse particular, há perfeita simetria com o que fazem os brancos: “Quando kube descobriu que

tinha madeira que ele queria na nossa mata, ele não veio buscar? Pois é a mesma coisa”. (GORDON, 2005, pg.68)

Os Kayapó resistem e se destacam como agentes conscientes de sua práxis histórica mediante a guerra, ao mesmo tempo em que contribuíram para a formação histórica do Triângulo Mineiro.

4.4. Por uma etnohistória do Triângulo Mineiro

Quando visitamos as literaturas históricas, presenciamos uma história em mão única, contada a partir de uma só perspectiva. O maior problema é que uma série de elementos importantes para as construções históricas são menosprezados; exemplo disto é a própria história do Triângulo Mineiro, pois poucas são as pessoas que sabem que existiram grupos indígenas na região. Pesquisando em livros didáticos, não conseguimos encontrar nenhuma menção aos indígenas, a não ser quando são tratados como tipos ideais: o índio com a pena na cabeça, fazendo sons estranhos.

Para vencermos as barreiras decorrentes da má formação dos alunos em história local e posteriormente para dar voz aos silenciados, no caso, os Kayapó, ao se levantar a questão sobre a existência de indígenas na região, as respostas não são as mais satisfatórias, gerando dúvidas sobre quais são os índios e se o lugar deles não seria na floresta.

Quando se trata de estudar as sociedades consideradas “simples”, em oposição às “complexas”, existe uma série de preconceitos. Entendemos que tal fato ocorre porque, desde os primórdios, há a existência de um enraizamento de uma cultura do desprezo pela diversidade, com a construção das alegorias da colonização e o culto de grandes heróis civilizadores que vieram em prol da defesa do progresso. Cada vez que aprofundamos nos estudos das sociedades ditas como primitivas, faz-se necessária a presença da etnohistória e a combinação da antropologia e da história, características de suma importância para o entendimento destas sociedades, a fim de se estes indivíduos como donos de sua própria história.

A necessidade do desenvolvimento do estudo etnohistórico é iminente; a cultura Kayapó pode ser o ponto de partida para esta discussão, que ainda é pouco trabalhada na região. Ao pesquisarmos a guerra em seu sentido cultural, é importante entendermos a mitologia por trás deste ato. As categorias mitológicas se organizam por meio da cultura de um determinado povo e as suas possíveis modificações e ressignificações dependem de momentos históricos que determinam o momento da prática. Assim, por trás da guerra Kayapó, há uma estrutura mitológica que não é uma falácia fantasiosa ou um tempo revisitado. O mito e a guerra, agem de forma conjunta e dialética, tornando-se agentes importantes para entendermos a organização social Kayapó.

4.5 O mito por trás da história

Há muito tempo, índio não brigava de dia porque kuben¹⁰⁸ era muito duro e os índios morriam todos. Os índios brigavam depois das cinco horas, porque os índios kuben estavam cansados, sonolentos, não estavam segurando o arco e flechas e quando acordavam surpreendidos e confusos diziam ainda moles: “Onde está meu arco, onde está o meu, onde está o meu?” No meio da confusão e da falta de presteza por parte dos kuben, os índios os mataram todos. (VIDAL, 1977: 241, Mito 27. Histórias de brigas)

O trecho acima é parte de um dos mitos contados a Lux Vidal pelos Kayapó Xinkrin do Cateté. Alguns fatores importantes podem ser retirados dele; primeiramente, há uma noção estratégica de como se proceder na guerra contra o outro, pois tal mito narra a formação de uma expedição guerreira contra outros indígenas; o outro que faz parte da natureza, ou seja, um índio bravo que deve ser combatido pelos Kayapó. Desse modo, podemos interpretar a relação com o não índio e que as categorias mitológicas ajudam a entender a forma organizacional da guerra Kayapó.

Outros mitos ainda apresentam as mesmas noções mitológicas por trás da história da guerra, demonstrando a capacidade de organização por meios culturais dos Kayapó. Cada vez é mais elucidativa a maneira como as categorias, mito, guerra e história encontram-se entrelaçadas, podendo ser traduzidas pela definição de Sahlins (1992) sobre as estruturas históricas, que afirma que o mito age sobre a história, assim como a história age sobre o mito.

“A história é ordenada culturalmente de diferentes modos, nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. (...), a cultura é historicamente reproduzida na ação. (...), sabe-se que os homens criativamente repensam seus esquemas convencionais. É nesses termos que a cultura é alterada historicamente na ação”. (SAHLINS, 2003, P.7)

Podemos interpretar que a história da guerra no Triângulo Mineiro está inserida nestas noções mitológicas dos Kayapó, mas a guerra não deve ser interpretada como uma relação de causa e efeito ou ação e reação. Os Kayapó não atacaram o não índio unicamente como uma forma de defesa, mas também, em alguns casos, eles atacaram primeiro, na tentativa de destruir outros sujeitos não Kayapó, para se apropriar de seus bens materiais e simbólicos.

Ao tornarmos relativos os dois pontos de vista do contato, tanto o do Kayapó quanto o do não índio, percebemos que os Kayapó possuíam uma visão própria da

¹⁰⁸

Índio kuben: índio bravo, de outro grupo.

guerra, por meio de categorias não só histórica, mas também mitológicas, mostrando que estes povos, antes conhecidos como “sem história”, frios e estáticos possuem uma história, porém mal interpretada pela Antropologia e pela História, que é organizada pelas suas categorias míticas e culturais.

As categorias mitológicas agem e criam uma história, sendo o mito parte da cultura. Neste sentido, os mitos que ordenam a guerra Kayapó são fatores relevantes, que contribuíram para a formação e o desenvolvimento da história da guerra na região. A forma como estes indígenas se organizam ou enxergaram o outro são mediadas por relações já conhecidas, presentes dentro da estrutura mitológica desta sociedade.

Os indígenas possuem uma história própria, sendo que, não esta parada no tempo ou estática, na qual a estrutura mitológica muda as diversas compreensões sobre o mundo. Joana Overing (1995) é de suma importância para essa compreensão, a autora apresenta uma concepção, em que, a decisão sobre a historicidade de um povo, se ele é histórico ou a-histórico, depende do conceito de história que adotamos (OVERING, 1995). Então, a qual história estamos nos referindo quando nos falamos dos povos indígenas?

Para responder a esta pergunta busquei trabalhar as concepções diversificadas de história. Utilizando-se desta ideia de Overing, combinada a Sahlins, tentei demonstrar de forma ampla como a história vem sendo tratada em conjunto com a Antropologia, em que depende-se da concepção de história que os autores adotam para pensar os povos nativos.

Ao contrário do que alguns autores da Antropologia possam pensar, a ideia deste estudo é mostrar que o mito faz parte da estrutura cultural de um determinado povo. Entendendo o mito como um dos aspectos que organiza a vivência da sociedade e adotando a perspectiva do mito relacionado à cultura, sendo que, cultura e história são entidades conjuntas, por isso o mito também possui sua própria historicidade. Para compreendermos a dicotomia entre mito e história, podemos trabalhar com a abordagem de Overing, por exemplo, na qual a cultura é um processo dinâmico em constante estado re-significação e de influências históricas. Pensar uma cultura estática ou em que mitos nada nos dizem de instrutivo a respeito da ordem do mundo, da natureza da realidade e da origem e do destino da humanidade é insistir em um erro que a Antropologia Contemporânea já deve ter superado. (In, Overing, J. Lévi-Strauss, 1981:639). Neste sentido, abrimos espaço para pensarmos nas realidades míticas e nas metáforas

históricas¹⁰⁹ que coexistem e se influenciam.

Portanto, a guerra pode ser compreendida como uma prática de estruturação, em que a mitologia e a organização social tradicional orientam a relação dos Kayapó com o não índios no século XVIII e no XIX. As políticas de aldeamento podem ser entendidas como a estrutura da prática, na qual, ao longo do contato, novos elementos levaram a ressignificações e crenças dentro do grupo sobre a melhor forma de atuação neste contato, como os Panará (GIRALDIN,1992), que migraram enquanto outros permaneceram na região. Esta vivência no século XIX leva ao escamoteamento da guerra, que ajudou a construir o discurso de uma aparente pacificação.

¹⁰⁹

SAHLINS,M. Metáforas históricas e realidades míticas, 2008, Ed. Jorge Zahar, São Paulo.

Considerações finais: Formação da etnohistória como método educacional

Trabalhar com sociedades indígenas é algo gratificante e complicado, ratificante por estar descobrindo uma nova perspectiva histórica e antropológica, complicado pela exaustão que o trabalho nos leva. A etnografia realizada neste trabalho, buscou analisar de que maneira as estruturas históricas dos Kayapó, auxiliaram na configuração das regiões de Minas Gerais, Goiás, São Paulo e Cuiabá. Como já foi apresentado a guerra e a paz foram dois momentos diferentes, mas que possuem uma abrangência importante para a história da região.

Espera-se que com este trabalho, possa ter dado um passo para entender um pouco da história dos povos antes considerados como “sem história”. A estrutura de significação Kayapó, a sua cultura da guerra, desenvolveram papel fundamental na formação de um ambiente hostil, que permeou por mais de cem anos a região do triângulo mineiro, figuras importantes também emergem do lado dos colonizadores, como Antonio Pires de Campo, talvez o principal nome desta campanha contra os Kayapó.

Como já foi assinalado, o choque entre duas estruturas culturais opostas, uma visando o enriquecimento da colônia e outra que tinha na guerra a sua ontologia como ser social, desenvolveram um conflito com perdas para ambos os lados, mas com perdas ainda maiores para os Kayapó. Visualizar este período, entender e compreender os indícios foram fundamentais para projetar uma história verdadeiramente indígena, sendo este, um dos principais interesses do presente trabalho. A história não é só ocidental ou do branco, da colônia, do vencedor, dos grandes nomes, a história é feita nas minúcias, nos detalhes. A história não é opressor contra oprimidos, ou somente uma perspectiva de classes, ao contrário, sociedades que por muito tempo foram e em alguns âmbitos da ciência ainda são consideradas irrelevantes para o desenvolvimento histórico, tem um papel fundamental em seu desenvolvimento.

A importância disto está demonstrada neste trabalho, o Kayapó aparece como um sujeito consciente de sua história, cujo seu desenvolvimento cultural, está amplamente ancorado na realização de seu ser histórico, daí a importância do pensamento etnohistórico. Como se sabe, sempre houve este debate entre antropologia e história, tentei apresentar isto na perspectiva de Lévi Strauss e Marshall Sahlins, pois ambos se complementam.

Os documentos dos séculos XVIII e XIX, oferecem uma amplitude de estudos gigantesca. Ainda há muito para se investigar sobre a história do Brasil, os arquivos públicos possuem um acervo riquíssimo a espera de pesquisadores dispostos a se lançar no desafio que envolve este tipo de pesquisa. A perspectiva de Ginzburg e seu paradigma indiciário, auxiliam o pesquisador a pensar uma nova perspectiva de história e conseguir compreender novas formatações, Marshall Sahlins demonstra a ordem indissociável entre cultura e história, como ambas não podem ser pensadas separadas e como Antropologia e História são caríssimas uma a outra.

Cabe agora, esperar que mais trabalhos sejam desenvolvidos nesta área, para que possamos mudar assim o panorama de nossa história. Demonstrar uma história indígena, é fazer uma história do Brasil, não somos um país com uma única etnia ou configuração cultural, e nem com uma única história, que nos é passada desde nossos primeiros anos de educação escolar. O estereótipo do indígena, como algo extremamente romantizado em alguns casos ou o “preguiçoso” em outro, deve acabar, é nosso dever enquanto pertencentes a universidade pública, levar este conhecimento, para a sociedade, transgredir os muros da academia é algo urgente. É necessário demonstrar quem foi e qual o papel destes indígenas no desenvolvimento da história deste país, com os Kayapó demonstro um pouco desta nova perspectiva, mas ainda mais precisa ser feito.

Logicamente, não se trata de defender somente uma perspectiva educacional para o ensino cultural, a etnohistória seria um dos caminhos que podem auxiliar os professores na compreensão das etnias indígenas dentro de uma perspectiva da alteridade, indo na contramão da educação para o multiculturalismo, se entendermos por essa apenas uma perspectiva que busca tão somente o respeito e a tolerância desses outros, sem efetivamente entendê-los em sua própria lógica.

Com base no exemplo do caso do Triângulo Mineiro, pode-se justificar uma perspectiva etnohistórica, pois, pouco se sabe sobre os Kayapó, e este pouco que se sabe é derivado, sobretudo, de análises equivocadas. Na região do Triângulo Mineiro, ainda há muito a se compreender sobre a historiografia local e os agentes sociais que aqui estiveram e suas contribuições para a formação da região.

Quando se trata de estudar as sociedades consideradas simples, em oposição às complexas, existe uma serie de preconceitos. Pode-se entender que tal fato ocorre

porque, há a existência de um enraizamento de uma cultura do desprezo pela diversidade, com a construção das alegorias da colonização e o culto de grandes heróis civilizadores que vieram em prol da defesa do progresso. Cada vez que aprofundamos nos estudos das sociedades ditas como “primitivas”, podemos perceber exatamente o contrário, qual seja, que são sociedades dotadas de uma complexidade ainda pouco estudada. Assim, a presença da etnohistória, combinando antropologia e história, é necessária para compreendermos toda esta complexidade da história e cultura regionais, a fim de demonstrar estes grupos étnicos como donos de sua própria história.

Cabe então a antropólogos e historiadores se unirem em prol da extensão do ensino para além da universidade. A concretização da lei 11.645 já foi realizada nos sentidos burocráticos, mas na prática ainda há muito o que se fazer, professores e alunos de ambas as áreas (História e Antropologia) deveriam se unir para elaborar materiais e até cursos de capacitação dos professores do ensino fundamental e médio aproveitando o momento em que esta lei nova se encontra em voga.

A discussão sobre a etnohistória da região é necessária para que possamos enxergar novas perspectivas sobre a história do Triângulo Mineiro. Como insistentemente foi mostrado, pouco ou quase nada se sabe sobre as etnias indígenas que aqui estiveram, por isso este trabalho considera a interpretação etnohistórica importante justamente para compreendermos, da forma mais fiel possível, as relações desenvolvidas na região.

Ao perguntarmos quem foram os Kayapó, ou os Bororo, Akróá, Xacriabá, dentre outros que viveram na região, as respostas serão vagas, não só no senso comum, mas também na própria academia, já que pouco se estudou sobre as diversidades étnicas da região, principalmente no que concerne aos povos indígenas. Em relação aos Kayapó, sabe-se da existência de um entrave cruel ocorrido na região, história esta demarcada por um único sujeito (frente bandeirante ou colonizador) e pela transformação dos outros em sujeitos invisíveis.

Dentro desta problemática, entendo que estudar as relações étnicas de uma região é uma forma de se aprofundar na história desta. Pesquisar etnias indígenas sendo estes tratados como agentes “sem história”, pela antropologia e história, é uma tarefa difícil, se fazendo então necessária a tentativa de deixar claro que estes indígenas foram e ainda são muito importantes para o desenvolvimento da história da região. No que

tange o desenvolvimento etnohistórico na região, antropologia e história aparecem como campos apartados, uma ignorando o contexto histórico e a outra ignorando o contexto cultural, e ambas se prejudicando ao serem vistas separadamente. Sendo assim, estabelecer um diálogo entre antropologia e história é de fundamental importância para a constituição de um debate rico e promissor que traga consigo uma nova perspectiva para a compreensão do desenvolvimento histórico e antropológico da região, caminhando desta forma para uma superação das barreiras que se estabeleceram pelo discurso etnocêntrico, se fazendo perceber a importância cultural e histórica dos indígenas, Logicamente, este não é um trabalho simples, mas é necessário e urgente.

Referências

- ABDALA, Mônica Chaves. **Guia Histórico dos Índios de Minas Gerais Século XIX**, Uberlândia: UFU, 1997.
- BARBOSA, Waldemar de Almeida. **A decadência das minas e a fuga da mineração**. Belo Horizonte: UFMG, 1971.
- BURMEISTER, Hermann. **Viagem ao Brasil: através das províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais**. São Paulo: USP: Belo Horizonte, Itatiaia, 1980.
- BURTON, Richard F. **Viagem de Canoa de Sabará ao Oceano Atlântico**, Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: EDUSP, 1977.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Aculturação e Fricção Interétnica**, In: América Latina, 1963, p.33-46.
- CAMARCK, R. M. **Etnohistory: a review of its development, definitions, methods and alms**. *Annual Review Anthropology*, 01, 1972, p. 227-246
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras/FAPESP, 1992
- CASAL, Aires de, **Corografia brasílica: ou relação histórico-geográfica do Reino do Brasil**. São Paulo: Universidade de São Paulo; Belo Horizonte: Itatiaia, 1976.
- CLASTRES, P. **Arqueologia da Violência**. São Paulo, COSACNAIFY, 2004.DENIS, Ferdinand. **BRASIL**. São Paulo: USP: Belo Horizonte, Itatiaia, 1980.
- FAUSTO, C. **Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: EDUSP, 2001.
- FREYREISS, Georg W. **Viagem ao interior do Brasil**. São Paulo: USP: Belo Horizonte, Itatiaia, 1982.
- GINZBURG, Carlo, **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GIRALDIN, Odair. **“Cayapó e Panará”**. Luta e sobrevivência de um povo Jê no Brasil Central. Campinas, Editora da Unicamp, 1997.

- GORDON, César. **Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre**. São Paulo/ Rio de Janeiro: Editora da Unesp, 2005
- LEACH, E. **As Idéias de LEVI-STRAUSS**. São Paulo: 2ª edição, Editora Cultrix, 1970.
- LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre. **História: novos problemas**. 2ª ed. Trad. Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. São Paulo, COSACNAIFY, 2008.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural II**. São Paulo, COSACNAIFY, 2013.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Guerra e comércio entre os índios da América do Sul**. In: SCHADEN, Egon. Leituras de etnologia brasileira. São Paulo, editora Nacional, 1976, p. 325-339.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. São Paulo, editora Papyrus, 8ª edição, 1989.
- MANO, M. **Contato, Guerra e Paz: Problemas de tempo, mito e história**. In: Revista de Ciências Sociais, n.34 Abril de 2011.
- MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo. Abril, 1978.
- MENDONÇA, José. **História de Uberaba**. Uberaba, Academia de Letras do Triângulo Mineiro, 1974.
- OVERING, J. **O mito com história: um problema de tempo, realidade e outras questões**. In: Mana – Estudos de Antropologia Social vol.1, n.1, Rio de Janeiro, 1995, p. 105-140.
- ORBIGNY, Alcide Dassalines d'. **Viagem pitoresca através do Brasil**. São Paulo: USP: Belo Horizonte, Itatiaia, 1976
- PONTES, Hidélbrando. **História de Uberaba**. Uberaba, Academia de Letras do Triângulo Mineiro, 1978.

Publicação Oficial de DOCUMENTOS INTERESSANTES para a história dos costumes de São Paulo. Vol. XXII. Bandos, Regimentos e Ordens dos capitães-generaes Conde De Sarzedas e D. Luiz Mascarenhas. São Paulo. 1896.

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a civilização**. Rio de Janeiro, 1970.

RUGENDAS, Johann M. **Viagem pitoresca através do Brasil**. São Paulo, Martins, 1940

SAHLINS, Marshall David, **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: J.Zahar,2003.

SAHLINS, Marshall David, **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1990.

SAHLINS, Marshall David. **Metáforas históricas e realidades míticas**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008.

SAINT-HILARIE, Auguste de. **Viagem a província de Goiás**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1975

SAINT-HILARIE, Auguste de. **Viagem às nascentes do rio São Francisco** São Paulo: EDUSP; Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.

SCHWARCZ, Lilia K. Mortiz. **Questões de fronteira: Sobre uma antropologia da história**. Novos estud. CEBRAP no.72, São Paulo, Julho 2005.

SPIX & Martius. **Viagem pelo Brasil: 1817-1820**. Belo Horizonte: Itatiaia ; São Paulo : EDUSP, 1981.

TAUNAY, Afonso de E. **Relatos Sertanistas**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1981.

TURNER, Terence. Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social de comunidade autônoma para a coexistência étnica. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras/FAPESP, 1992, p. 311 – 338.

TURNER, Terence. De Cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.) **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo, FAPESP, 1993.

VIDAL, LUX. **Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira:os Kayapó-Xinkrin do rio Cateté.** São Paulo, HUCITEC, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1977.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: os deuses canibais.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

Fontes Históricas:

Livro 003 – 1735 – 1751 – Livro de Cópias das Cartas de ofícios às ministros e várias pessoas, governadores e capitães-generais de São Paulo – Conde de Sarzedas e D. Luiz de Mascarenhas.

Caixa 4 “Relatório apresentado pelo ex-Presidente da Província de Goiás, Aristides de Souza Spíndola (...). 27/12/1881.

Caixa 4 – “Relatório com que o Ilmo. E Ex. Dr. Cornelio Pereira de Magalhães (...) passou a administração ao (...). 20/06/1882.

Livro 40 – Correspondências. (pp. 45, 45v, 46v, 50, 50v) “Cartas ao vigário da aldeia de São José de Mossâmedes”. 10/01/1832, 18/01/1832, 04/02/1832, 03/10/1832, 14/10/1832.

Livro 92 – Correspondências (p. 6v, 7 e 7v) “Offício pedindo a S.M. o Imperador faculdade, para que possa o Padre Hermogenes Casimiro (...) fazer uma entrada pelos sertões da Kayapônia (...). 24/05/1825.

Livro 100 – Correspondências (pp. 72, 72v e 73) Carta “A D. Damiana da Cunha” 15/05/1830.

Livro 107 – Correspondências (pp. 9v e 20v) “Ordens do diretor da Aldeia de São José”. 02/12/1829, 19/01/1832 e 04/12/1832.

Livro 191 – Correspondências (p. 12) “Carta de Joaquim Ignácio de Carvalho, informando sobre a aldeia de São José de Mossâmedes” 02/04/1846

Livro 606 – Correspondências (p. 184) “Declara-se extinto os aldeamentos de São José de Mossâmedes São José do Duro”. 19/11/1879.

Relatório com que o Ilmo. E Ex. Dr. Cornelio Pereira de Magalhães Presidente da Província de Goyas, passou a administração da mesma o Exm. Sr. 1º Vice- Presidente Dr. Theodoro Rodrigues de Morales.

Livro 85 – Correspondências - Cartas ao vigário de São José de Mossâmedes

Relatório com que o Ilmo. E Ex. Dr. Cornelio Pereira de Magalhães Presidente da Província de Goyas, passou a administração da mesma o Exm. Sr. 1º Vice- Presidente Dr. Theodoro Rodrigues de Morales.

8 de Dezembro de 1741. Dom Luiz Mascarenhas Senhor Doutor Intendente, provedor da Fazenda Real Sebastião Mendes de Carvalho.

Villa Boa 27 de Junho de 1750, D. Marcos de Noronha.

Janeiro, 29, Lisboa consulta do conselho ultramarino ao rei D. João V sobre o regulamento dos novos governos das Minas de Goiás e da Vila de Cuiabá e sua criação.

Relatórios dos Presidentes de Província de Goiás *In: Revista do Arquivo Histórico de Goiás*. n. 2, 1980; n. 4, 1982; n. 5, 1984; n. 6, 1985.

Memórias Goianas, n. 3 (Relatórios dos governadores da província de Goiás 1835 – 1845). Goiânia, 1986.

Ordens régias, bandos, resoluções, ofícios, memórias, correspondências e outros *In:*

Revista do Arquivo Histórico Estadual de Goiás (ns. 2, 4, 5 e 6) Goiânia, Governo do Estado

Arquivo Público do Mato Grosso.

Agosto, 3, Vila Bela, Ofício do Governador e Capitão General da Capitania de Mato Grosso Luis Ponto de Sousa Coutinho ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar Marinho de Melo e Castro sobre a comunicação do rio Guaporé com o Jaurú e os referentes insultos do gentio Caiapó, que podem comprometer as povoações do Coxipó

1772, Dezembro, 18, Vila Bela, Ofício do governador e capitão geral da Capitania de Mato Grosso, Luís de Albuquerque Pereira e Cáceres ao Secretário de Estado da Marinha Ultramar, Martinho de Melo e Castro sobre as bandeiras que estão sendo organizadas contra o gentio Caiapó e a necessidade da ajuda das capitanias de Goiás e São Paulo

1782, 25 de fevereiro, Vila Bela, Ofício de (governador Capitão General da capital Mato Grosso) Luis Albuquerque de Melo Pereira e Cárceres à Rainha D. Maria sobre a representação dos oficiais da Câmara da Vila de Cuiabá acerca dos contínuos roubos e morte cruel de mais de 300 pessoas naquele distrito cometido por várias nações de índios.

Livros de registros da Diretoria Geral dos Índios, vol. 1 – 1848 – 1860 e vol. 2 – 1860 – 1873

Busca no Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional – levantamento na Coleção Arquivo Histórico Ultramarino. Documentação em microfilme.

Revista do Arquivo Público de Mato Grosso, ano 1, n. 2, 1983 “Instrução que há de seguir e observar inviolavelmente o Cabo da bandeira Antonio Soares de Godoi e em seu impedimento Francisco (...) Costa e no de ambos Pedro Gonçalves de Aguiar”.

Agosto, 26, São Paulo – Carta dos oficiais da Câmara de São Paulo ao Rei (D. José) em que pedem um general assistente.

24 de Março de 1825, Vigário da Freguesia de Desemboque.

Apêndice

Em seguida, um levantamento feito no ano de 2010, sobre as principais tribos localizadas no Triângulo Mineiro, suas principais características culturais, censo, nomes, línguas, tudo aquilo que foi possível de ser levantado. Todo este trabalho foi baseado em um guia formatado pela Professora Doutora Monica Chaves Abdala, em conjunto com alunos da instituição. Desde já fica o agradecimento pela qualidade do trabalho e por nos cedê-lo, de maneira tão prestativa. Voltado aos relatos de viajantes que aqui estiveram no século XIX, foi possível apreender as seguintes características:

Kayapó

Autor/ Ano da Viagem	Características ambientais	Censo	Nomes	Língua	Organização
Spix & Martius /1817 a 1820	Mata com alta presença de jatobá e jataí.				
Saint-Hilarie/ 1816 - 1822	Aldeamentos pós 1780, construídos em volta de um vasto pátio (145 passos de comprimento por 112 de largura)	600 Caiapós na freguesia de Uberaba.		Sonorizada pela garganta com a boca fechada. Deus-Punhança Sol-Imputé Mulher- Intiera	Nômades, Aldeia de Maria – Os Caiapó não conseguiram se adaptar as novas moradias. Seguiam um regime de trabalho neste aldeamento de cinco dias por semana, sendo vigiados por supervisor. Constante fuga.
Barbosa		1820 - cerca de 1000 Caiapós na freguesia de Uberaba			Nômades

Autor/Ano da Viagem	Técnicas de Subsistência	Cultura Material	Jogos e Danças	Relações Intertribais	Relações Interétnicas
Saint-Hilaire/1816-1822	Plantação de Inhame e batata, carne cozida.	Uso do “Jucuna” (cesta feita de duas folhas de buriti). Dormem em jiraus no chão. As mulheres carregam todos os objetos nas migrações desses índios. Ritos mortuários, os Caiapó ferem o próprio peito com flecha ou dão golpes na cabeça.	Dança do “Touro”. Dança do “Urubu”. “Dança da Onça”.		Relação entre índio e não índio mediante a guerra, transmissão de doenças venéreas. Presença de mulatos pobres nos aldeamento.
Spix & Martius/1817 a 1820		Uso da resina produzida pelo jatobá, para ornamentos; uso de pedaços cuneiformes ou fusiformes nas narinas ou no lábio inferior.			
					Contato entre índios e negros, Cayapó e população quilombola.

Xacriabá

Autor/Ano da Viagem	Características Ambientais	Subsistência	Organização Social	Línguas
Casal./1817	Localizados no Rio Preto, viviam em Pernambuco, vivem no aldeamento de Sant'ana, desde 1775.	Mandioca, Milho e Legumes.		
Hilarie/1816-1822	Aldeamento de Sant'ana, situada as margens do rio das velhas.		Mulheres na aldeia e homens na lavoura	Não se fala mais "chicriabá" na aldeia de Sant'ana. Com exceção de uma mulher que vive afastada da aldeia, chamada Dona Maria Rosa, que ainda falava o idioma dos Xacriabás.
Burton/1868	Aldeamento Xacriaba, Xavante e Botocudos, cerca de 18 léguas do brejo do salgado			

Bororo

Autor/A no da Viagem	Características Ambientais	Censo	Nomes	Língua	Organização Social
Casal./1817	Vivem entre o rio Grande, na aldeia de Sant'ana, posteriormente o lugar de moradia dos Xacriabás.	500 índios Bororo vivem no Arraial de Sant'ana.	Antonio Pires de Campos.		Vieram de Cuiabá, junto com Antonio Pires de Campo, com objetivo de guerrear contra os Caiapó.
Hilarie/1816-1822	Vivem em região descampada no alto de uma colina. Aldeia do Pissarão e Aldeia do Rio das Pedras, uma se encontra	Em Estiva, temos 15 casas, sendo que, em 1819, temos a presença de 11 famílias.	Antonio Pires de Campos, o "Cacique" destes índios Bororos.	Subordinados a paróquia de Sant'ana, mas conversavam entre si na língua própria. A língua	Controlados por um chefe capitão e dois oficiais subalternos escolhidos

	completamente deserta. A aldeia do rio das pedras se localiza em um local cheio de árvores, sobre a encosta de um morro.			não parecia com Bororo e Pareci e, sim, com a linguagem dos índios do litoral.	entre eles, os quais eram subordinados ao comandante do Rio das Velhas. Trabalhavam na travessia do rio, atravessando uma balsa de uma margem à outra. Proibidos de vender suas terras. Todos os Bororos do Rio das Pedras eram agricultores. Habitações eram desorganizadas, na aldeia do Rio das Pedras Na aldeia de Boa Vista, temos cerca de 8 a 10 choupanas construídas numa baixada.
--	--	--	--	--	---

Autor	Relação Intertribal	Relação Interétnica
Casal.	Contato dos Bororo com os Caiapó mediante a guerra, Vivem no Rio das Pedras junto com índios Bororo e Pareci.	
Hilarie		Miscigenação entre Bororo e negros. Relação Comercial com tropeiros, artigos de necessidade, em troca de itens com os fazendeiros das redondezas, estes trocavam algodão fiado, por suas mulheres e peles de veados.

Akroa ou Coroados

Autor/A no da Viagem	Características Ambientais	Censo	Nomes	Língua	Organização Social
Burmeis ter./185 0-1852	Vivem na confluência do Rio Paranaíba com o da Pomba. Local de Floresta densa.	700 “Coroados” na aldeia das pedras.			São todos batizados, estes são descendentes de índios do Rio de Janeiro. Presença de alcoolismo entre os mais velhos da tribo.
Denis./ 1816- 1831	Moradores de Campinas.		Nome coroados, mediante ao corte de cabelo.		
D’orbig ny./ 1826- 1833	Mata densa e fechada.				
Fretreys s./ 1813 - 1815		Próximo ao presídio de São João Batista havia de 2000 Coroados, sendo que o número de mulheres se assemelha ao de homens.			Todos nômades.
Hilarie. 1816- 1822	Viviam entre o Paranaíba e o Rio Preto, aldeia Nossa Senhora da Glória de Valença se situa em um pequeno descampado, entre morros cobertos de matas.	Aldeia de Valencia, presença de cerca de 60 casas.	Capitão Nelson Sousa Werneck, responsável pelo aldeamento. Marliére diretor – geral dos índios.		

Autor	Técnicas de Subsistência	Cultura Material, Pinturas corporais e simbolismo.	Moradias
Burmeister	Plantação de Mandioca, laranjeiras e bananeiras,	Uso de roupas europeias, considerados “semicivilizados”.	

	não fazem reservas.	Espingarda para caça, não fazem uso do arco e flecha. Presença de urnas mortuárias, com mumificação.	
D'Orbigny	Colhem “ipecacuanha”, mitologias sobre esta planta.		
Denis.		Possuem hábitos antropofágicos. Guerreiro enterrado com suas armas e seus pertences. Adornos como cocares, com pena em forma circular, arco e flecha, colares, são tipicamente masculinos. As mulheres usam adornos na cabeça, faixa com dois galhos de plantas com flores, presença de pintura corporal, colares e braçadeiras. Urnas mortuárias são enterradas ao pé de alguma grande árvore. Festa regrada a bebida fermentada do milho, com danças e batuques.	
Fretreys.		Temem o gênio mau que se figura durante a trovoada, uma espécie de deus. No enterro, quebram-se os ossos do morto, depois o colocam na urna, a mesma onde se prepara a bebida de milho. Caso a morte seja de um chefe de família, ele é enterrado em sua cabana e o local é abandonado. Caso os índios voltem ao local de sepultamento, eles testemunham a lembrança através de gritos e lamentos. Não há festejo em casamento e nascimento, mulher tratada como escrava, constante troca de marido. Costumam se vingar quando algum membro da família é assassinado, ou pela morte do assassino ou de algum ente da família do assassino. Uso unicamente de arco e flecha. Para a pesca fazem uso do “tschemnã”, uma lança, feita de uma qualidade de cana de grossura, com cerca de nove pés	

		de comprimento.	
Hilarie			Na aldeia Nossa Senhora da Glória de Valença temos uma vintena de casas, sendo algumas inacabadas e as mais antigas não ultrapassam o período de 12 anos.
Rugendas/1820 - 1830	Cultivam Milho, bananas e aboboras.	Homens se vestem de chapéu de palha, camisola e calça larga e as mulheres em vestidos de chita de cores vivas.	
Spix & Martius/1817-1820		Redes fabricadas com fios de algodão, servindo de cama, cadeira e mesa, existem potes de barro e cestas de folhas de palmeira. Cuias com tinta de urucu e jenipapo, mulheres vestidas, outras traziam pano de algodão branco em volta das coxas miçangas no pescoço, outros colares pretos e vermelhos ou de dentes de macaco ou de onça. Crianças amarradas às costas da mãe, já utilizam pintura corporal.	Choças construídas em terra nua, quatro pilares de doze a quinze pés de altura e entre 30 e 40 pés de comprimento, paredes de ripas leves amarradas com cipós e às vezes rebocadas com barros. Abertura de ambos os lados, teto de folha de palmeira e palha de milho, presença de vários fogos nas choças para uso de diferentes famílias.

Autor	Relações Intertribais	Relações Interétnicas
Denis.	Travaram guerra contra os Coropós, e os subjugaram.	Vieram para Minas Gerais, devido a combate ocorrido em 1630, primeiro contra Pedro Góis da Silva, depois com Gil De Góis contra os Coroados (Goyatacazes)
Fretreys	Contato com Puris, mediante a guerra.	Contato com o homem branco no comércio de “ipecuanha”.
Hilaire	Índios Coropós que vivem junto aos Coroados. Duas subdivisões dos Coroados, os “Taprus” e os “Sararicões”	Contato com o homem branco na região do aldeamento, Aldeia Nossa Senhora da Glória de Valença. Índios vivem juntos com portugueses.
Spix & Martius		Vivem com negros e mulatos, a miscigenação ocorria entre negro (homem) e a mulher (Akroa), o homem Akroa, não se envolve com a mulher negra.