



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

GABRIELA GONÇALVES JUNQUEIRA

**Sob a ótica das *Misturas Caleidoscópicas*: as narrativas em torno da
ocupação histórica dos Kayapó meridionais no
sul de Goiás**

GOIÂNIA

2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DE
GOIÁS FACULDADE DE
CIÊNCIAS SOCIAIS

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese

2. Nome completo do autor

GABRIELA GONÇALVES JUNQUEIRA

3. Título do trabalho

SOB A ÓTICA DAS MISTURAS CALEIDOSCÓPICAS: AS NARRATIVAS EM TORNO DA OCUPAÇÃO HISTÓRICAS DOS KAYAPÓ MERIDIONAIS NO SUL DE GOIÁS

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
- b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **GABRIELA GONÇALVES JUNQUEIRA, Discente**, em 07/03/2022, às 15:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

Documento assinado eletronicamente por **Camila Azevedo De Moraes Wichers, Professora do Magistério Superior**, em 07/03/2022, às 16:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento



no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2737817** eo código CRC **78612909**.

Referência: Processo nº 23070.058354/2021-58

SEI nº 2737817

GABRIELA GONÇALVES JUNQUEIRA

Sob a ótica das *Misturas Caleidoscópicas*: as narrativas em torno da ocupação histórica dos Kayapó meridionais no sul de Goiás

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, da Faculdade de Ciências Sociais, da Universidade Federal de Goiás, como requisito para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Área de concentração: Antropologia Social

Linha de pesquisa: Etnografia dos patrimônios, memórias, paisagens e cultura material

Orientadora: Professora Doutora Camila Azevedo de Moraes Wichers

GOIÂNIA

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Junqueira, Gabriela Gonçalves

Sob a ótica das Misturas Caleidoscópicas [manuscrito] : as narrativas em torno da ocupação histórica dos Kayapó meridionais no sul de Goiás / Gabriela Gonçalves Junqueira. - 2022.

190 f.

Orientador: Profa. Dra. Camila Azevedo De Moraes Wichers.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia, 2022.

Bibliografia. Anexos.

Inclui mapas, fotografias, tabelas, lista de figuras, lista de tabelas.

1. Kayapó meridionais. 2. História Indígena. 3. Interculturalidade. 4. Anti-hibridez. 5. Misturas Caleidoscópicas. I. Wichers, Camila Azevedo De Moraes , orient. II. Título.

CDU 572

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS****FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS****ATA DE DEFESA DE TESE**

Ata nº 005/21-D da sessão de Defesa de Tese de **GABRIELA GONÇALVES JUNQUEIRA**, que lhe confere o título de **Doutora em Antropologia Social**, na área de concentração **Antropologia Social**.

Aos treze dias do mês de novembro de 2021, às 09 horas, por webconferência devido à pandemia de covid- 19, realizou-se a sessão de julgamento da Tese de Doutorado de GABRIELA GONÇALVES JUNQUEIRA, intitulada *SOB A ÓTICA DAS MISTURAS CALEIDOSCÓPICAS: AS NARRATIVAS EM TORNO DA OCUPAÇÃO HISTÓRICA DOS KAYAPÓ MERIDIONAIS NO SUL DE GOIÁS*. A Banca Examinadora foi composta pelos/as seguintes Professores/as Doutores/as: Camila Azevedo de Moraes Wichers (presidente - PPGAS/UFG); Soraia Sales Dornelles (UFMA); Eduardo Soares Nunes (UFOPA); Robson Antônio Rodrigues (UFU) e Manuelina Maria Duarte Cândido (PPGAS/UFG), tendo como suplente Robert Mori (SEE/MG). A candidata apresentou seu trabalho, foi arguida pela Banca e respondeu às arguições. Após as arguições, a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão reservada, pelo qual foi atribuído à doutoranda o seguinte resultado: **aprovada**. Reabertos os trabalhos, a presidente proclamou os resultados e encerrou a sessão pública, da qual foi lavrada a presente ata, que vai assinada por ela e os demais integrantes da Banca Examinadora.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA

Documento assinado eletronicamente por **Camila Azevedo De Moraes Wichers, Professora do Magistério Superior**, em 13/11/2021, às 13:51, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Manuelina Maria Duarte Cândido, Professor do Magistério Superior**, em 15/11/2021, às 10:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Carlos Eduardo Henning, Coordenador de Pós-graduação**, em 20/11/2021, às 11:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2455011** eo código CRC **608B9635**.

GABRIELA GONÇALVES JUNQUEIRA

**Sob a ótica das *Misturas Caleidoscópicas*: as narrativas em torno da
ocupação histórica dos Kayapó meridionais no
sul de Goiás**

BANCA EXAMINADORA:

Presidente:

Profa. Dra. Camila Azevedo de Moraes Wichers (Orientadora)
Universidade Federal de Goiás (UFG)

Prof. Dr. Eduardo Soares Nunes
Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA)

Profa. Dra. Manuelina Maria Duarte Cândido
Universidade Federal de Goiás (UFG)

Prof. Dr. Robson Antônio Rodrigues
Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

Profa. Dra. Soraia Sales Dornelles
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Prof. Dr. Robert Mori
Secretaria de Estado de Educação de Minas Gerais (SEE/MG)
Suplente

Goiânia, 13 de Novembro de 2021.

AGRADECIMENTOS

Escrever o agradecimento desta tese me levou a lembrar e refletir sobre minha trajetória pessoal e acadêmica. Desde o ensino médio tive certeza do ingresso no curso de Ciências Sociais e minha paixão e interesse pela temática indígena desde criança me traziam a certeza da escolha pelos caminhos antropológicos. Pensar em uma Universidade pública parecia um sonho distante da realidade que vivia, mas as incontáveis horas de dedicação aos estudos e os inúmeros esforços que meu pai e minha mãe se debruçaram para que eu tivesse acesso a esse sonho me permitiram o início dessa trajetória acadêmica que hoje chega a essa importante defesa e titulação.

Por isso, meus primeiros agradecimentos são a eles, meu pai, José Gabriel e minha mãe Euslaine, por acreditarem em mim e investirem todos os recursos possíveis na minha formação. Eles me ensinaram que somente os estudos seriam um caminho possível para uma vida melhor, e que o conhecimento é a verdadeira riqueza que podemos adquirir e conquistar. Eles, junto com o meu irmão Murilo, me motivaram e motivam a ser uma pessoa e profissional melhor. Me ensinaram que o mais importante é ser uma pessoa e profissional humana, justa e que faça diferença e seja sempre um sorriso e um afago na vida daqueles que posso partilhar a caminhada.

Confesso que nem sempre encontrei pessoas disponíveis, humildes, humanas e com um coração tão disposto a doar e amar. Mas nessa caminhada, minha orientadora, Camila Azevedo de Moraes Wichers, sempre representou tudo isso. Ela é uma força e uma potência de inteligência, competência e doação. O ROPA – Rede de Orientandes, parcerias e afetos -, coletivo criado por ela demonstra isso. Um grupo de estudos, pesquisas e um espaço de troca de experiências, dores, afetos e esperanças. Embora não tenha conseguido participar ativamente, aprendo muito com vocês pelos bastidores. Agradeço a você, Camila, pelas trocas, ensinamentos e conselhos teórico-metodológicos, sem os quais essa tese não se finalizaria, mas também pela paciência, companheirismo e palavras amorosas em nossas experiências pessoais, que, sem dúvida nenhuma, fizeram e fazem diferença na minha caminhada. Você me inspira a ser uma pessoa e uma profissional melhor. É essa relação que procuro manter com minhas alunas e alunos, e compartilhar esse doutorado com você impactou de maneira profunda nessa relação.

Agradeço também ao Michiel Wichers, pela elaboração dos mapas e por se dedicar a pesquisa e ao projeto da professora Camila, o qual faço parte, com tanta competência e dedicação.

Agradeço a professora Sibeli Aparecida Viana pela disponibilidade, ensinamentos, paciência e atenção no trabalho de campo no Laboratório de Arqueologia da PUC/GO. O projeto coordenado pela professora Sibeli no Instituto Goiano de Pré-história e Antropologia (IGPA) tem sido de fundamental importância para visitar sítios e coleções de sítios em Goiás e para suscitar novas reflexões nesse âmbito. Agradeço também a Ana Carolina Cavenague e Flávia Leite, companheiras de laboratório que sempre compartilharam suas experiências e saberes nesse espaço de muita troca e aprendizado.

Minhas alunas e alunos são também responsáveis pela minha trajetória acadêmica e em cada trabalho que finalizo trago muito delas e deles. Minhas experiências em sala de aula, desde a Educação Infantil, na Prefeitura Municipal de Uberlândia (PMU), o Ensino Médio, na Secretaria de Estado de Educação de Minas Gerais (SEE/MG) e o Ensino Superior, com a experiência de professora substituta na Universidade Federal de Uberlândia (UFU) me incentivaram a sempre me atualizar e continuar com os estudos e com essa pesquisa, que tanto me ensinou, ensina e que impacta tanto nas aulas e diálogos que estabeleço com meus alunos e alunas diariamente. Diálogos esses, em especial sobre a temática indígena, que tenho certeza que fazem diferença na vida não somente das alunas e alunos, mas também dos colegas de trabalho com quem compartilho essa jornada.

Agradeço a Universidade Federal de Goiás (UFG) e o Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS) pela possibilidade de ser discente e por tantos aprendizados, tanto nas disciplinas cursadas, quanto no processo da pesquisa e elaboração dessa tese. Agradeço às professoras Janine Collaço, Camila Mainardi e ao professor Camilo Braz pelas disciplinas ministradas, elas, com certeza, fizeram diferença na minha formação e nos caminhos que essa tese tomou. Agradeço ao Elder Dias, ex-secretário do PPGAS/UFG e também ao Marcelo Rizzo, atual secretário do Programa, pela disponibilidade e atenção de sempre.

Agradeço também ao Museu Antropológico da UFG que sempre esteve de portas abertas e me recebeu algumas vezes durante esses anos. Agradeço em especial a servidora técnica do Museu Antropológico, Tatyana Beltrão, por estar sempre disponível para auxiliar na pesquisa e também ao Diego Mendes, arqueólogo e vice-diretor do Museu Antropológico, pelas trocas, diálogos e disposição.

Agradeço também ao Museu das Bandeiras, localizado na cidade de Goiás, ao Tony Boita, diretor do Museu e a arquivista Milena Bastos Tavares, pela atenção e disponibilidade nos dias de campo e pela disponibilização de documentos históricos que foram importantes para o desenvolvimento dessa pesquisa. Campo esse que compartilhei com o amigo e colega de

pesquisa Robert Mori, historiador apaixonado, e que sempre me inspirou muito nesse trato com o documento. Esse campo, muitas vezes solitário, ficou mais divertido com você Robert. Obrigada pelos infinitos áudios que trocamos durante esse doutorado, eles foram fundamentais para o desenvolvimento e elaboração dessa tese. Obrigada também pelo aceite em ser membro suplente dessa banca de defesa.

Agradeço também a Daniella Santos Alves, com quem compartilhei a caminhada pelo mestrado e a imersão pelos projetos de Educação Patrimonial e que sempre fez diferença na continuidade dessa pesquisa. Nossa amizade, diálogos e produções teóricas estarão sempre presentes nas minhas produções.

Agradeço às minhas amigas, Débora, Isabella, Mariana e Kaienne pelo companheirismo, amor e pelas palavras de incentivo nos momentos difíceis, vocês fazem tudo ser mais leve.

Agradeço a Universidade Federal de Uberlândia (UFU), por ter sido a porta de entrada para essa trajetória acadêmica. Instituição em que concluí graduação e mestrado (PPGCS/UFU) e que também me permitiu experienciar a sala de aula no Ensino Superior, ao me receber como professora substituta no Instituto de Ciências Sociais (INCIS/UFU) nos anos de 2019 e 2020. Essa instituição me trouxe vários aprendizados e o feliz encontro com meu orientador de graduação e mestrado, Marcel Mano, o qual sempre estará presente nas minhas produções. O Marcel me apresentou essa temática como possibilidade de pesquisa na iniciação científica, e foi aquela nossa conversa, que me inspirou e inspira na finalização desse trabalho. Obrigada por me iniciar na história indígena e por me apresentar, sempre com muita competência, possibilidades de pesquisas tão importantes teoricamente e também de relevância prática para as populações indígenas.

Agradeço ao GEPAEHI, Grupo de estudos e pesquisas em Arqueologia, Etnologia e História Indígena, coordenado pelos professores Marcel, Robson e Aurelino e aos colegas do grupo, em especial Tayná, Gabriel, Leila, Tássita e Álvaro. Nossos encontros e discussões sempre foram fundamentais nessa trajetória pela história indígena.

Agradeço também ao MInA, Movimento dos Indígenas não Aldeados do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, e às mulheres indígenas que estiveram à frente do movimento desde de sua fundação, a falecida Cacique Kaun Poty Guarani e a Cacique Kawany Lourdes Tupinambá, que desde maio de 2018 assumiu o papel de liderança do movimento. Aprendi muito nos nossos encontros e trocas, tive acesso a saberes e ensinamentos que vou carregar sempre comigo, na vida pessoal e profissional.

Agradeço também aos colegas indígenas discentes do PPGAS/UFG, que muito me inspiraram nessa pesquisa, em especial Vilmar Guarany e Ercivaldo Xerente, colegas de turma do doutorado. Agradeço também aos demais colegas de turma: Nayala, Fernanda, Carolina, Fladney, Genilson, Osmar, Pedro, Rogério e Gleidson. Tivemos encontros e diálogos teóricos importantes para a minha formação e compartilhamos dores, angústias, medos, conquistas e alegrias nessa caminhada. Vocês fizeram diferença nesses anos de doutorado, com leveza, bom humor e muita paciência e afeto.

Afetos! A UFG me trouxe encontros afetuosos. Um deles, que na verdade foi um reencontro, já que fizemos graduação na mesma instituição, foi com a Carolina Cadima. A Carol e seu companheiro, Amilton, me receberam com muito amor e cuidado na casa deles durante minhas estadias em Goiânia para cursar as disciplinas e para a pesquisa. Sem esse cuidado e essa possibilidade, com certeza fazer o doutorado fora da minha cidade natal sem bolsa seria inviável. Vocês também são parte fundamental no curso desse doutorado, obrigada.

Agradeço aos membros da banca de qualificação, ocorrida em março de 2020, Jean Baptista e Robson Antônio Rodrigues, pela leituras e valiosas contribuições para a finalização do texto. Agradeço, nesse sentido, ao arqueólogo Robson Rodrigues por também participar da banca de defesa desse trabalho e por sempre ser um grande amigo. Nossos diálogos, desde o mestrado, sempre foram fundamentais para a elaboração da dissertação, do projeto de doutorado e agora a finalização dessa tese. Meu diálogo com a Arqueologia foi intermediado por você e trouxe contribuições sem as quais essa pesquisa e essa tese não existiria dessa forma. Agradeço também a Fundação Araporã que me recebeu e possibilitou outras oportunidades profissionais pelos caminhos da Educação Patrimonial.

Agradeço também aos demais membros dessa banca de defesa: a professora Manuelina Cândido pela disponibilidade, atenção, competência e ensinamento em suas produções; a professora Soraia Dornelles, com quem tive a feliz oportunidade de iniciar uma disciplina, de maneira remota durante a pandemia, que não pude finalizar pelos desafios da recém maternidade na ocasião, mas que durante os encontros que estive presente foi de valiosa contribuição; e ao professor Eduardo Nunes, que inspirou teoricamente e conceitualmente as reflexões e propostas dessa tese.

Agradeço a toda espiritualidade que me acompanha e que sempre me guiou e guia os caminhos com muita paciência, humildade, luz, amor e generosidade.

Por fim, agradeço a meu companheiro de profissão e de vida, Luciano Senna. Obrigada por me incentivar, acreditar em mim, e compartilhar a vida comigo. Juntos, assumimos um

compromisso de sermos uma família. Você me trouxe a vontade de maternar que eu nem sabia que existia. E como essa maternidade e o pai que você é foram importantes nesse doutorado. Juntos, passamos pelo luto da perda de nossa primeira filha, Iolanda, ainda durante a gravidez. Depois compartilhamos a alegria da espera e chegada da Betânia em maio de 2020, após a qualificação e no começo da pandemia. Esse nascimento representou, nesse sentido, uma mistura de sentimentos: medos, felicidade e um amor indescritível e visceral. Betânia chegou radiante, nos trazendo ainda mais amor e parceria, e despertando uma força que eu nem sabia existir. Agora, em poucas semanas após essa defesa, aguardamos ansiosos a chegada do nosso terceiro filho. Com certeza seu companheirismo, disposição e compreensão, fizeram e fazem a diferença na nossa união. E a maternidade, embora tenha sido um desafio, o maior, junto com essa tese, representou um reencontro comigo mesma, e isso só me impulsionou a continuar e finalizar essa pesquisa com mais entusiasmo ainda. Que eu possa sempre buscar ser melhor com vocês e para vocês, e que essa tese represente toda a força, potência, amor, empenho e dedicação que vocês me trouxeram!

RESUMO

Nos séculos XVIII e XIX, a área que compreende hoje regiões como o sul de Goiás foi palco de convívio e diferentes estratégias de contato com as alteridades. Esta área teria sido um território de ocupação histórica dos Kayapó meridionais descritos nas narrativas historiográficas como “gentio Cayapó”. O presente trabalho tem como objetivo analisar as narrativas antropológicas, históricas e arqueológicas, em especial, as narrativas oriundas de dois grandes projetos arqueológicos de Goiás - Projeto de Arqueologia de Goiás e Projeto Anhanguera – a fim de compreender a forma como esses povos indígenas estão presentes nessas narrativas. A partir do cruzamento dos dados históricos, arqueológicos e antropológicos pretende-se revisitar modelos monolíticos e rígidos que as interpretações acerca desses povos têm privilegiado. O diálogo interdisciplinar, intercultural e interepistêmico (BANIWA, 2019), a partir de categorias nativas, propõe outros olhares e interpretações possíveis para a história indígena, buscando qualificar a ação consciente desses sujeitos históricos, com foco no protagonismo e política indígena. A partir da projeção etnográfica, referencial teórico metodológico base dessa tese, o intuito é traçar paralelos entre as descrições das documentações sobre os Kayapó meridionais e etnografias referentes aos povos Jê para compreender melhor algumas práticas e simbolismos dentro de suas ações. Além de algumas práticas, são problematizados alguns modelos interpretativos utilizados para compreender o contato desses indígenas com o mundo exterior. O conceito de *mistura* (NUNES, 2010), enquanto um modelo nativo da interação com a alteridade, em conjunto com a multiplicidade de possibilidades derivadas da imagem de um caleidoscópio, inspiram a proposta de um novo modelo interpretativo que denomino *Misturas Caleidoscópicas*. A partir das múltiplas relações com o mundo exterior esses indígenas seriam capazes de incorporar e adquirir outros pontos de vistas possíveis – não kayapó humano e não humano – e ativá-los conscientemente conforme necessidade ou contingências práticas, um ciclo não de repetição, mas de alternâncias, com foco na anti-hibridez. A proposta servirá como um novo modelo de interpretação das documentações e narrativas históricas e arqueológicas, a fim de construir uma compreensão antropológica e reflexiva acerca desses povos, propondo novos conceitos e interpretações que atuem como mediadores na compreensão da dinâmica e multiplicidade cultural pretérita desses indígenas.

Palavras-chave: Kayapó meridionais. História Indígena. Interculturalidade. Anti-hibridez. *Misturas Caleidoscópicas*.

ABSTRACT

During the XVIII and XIX centuries, the area known today as the Southern Goiás was the stage of conviviality and the numerous contact strategies with alterity. This area has been an historic territory of Kayapó occupation described by historiography narrative as “gentile Cayapó”. The present work aims to analyze the anthropological, historical and archeological narratives, especially those narratives from two major archeological projects of Goiás - the Anhanguera project and the archeological project of Goiás – in order to comprehend the ways in which those indigenous people are figuring in those narratives. Departing from historical, archeological and anthropological facts, we aim to revise rigid and monolithic models that were privileged by interpretations of those populations. The interdisciplinary, intercultural and interepistemic dialogue (BANIWA, 2019), privileging the native's categories, offer other possible perspectives and interpretations to indigenous history, valuing the conscious actions of those historical subjects. Departing from the ethnographic projection, the theoretical methodological framework of the present thesis, the objective is to trace parallels between Southern Kayapó documentation descriptions and the ethnographies of the Jê populations to achieve better comprehension of some of their practices and symbolism impregnated in their actions. In addition to practices, some interpretative models employed to understand the contacts of those populations with the exterior world are discussed. The concept of *mixture* (NUNES, 2010), intended as a native framework for interaction with alterity, in addition to the varying possibilities derived from the image of a kaleidoscope, inspire the proposal of a new interpretative framework named as *Kaleidoscopic Mixtures*. Considering the multiples relations with the exterior world those indigenous people would be capable to incorporate and acquire alternate possible perspectives – non-kayapó-human and non-human – and conscious activate according to practical or contingency necessities, a cycle not based on repetition, but in alternation, focusing anti-hybridity. The proposal will function as a new interpretative framework of historical and archeological narratives and documentations in order to build a reflexive and anthropological comprehension of those people, suggesting new concepts and interpretations that will act as mediators in the comprehension of past cultural multiplicity and dynamics of those indigenous people.

Keywords: Southern Kayapó; Indigenous History; Interculturality; Anti-Hybridity; Kaleidoscopic *Mixtures*

LISTA DE MAPAS

MAPA 1: Fragmento do mapa geral da Capitania de Goiás.....	18
MAPA 2: Mapa alterado: Ângelo dos Santos. Mapa geral da Capitania de Goiás. AHU_CARTm_008, D.867, 1753.....	19
MAPA 3: Mapa etno-histórico da região pesquisada com populações indígenas inseridas em mapa de Curt Nimuendaju (1944)	69
MAPA 4: Os primeiros aldeamentos da capitania de Goiás.....	72
MAPA 5: Sítios arqueológicos lito-cerâmicos em Palestina de Goiás e aldeamentos indígenas sobrepostos ao mapa de Curt Nimuendaju (1944)	157
MAPA 6: Número de sítios arqueológicos cadastrados pelo IPHAN e registrados em projetos arqueológicos nos municípios goianos	159
MAPA 7: Conclusão da Carta Arqueológica.....	190

LISTA DE IMAGENS

IMAGEM 1: Prospecto da Aldeia São José de Mossâmedes.....	77
IMAGEM 2: Aldeamento Maria I - Planta de Aldeia indígena.	81
IMAGEM 3: Modelo de representação concêntrica	95
IMAGEM 4: Modelo de representação diametral.....	96
IMAGEM 5: Modelo mandálico proposto por Mano	97
IMAGEM 6: Intersecção entre conjuntos	98
IMAGEM 7: O contato entre os povos Jê e os luso-brasileiros a partir da representação de uma mandala.....	100
IMAGEM 8: A pessoa misturada.....	101
IMAGEM 9: Proposta Diagrama <i>Misturas</i> Caleidoscópicas, demonstrando seu caráter cíclico, tanto em representação circular, quanto linear	104
IMAGEM 10: Diagrama <i>Misturas</i> Caleidoscópicas	105
IMAGEM 11: QR Code - Diagrama <i>Misturas</i> Caleidoscópicas.....	105
IMAGEM 12: Urna pintada encontrada em sítio de Tradição Aratu-Sapucai, em Olímpia – Sítio Maranata	136
IMAGEM 13: Sítio GO-CA-03: Formas de vasilhames diferentes das da fase Mossâmedes. Decorações Presentes	150
IMAGEM 14: GO-Ja.33 Sítio Jaguarundi, AE5. Decoração Plástica.....	162

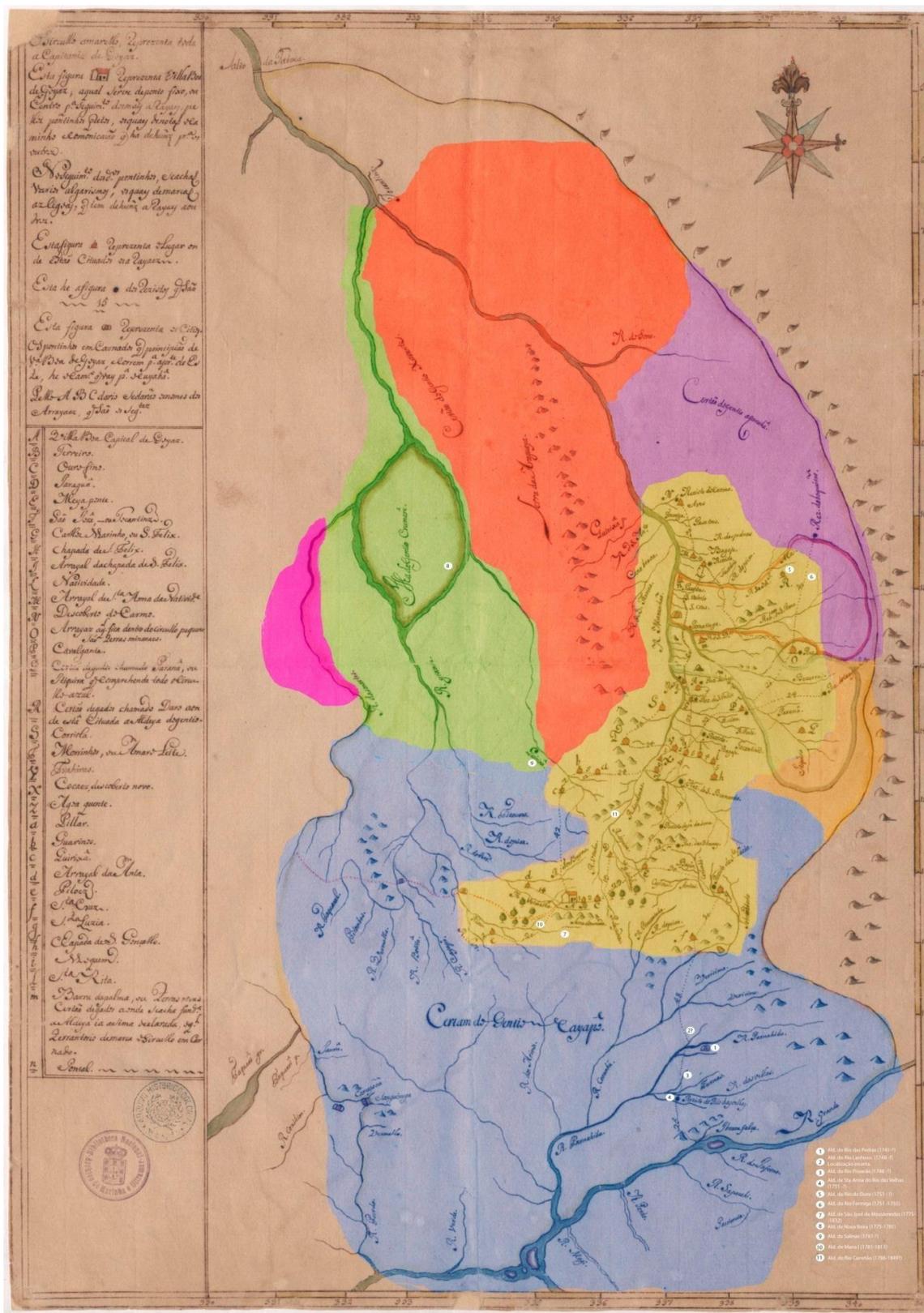
LISTA DE TABELAS

TABELA 1: Lista de Áreas Arqueológicas que compõem a Carta Arqueológica e suas respectivas siglas 188

TABELA 2: Lista de Regiões Arqueológicas que compõem a Carta Arqueológica e suas respectivas siglas 188

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	18
CAPÍTULO 1 - Um olhar decolonial para historiografia oficial e novas perspectivas sobre a história indígena.....	33
1.1 O futuro e possíveis aberturas de uma nova história indígena	49
1.2 A existência e reconhecimento do outro no pensamento ameríndio e seus desdobramentos	58
1.3 Teorias do Contato.....	60
CAPÍTULO 2 - Uma incursão rumo ao Sertão de ocupação Kayapó meridional.....	66
2.1 Primeiros relatos: “gentios selvagens e bárbaros” no caminho do ouro.....	67
2.2 Aldeamentos e políticas indigenistas: duas faces de uma mesma moeda?.....	74
2.3 A <i>mistura</i> enquanto categoria de análise de Damiana da Cunha, aldeamentos e relações de contato com a alteridade	84
CAPÍTULO 3 - <i>Misturas</i> Caleidoscópicas: revisitando narrativas históricas a partir de descrições etnográficas	94
3.1. Abertura para o outro.....	94
3.2. Kayapó meridionais e seus remanescentes Panará	106
3.3. O batismo e a nomeação como portas de entrada a novas existências e corpos <i>misturados</i>	113
CAPÍTULO 4 - Narrativas arqueológicas: continuidades ou rupturas na análise da materialidade? Uma proposta intercultural na interpretação das coisas	130
4.1 A construção de um silenciamento indígena nas narrativas arqueológicas	143
4.1.1 - Incorporação artefactual e os contatos como descaracterização cultural.....	143
4.1.2 Objetos testemunhos e silenciamento das populações indígenas	157
CONSIDERAÇÕES FINAIS	165
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	170
FONTES ICONOGRÁFICAS	184
ANEXO I.....	186



MAPA 2: Mapa alterado: Ângelo dos Santos. Mapa geral da Capitania de Goiás. AHU_CARTm_008, D.867, 1753. Fonte: DIAS, 2017, p. 57.

57), é possível visualizar pontos brancos representando alguns aldeamentos, dentre eles o de Rio das Pedras, Santa Ana do Rio das Velhas, São José de Mossâmedes e Maria I no sul de Goiás e as áreas coloridas que sinalizam territórios de domínios de nações indígenas em Goiás no século XVIII, dentre elas a área do “gentio Cayapó” destacada em azul como podemos ver na citação abaixo de Dias (2017), responsável pelas alterações no mapa original da Capitania de Goiás.

A área em amarelo era dominada pelos colonizadores e era interligada por um caminho que distava perto de 302 léguas (aprox. 1812 km)⁷⁴, do arraial mais ao sul chamado Santa Cruz, seguindo sempre pelo caminho a oeste do Tocantins, até a última povoação mineradora mais ao norte chamado Carmo. Era uma grande área que poucas tropas deveriam controlar, com uma população colonial aproximadamente de cinquenta e cinco mil, na década de 1780 (ROCHA; MORAES, 2001, p.61). A área em amarelo foi dominada pelos colonizadores em um pouco mais de vinte e sete anos, o que torna evidente a violência com os povos que ali viviam. Os aldeamentos eram instituições centrais na expansão e manutenção do poder colonial. Visualizando no mapa do sul para o norte, os quatro aldeamentos mais abaixo eram Bororo (Boé) vindos de Cuiabá (entre 1741-1751). Acima e mais ao centro estava o aldeamento de São José de Mossâmedes. Nele foram aldeados diversas nações diferentes, iniciou com Akroâ (1775). **Acima está o aldeamento de Maria I, formado por Kayapó em 1781. A área de predomínio Kayapó é azul no mapa** e rosa é Bororo, chamados de Araéz no período. Os aldeamentos citados serviam na proteção de vila Boa, combate do Kayapó e proteção da estrada que ligava Cuiabá a vila Boa e Rio de Janeiro, onde eram encaminhados os impostos a Portugal. Mais ao norte se encontrava o aldeamento do Carretão, fundado para abrigar os Xavante (Akwén). A área de predomínio Xavante está de vermelho. Logo mais acima havia o aldeamento de Salinas (1780), onde foi alocado Karajá e Javaés (Iny) para produção de sal, deslocados do aldeamento de Nova Beira (fundado na Ilha do Bananal em 1776). A área de domínio Iny está de verde. A leste do rio Tocantins fica o aldeamento de Formiga (Akroâ) e do Duro (Xacriabá) fundados em 1751. Protegiam o caminho de vila Boa para as capitanias situadas no nordeste, principalmente Bahia. O território Akroâ aparece em roxo, enquanto Xacriabá em laranja no mapa. (DIAS, 2017, p. 58) (Grifo meu)

Gostaria de colocar uma primeira objeção a nomenclatura desse povo. Kayapó¹ é um termo de origem Tupi, e significa literalmente "como macaco" (TURNER, 1992). Uma designação colonial que pouco nos diz acerca do etnônimo. Tendo trabalhado com a história pretérita desse povo e seus contatos desde a graduação já percorri alguns caminhos no sentido das nomenclaturas e como registrar de maneira mais fidedigna as designações dessas populações.

A princípio, na construção da minha monografia de final de curso, intitulada “*O caso dos Kayapó meridionais: caça e guerra como construção de pessoas e xamanismo como instância*”

¹ Vale destacar a diferença dos termos “Cayapó” e “Kayapó”, no qual o primeiro termo era o utilizado predominantemente nos documentos oficiais, cartas e relatos aqui utilizados como fontes, inclusive na primeira descrição por Antônio Pires de Campos em 1723, e o segundo, termo utilizado e adotado atualmente pela Associação Brasileira de Antropologia/ABA.

de controle dos poderes invisíveis da alteridade” utilizei a designação Kayapó meridionais como se pode perceber pelo título do trabalho.

Durante o mestrado, minhas fontes e referenciais teóricos me inclinaram a adotar uma designação genérica: Jê meridionais. Tal decisão se deu no sentido de que as informações referente ao povo sugeriam, portanto, que seria um povo pertencente à família linguística Jê, derivada do tronco Macro-Jê, e algumas de suas características descritas nas narrativas historiográficas - falar língua diversa da geral, Tupi, e habitar provavelmente em sua maioria aldeias circulares – reforçam tal pensamento.

Utilizei, assim, a nomenclatura Jê meridionais para fazer referência a esse povo na minha dissertação denominada “*O visível e o invisível nas relações de contato dos grupos Jê meridionais: uma análise da caça, guerra e dos rituais funerários como relações de predação, produção e controle dos poderes latentes da alteridade*”. A escolha pelo novo termo me parecia mais apropriada por não enxergar uma continuidade que seja absoluta entre as designações. Além disso, o termo “Cayapó” utilizado nos documentos poderia englobar outros povos, que não necessariamente poderiam ser esses Kayapó meridionais, mas que ao olhar colonial, estes povos deveriam compartilhar algumas características comuns para serem retratados pelo mesmo termo.

Contudo, no decorrer da pesquisa desde meu ingresso no doutorado e na construção do presente texto optei por recuar à primeira designação utilizada nos meus trabalhos: Kayapó meridionais ou ainda Kayapó do sul, como consta nas documentações oficiais.

Tal caminho não corresponde a uma confirmação ou concordância com as designações das documentações oficiais. Ao contrário, durante todo o trabalho faço severas críticas a essas exomonímias – aquisições externas de nomeações - designadas e reproduzidas pelos colonizadores no desencontro² com as populações indígenas.

As críticas se devem a forma genérica como esses indígenas eram tratados e retratados nas narrativas históricas. Designações dotadas de um padrão de poder, ou seja, nomes que manifestam de forma objetiva a presença da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005) no contato entre essas diferentes alteridades.

A expressão colonialidade do poder (QUIJANO, 2005) e a perspectiva decolonial que também inspira esse trabalho, em conjunto com as epistemologias indígenas, será importante nas reflexões suscitadas por essa pesquisa. Pensar esse recorte temporal, geográfico e o contato

² Faço uma discussão ao uso do termo no próximo capítulo a partir de uma fala de Daniel Munduruku.

dos Kayapó meridionais com o mundo não indígena branco, ainda que valendo-se de termos “sob rasura”³. A maneira homogênea, hierárquica e os dualismos com que essas populações foram descritas nas documentações corrobora com essa opção teórica.

Esse povo, descrito pela primeira vez como “gentio Cayapó” em 1723 por Antônio Pires de Campos, ficou conhecido pelo seu caráter guerreiro e ofensivo na relação com o outro. As narrativas eram sempre no sentido de destacar os “horrores e atos bárbaros”⁴ que eles cometiam com outros povos e pessoas “[...]mattando lhe de humjecto dezenove escravos havendo menos de humanno que tinhás morto quarenta e cinco em essa lavra junto com o Snor no dstricto do mesmo Arrayal...⁵”, “[...]matavão a todos os nosso q' lá se achavas levando todas as armas e munições, ferramentas e tudo o mais...”.⁶

Novidades desta capitania num ha mais do que as do levante do gentio aldeado, sendo mais o medo que o povo teve do primº avanço do que estrago que sentio depois de sua retirada pois mais rivalidade nos tem feito a hummes estas pª, o gentio cayapó, do que as duas aldeyas que se levantaram.⁷

Além da “selvageria”, foram também descritos como amantes da carne humana. Alguns documentos descrevem a prática com relação a esses Kayapó meridionais e alguns autores (AMANTINO, 2001; OLIVEIRA, 2016) já problematizaram tal referência antropofágica

³ Mantenho o uso do termo branco pela utilização da nomenclatura como categoria indígena que inclusive é utilizado por vários indígenas que dialogo no trabalho como referência a esse outro mundo da alteridade. Porém, para demonstrar esse caráter homogeneizante e reforçar que isso precisa ser problematizado, sugiro que o termo seja colocado “sob rasura” - termo utilizado por Stuart Hall com base em Derrida – que “[...] significa que desconfiamos dessas construções, interpelando sentidos únicos e propondo deslocamentos.” (MORAES WICHERS, 2017a, p. 36)

⁴ O uso das aspas servirá como identificação, em todo o trabalho, para expressões utilizadas nas narrativas analisadas, tanto as históricas, a partir das fontes e relatos, como as arqueológicas, por meio da interpretação das materialidades.

⁵ CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei [D. José], sobre a carta do [governador e capitão-general de Goiás], conde de São Miguel, [D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora], acerca dos insultos dos índios Caiapós ao guarda-mor de Goiás, Baltazar de Godói Bueno e Gusmão; o seu procedimento a este respeito; a expedição que organizou aos sertões do norte da capitania; os índios conduzidos por esta expedição e a necessidade de se formar uma nova aldeia. 1758, Setembro, 23. AHU_ACL_CU_008, Cx.15, D.907

⁶ CARTA dos oficiais da Câmara de Vila Boa, ao rei [D. José], expondo as atrocidades cometidas pelos índios Caiapós e insistindo na guerra ofensiva como único meio de repressão. 1757, Junho, 11. AHU_ACL_CU_008, Cx.14, D.856.

⁷ OFÍCIO do ouvidor-geral de Goiás, Antônio da Cunha Sotomaior, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real], sobre o levante de duas aldeias indígenas na capitania de Goiás e o estrago que nela tem feito os índios Caiapós. 1757, Outubro, 8. AHU_ACL_CU_008, Cx.14, D.867

intencional a esses povos.

Os Caiapó eram acusados de matar alguns escravos e bastardos de posse dos fazendeiros, e de “... lhes raspar toda a carne do corpo deixando-lhes só a Cabeça e organizando o corpo...”. Assassinatos e práticas antropofágicas, uma combinação muito pertinente para que as autoridades justificassem ataques de cunho ofensivo contra os Caiapó. (OLIVEIRA, 2016, p. 145)

Trabalhos sobre antropofagia Tupi-Guarani são comuns e dotados de detalhes dos rituais, porém, enquanto ritual, não há descrições referentes a povos Jê. O que temos são descrições de consumação canibal relacionados a predação de parte de corpos e de descarnificação de ossos dos inimigos⁸, como podemos ver nos relatos abaixo, inclusive nas palavras de Antônio Pires de Campos, figura que será melhor explorada no segundo capítulo desse trabalho.

Este gentio é de aldeias, e povoa muita terra por ser mui’ a gente, cada aldeia com seu cacique, que é o mesmo que governador, a que no estado do Maranhão chamam principal, o qual os domina, estes vivem de suas lavouras, e no que mais se fundam são batatas, milho e outros legumes, mas os trajes d’ estes bárbaros é viverem nus, tanto homens como mulheres, e o seu maior exercício é serem corsários de outros gentios de várias nações e presarem-se muito entre eles a quem mais gente hade matar, **sem mais interesse que de comerem os seus mortos, por gostarem mui’ o da carne humana**, e nos assaltos que dão aqui e presas que fazem reservam os pequenos que criam para seus captivos... (CAMPOS, 1862, p. 437) (Grifo meu)

Com essas descrições nas documentações históricas, podemos confirmar o que já venho discutindo e que apontei no início desse texto. As narrativas históricas estão e são dotadas de intencionalidades, marcadas pelo poder e por interesses unilaterais tinham a explícita intenção de criar uma imagem em relação a esses indígenas, uma imagem genérica de horror e barbárie.

Essa construção, além de outros motivos, como controle e dominação, era estruturada pelo entrave que essas populações significavam pela sua região de ocupação histórica, já que ocupavam uma das maiores áreas onde se concentrava ouro e as melhores terras agriculturáveis na capitania (DIAS, 2017). Além disso, com a atividade econômica de explorações das minas, o comércio entre Vila Boa e São Paulo era feito por terra, por uma estrada que ficou conhecida

⁸ Sobre esse assunto sugiro a leitura da minha dissertação. JUNQUEIRA, Gabriela Gonçalves. *O visível e o invisível nas relações de contato dos grupos Jê Meridionais: uma análise da caça, guerra e dos rituais funerários como relações de predação, produção e controle dos poderes latentes da alteridade*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2017.

como “caminho de Goiás”. Um caminho que se tornou instável e perigoso, graças aos ataques desses indígenas. Por isso, em prol da “segurança” dos viajantes, mineradores, garimpeiros e moradores da região em 1742 D. Luiz de Mascarenhas dava instruções claras para a conquista, escravização e extermínio desses povos.

Com essa breve apresentação do contexto histórico do recorte temporal acerca dos Kayapó meridionais, vê-se que pelas narrativas a imagem criada para essas populações se reunia em torno do seu caráter guerreiro e ofensivo a fim de justificar o ataque a esses indígenas. Neste trabalho pretendo destacar a construção acerca dessas populações elaborada pela historiografia oficial bem como identificar marcas e vestígios da colonialidade do poder nessas narrativas. Tais críticas, nesse sentido, são direcionadas a visão homogênea e ao aniquilamento da pluralidade e das subjetividades étnicas.

Por esse motivo o recuo na nomenclatura que optei seguir nessa pesquisa, utilizando a designação Kayapó meridionais e não Jê meridionais. Acredito, que na opção pela segunda designação, poderia acabar reproduzindo um discurso homogeneizante e genérico acerca dessas populações tal qual teço críticas. Além disso, ao utilizar Jê meridionais a nomenclatura estaria discrepante das descrições históricas, o que dificultaria o entendimento e relação com os documentos históricos para pesquisadores e demais leitores dessa pesquisa. Ademais na classificação dos povos Jê, os Jê meridionais se referem aos Kaingang e aos Xokleng⁹.

Feito as devidas ressalvas na nomenclatura utilizada no presente trabalho, a primeira classificação imposta a esses indígenas foi a dicotomia Tupi/Tapuia. A figura do Tapuia foi sendo construída em conjunto a constituição do sertão imaginado, a região inventada “sertão” de Goiás (SENA, 2010b).

[...] a região Centro-Oeste é parte integrante da construção ideológica sertão, definido, desde o período colonial, como o desconhecido, o longínquo e o selvagem. A esses atributos soma-se ainda, a partir de 1780, com o esgotamento do ciclo do ouro em Goiás, o estigma da decadência e do atraso fixado pelos relatos dos viajantes, pelos relatórios dos administradores e pela ficção regionalista. (SENA, 2010b, p. 9)

Essa imagem construída do sertão se configurou como o reflexo invertido do litoral – outra dicotomia marcada pela colonialidade do poder -, era o espaço do incivilizado, do bárbaro, da instabilidade, e por isso era tão bem representado pela figura do Tapuia. O sertão era por excelência o espaço habitado por “índios” ferozes, o que justificou um cenário de guerras e

⁹ Para maiores informações sugiro a leitura do artigo de VEIGA, Juracilda. Contribuição da etnografia dos Jê Meridionais à Arqueologia. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 27: 21-29, 2016.

ataque contra esses indígenas (CUNHA, 2014).

Como palco da barbárie, do exótico, do medo, enfim da alteridade, representando tudo que era contrário à ideia de civilização, o Sertão também foi constituído a partir dos povos que lá habitavam – os Tapuia. Estes foram considerados selvagens bárbaros, opostos ao Tupi, povos aliados dos portugueses, seu nome virou sinônimo de selvageria e medo. A imagem do Tapuia como um perigoso empecilho para o projeto civilizacional português chegou ao século XVIII ainda com muita força, pois muitos grupos viviam pelos matos, vivendo de corso e atacando as vilas e fazendas de gado, de acordo com denúncias dos moradores. Mesmo os índios aldeados, se levantavam contra os missionários e fugiam dos aldeamentos. Alguns missionários afirmavam que os índios seriam incapazes de serem civilizados. (CUNHA, 2014, p. 94)

Essa classificação Tupi/Tapuia na qual os Kayapó meridionais eram colocados dentro do segundo grande bloco pelo seu caráter belicoso, destacado nas documentações históricas, será discutida de maneira mais aprofundada, por meio de reflexões inclusive provocando sobre suas consequências práticas, no primeiro capítulo proposto para essa tese.

Nesse primeiro capítulo intitulado “Um olhar decolonial para historiografia oficial e novas perspectivas sobre a história indígena” será apresentada uma reflexão sobre a construção dos indígenas na historiografia oficial desde os escritos de Martius (1845) e Varnhagen [1854] (1979) e as implicações dessas primeiras publicações para a história indígena, teoricamente e na prática. Nesse sentido, será discutido o caminho percorrido pelos historiadores na construção dessa historiografia e os encadeamentos que essa historiografia teve no afastamento da História e da Antropologia para pensar essa história indígena.

Ademais, será discutido também como a Antropologia e alguns conceitos desenvolvidos para pensar o contato dessas populações com os não indígenas foram responsáveis por criar, em conjunto com essa historiografia oficial, uma única história e possibilidade de futuro para as populações indígenas: o desaparecimento, extermínio e assimilação.

Com base nisso, apresentarei também as mudanças ocorridas para o surgimento de uma nova história indígena, ou seja, uma história indígena que versa sobre essa crônica da extinção que imperou durante tanto tempo, trazendo novas possibilidades e interpretações para esse passado (MONTEIRO, 2001).

Para isso, pretendo criar um diálogo entre Antropologia, História e Arqueologia, por meio das suas narrativas acerca das materialidades, a fim de criar possibilidades interpretativas para o passado desses Kayapó meridionais no sul de Goiás. Tal proposta será desenvolvida a partir da projeção etnográfica, referencial teórico metodológico base desse trabalho, da etno-história e etnoarqueologia, conceitos que serão problematizados no decorrer do texto. Além

disso, essa nova história indígena abre caminhos para perspectivas nativas sobre o passado, potencializando uma visão decolonial. Outras histórias possíveis com implicações teóricas e práticas para essas populações.

Nessa perspectiva de diálogo com a abordagem decolonial, ainda nesse primeiro capítulo faço reflexões em constante diálogo com autorias indígenas, como Célia Xakriabá, Daniel Munduruku, Gersem Baniwa e Ailton Krenak, propondo não só um diálogo interdisciplinar entre Antropologia, História e Arqueologia, mas também um diálogo intercultural, aberto a outros saberes e epistemologias. Um diálogo, nesse sentido, fértil e inédito na compreensão desse passado e que compõe o que entendo como história indígena nesse trabalho.

Como esquema conceitual base desse trabalho, utilizo de três conceitos para a compreensão da dinâmica de contato e do passado dos Kayapó meridionais. O conceito de *mistura* abordado por Eduardo Nunes (2010) como um modelo nativo da interação com a alteridade. A escolha do conceito se deu pelos caminhos que a documentação histórica e a projeção etnográfica me levou a seguir e também por ser um conceito que partiu dos próprios indígenas (Karajá de Buridina), ou seja, uma categoria indígena. A partir do corpo *misturado* esses indígenas explicam como lidam com o mundo não indígena incorporado e potencialmente ativado por eles mediante interesses próprios, o que reforça a agência e protagonismo indígena, enfoque que o presente trabalho pretende reforçar nesse processo colonial e que a citação abaixo de Maria Regina Celestino de Almeida demonstra ser necessário a partir de novas narrativas e do conhecimento sobre o passado.

[...] a inclusão dos índios como protagonistas em nossa história reveste-se também de extrema importância do ponto de vista social e político. Ao revelarem as atuações dos índios na História do Brasil, restituindo-lhes a condição de sujeitos, as novas interpretações são essenciais para desconstruir ideias preconceituosas e racistas ainda muito presentes em nossas sociedades, sobretudo em regiões próximas às áreas indígenas. Para os índios, em especial, as novas narrativas têm o efeito de fortalecer sua autoestima, na medida em que se veem representados como agentes de suas próprias histórias. Histórias de imensas perdas, derrotas, mortes, explorações e deslocamentos forçados, porém histórias também suas, nas quais não deixaram de atuar, nem tampouco se anularam, enquanto grupos distintos. Além disso, o conhecimento do passado e de suas próprias trajetórias é um relevante instrumento de luta para os povos indígenas que, desde o período colonial, têm lançado mão desse recurso para reafirmarem seus direitos. Não à toa, muito deles estão entrando nas universidades e escrevendo suas próprias histórias. Para os não índios, por sua vez, as novas compreensões sobre as complexas e diferenciadas trajetórias dos índios na história do Brasil podem ter duplo efeito. Além de levá-los a abandonar preconceitos e discriminações alimentados por tantas ideias equivocadas, podem também fornecer-lhes elementos para que reconheçam os legítimos direitos dos índios, levando-os, quem sabe, a substituir discursos de oposição e violência pelo apoio às suas causas. (ALMEIDA, 2017, p. 34)

Em articulação com o conceito de *mistura* sugiro utilizar as discussões de Derrida (2001) sobre o desconstrucionismo e a expressão *différance*, no sentido de propor movimento e abertura de possibilidades nessas categorias hierárquicas e dualistas construídas para retratar os Kayapó meridionais, fornecendo subsídios para outras histórias e outras interpretações desse passado.

Em seguida, no segundo capítulo “Uma incursão rumo ao Sertão de ocupação Kayapó meridional” relato o provável caminho que estes indígenas trilharam desde o primeiro relato, apresentando como esse desencontro foi descrito. Para tal, utilizei documentos escritos e fontes documentais como cartas, relatos, ofícios, e também documentações administrativas disponibilizadas online pela Biblioteca Nacional – RJ - e pelo Projeto Resgate¹⁰, projeto este que recuperou documentos históricos relativos à história do Brasil existentes no Arquivo Histórico Ultramarino, depositado na Torre do Tombo em Portugal e disponibilizado online para pesquisas, o que propiciou avanços para compreensão desse contato que pretendo compreender. Documentos recuperados no Museu das Bandeiras na cidade de Goiás/GO em pesquisa de campo realizada no ano de 2019 foram utilizados também como base para discussão, entretanto, predominantemente parte do material já havia sido disponibilizado online pela plataforma do Projeto Resgate.

Com isso, sugiro também uma provocação sobre esse modo “tradicional” de se fazer campo na Antropologia, o qual o arquivo se torna um campo periférico ou menos levado a sério. O campo de quem se dedica a História Indígena, foge daquele campo “tradicional” do antropólogo e isso nem sempre é visto e valorizado da mesma forma. Sempre senti isso na academia. Olívia Maria Gomes da Cunha (2004, p. 293) destaca e problematiza o fato de que “descrever e interpretar a partir de informações contidas em documentos caracterizaria uma atividade *periférica*, complementar e distinta da pesquisa de campo e suas modalidades narrativas”.

Esse campo institucional, tanto quanto qualquer outro campo, exige disciplina, planejamento, organização, concentração e uma interação outra com as pessoas que trabalham nessas instituições. Costumo falar sempre que é um trabalho conjunto, de parceria e colaboração, pois muitas vezes, assim como nesse campo dito “tradicional” na Antropologia, o

¹⁰ O Projeto Resgate “Barão do Rio Branco” de Documentação Histórica se refere à história colonial brasileira existente no Arquivo Histórico Ultramarino. A base documental do AHU foi organizado a partir dos arquivos do Conselho Ultramarino e da Secretaria da Marinha e Ultramar. São tipos documentais (leis, regimentos, instruções, mapas, etc.) concernentes aos mais de trezentos anos da colonização (administração colonial) portuguesa no Brasil. (APOLINÁRIO, 2011, p. 8/9). Os documentos podem ser acessados e estão disponíveis também para download no site do Projeto Resgate da Biblioteca Luso-Brasileira <http://resgate.bn.br/>

sucesso da pesquisa depende das articulações e relações que estabelecemos com as pessoas, não é um trabalho apenas com “material morto” como já ouvi algumas vezes. É um exercício antropológico e etnográfico em todos os sentidos, durante a pesquisa e na interpretação desses materiais a partir desse olhar da alteridade.

Nesse sentido, pensar sobre o fazer etnográfico e os arquivos pode ainda hoje parecer um oxímoro para muitos (BOSA, 2010). Essa ideia talvez seja ainda mais reforçada para aqueles que entendem os arquivos como lugares de “coisas mortas”, e que, portanto, aqueles documentos sejam vistos apenas como relatos e descrições frias e únicas. Tal visão retira a potencialidade desses documentos e a possibilidade interpretativa sobre eles.

En efecto, es posible dialogar con esos documentos, encontrar alteridades, posicionamientos discursivos e ideológicos, descubrir voces en apariencia ocultas y por supuesto realizar hallazgos empíricos relevantes que pueden cambiar los objetivos de una investigación. (GIL, 2010, p. 265)

Acredito que o que deve ser enfatizado é que os arquivos e documentos não são utilizados simplesmente como fontes, mas como campo de pesquisa, ou seja, a eles e a história que ali são descritas como verdades únicas, são lançados questionamentos em vários níveis: dos lugares que foram produzidos, das pessoas, das relações, dos interesses, etc. Esse é o campo, não as narrativas em si, mas o que pode ser revelado por meio delas. E esse campo é capaz, como qualquer outro, de guiar, colocar limites e mudar totalmente os caminhos de nossas pesquisas, nos levando para outros indícios e despertando-nos para a complexidade que aquele passado registrado pode nos revelar. Dessa forma, os arquivos podem tornar-se locais “onde a *história* não é buscada, mas contestada” (CUNHA, 2004, p. 292) já que busca-se revelar e destacar outras histórias e historicidades possíveis naqueles contextos.

Feitas essas colocações que acho importantes sobre a etnografia de arquivos, ressalto que além das fontes históricas em si a pesquisa conta com discussões históricas mais recentes sobre a temática desenvolvida por alguns pesquisadores da área, inclusive alguns companheiros de grupo de estudos e pesquisas¹¹ (ASNIS, 2019; DIAS, 2017; MANO, 2018; MORI, 2020; JULIO, 2015; NASCIMENTO, 2019;) e pesquisas clássicas sobre a historiografia de Goiás (CHAIM, 1983; PALACIN, 1992, RAVAGNANI, 1989).

Este capítulo histórico segue assim fazendo um mapeamento dos caminhos e contatos dos Kayapó meridionais bem como dos aldeamentos que foram construídos. Aldeamentos

¹¹ Me refiro ao GEPAEHI – Grupo de Estudos e Pesquisas em Arqueologia, Etnologia e História Indígena vinculado a Universidade Federal de Uberlândia/UFU.

construídos tanto para receber indígenas que iriam compor exércitos para guerrear contra esse “gentio” e também os aldeamentos construídos especificamente para receber esses Kayapó meridionais mais adiante. Nesse sentido, será feita uma discussão sobre as políticas indigenistas presentes no processo e as negociações e hábitos desses indígenas nesses outros espaços. Além disso, será explorado o papel dos *línguas*, em específico, da *língua* Damiana da Cunha, uma indígena Kayapó que exercia esse papel de intermediária entre os colonizadores e indígenas. A proposta é compreender os aldeamentos e o papel desses *línguas*, precisamente de Damiana a partir da noção de *mistura* colocada no primeiro capítulo, problematizando alguns conceitos utilizados por outros autores nesse contexto, como a noção de fronteira.

O terceiro capítulo, “*Misturas* Caleidoscópicas: revisitando narrativas históricas a partir de descrições etnográficas”, é um capítulo em que se coloca em prática de forma mais efetiva o exercício da projeção etnográfica colocada como subsídio fundamental para essa pesquisa. O intuito foi traçar paralelos entre as descrições das documentações históricas e etnografias referentes aos povos Jê para compreender melhor algumas práticas e simbolismos dentro de suas ações. Para tal, além de algumas práticas são problematizados alguns modelos interpretativos utilizados para compreender o contato desses indígenas com mundo não indígena. Representação concêntrica, diametral e um novo modelo proposto por Mano (2015), denominado modelo mandálico e revisitado por Mori (2020) será apresentado e problematizado com a proposta de um novo modelo interpretativo. A sugestão parte do conceito de *mistura* (NUNES, 2010) enquanto um modelo nativo da interação com a alteridade em conjunto com a multiplicidade de possibilidades derivadas da imagem de um caleidoscópio. Essa inspiração permitiu, portanto, a proposta de um novo modelo interpretativo que chamei de *Misturas*¹² Caleidoscópicas, que será apresentado de maneira imagética por meio de diagrama e também disponível em movimento, por meio de QR Code disponibilizado para acesso.

Será explorada também nesse capítulo a discussão sobre a remanescência dos Panará enquanto povo sobrevivente dos Kayapó meridionais. Nesse sentido, a projeção etnográfica se faz não só útil como indispensável. Por meio de trabalhos etnográficos sobre alguns povos Jê, em especial, os Panará (BECHELANY, 2017; EWART, 2000; SCHWARTZMAN, 1988) foi possível identificar e traçar alguns paralelos sobre algumas práticas similares descritas nas documentações históricas sobre os Kayapó meridionais, como a corrida de toras, a prática ritual

¹² Quando utilizado no plural, *misturas*, inspirada pelos trabalhos de Eduardo Nunes, equivale a proposta dessa tese – *Misturas* Caleidoscópicas –, que pensa na aquisição de vários outros pontos de vista, como o animal, por exemplo, na relação desses povos com as diferentes alteridades, baseado nas descrições etnográficas e também nas documentações historiográficas. Quando utilizado no singular, *mistura*, faz referência em si ao trabalho e proposta de Eduardo Nunes.

da escarificação com suas variadas motivações rituais - como prática que ameniza dores físicas, como maneira de adquirir uma espécie de “balanço sanguíneo” (GORDON, 2006), parte dos rituais funerários e também importante na construção dos corpos e subjetividades pós-guerras -, além da linguística, da importância do amendoim e dos mitos que demonstram a aquisição de bens por meio das relações com o mundo exterior e também a similaridade no que tange a materialidade, como no caso das flechas a ser observado no capítulo.

Além dessas discussões, será melhor explorado também algumas formas possíveis sobre como essas pessoas Kayapó poderiam ter se tornado no pretérito pessoas *misturadas*. Coloco a hipótese, baseada em relatos e documentações históricas de que o casamento, bem como o batismo seriam maneiras de aquisição e/ou manutenção de outros pontos de vista, trazendo a importância do processo de familiarização nessa relação com o outro, o que coloco como indispensável nesse processo das *misturas*, focando sempre no seu potencial anti-hibridez (NUNES, 2014).

Essas reflexões ainda dialogam com um texto bastante provocativo de Elizabeth Ewart (2015) sobre algumas preocupações teóricas nossas, enquanto antropólogos e como isso se relaciona com a demanda e a realidade vivida pelas populações indígenas. Nesse sentido, continuo trazendo o diálogo e a importância dos debates e propostas de Gersem Baniwa (2008) e Célia Xakriabá (2018), da abertura da Antropologia para outras epistemologias, perspectivas e ontologias possíveis.

No quarto e último capítulo, “Narrativas arqueológicas: continuidades ou rupturas na análise da materialidade? Uma proposta intercultural na interpretação das coisas” as discussões se voltam a uma análise das narrativas arqueológicas, expressão trabalhada por Camila Wichers (2010), produzidas acerca dos povos indígenas inseridos no atual sul de Goiás, em especial, aqueles classificados como “agricultores ceramistas” e como pertencentes à Tradição Aratu ou Aratu-Sapucaí.

O capítulo pretende analisar, portanto, as narrativas arqueológicas sobre as materialidades e coisas (INGOLD, 2012) no sentido de destacar não só o âmbito material e concreto presente nessa materialidade, mas também as relações e subjetividades que envolvem suas produções e circulações, além das relações entre as coisas e pessoas, especialmente, como ressalta Juliana Salles (2021) e que potencializam seus significados.

Mas, além de “índices”, sabemos também, que as coisas têm um significado em si, a partir de sua agência - contudo é na relação entre as coisas, os lugares e as pessoas que este emaranhado de significados/agências se potencializa e que as narrativas mais profundas podem ser tecidas. Precisamos, portanto, saber das relações entre as coisas

para poder falar sobre as coisas. (SALLES MACHADO, 2021, p. 7)

Para que isso seja possível, diálogo de forma bastante aproximada da noção de etnoarqueologia colocada por algumas autoras como Fabíola Silva (2009), Mariana Cabral (2014) e Juliana Salles Machado (2021). Essas autoras promovem uma reflexão no sentido de construir interpretações das materialidades e coisas a partir das visões nativas, propondo um diálogo com os próprios nativos e evocando assim a importância desse trabalho conjunto. Esses trabalhos são inspiradores nesse sentido, e portanto, o desafio no caso da minha pesquisa foi propor uma etnoarqueologia pautada nesses avanços mais recentes, mas realizada em outro campo, ou seja, nos arquivos e narrativas acerca desses povos e diálogos com categorias nativas.

A intenção é justamente analisar e identificar as categorias e como essas pessoas são colocadas nas narrativas arqueológicas. Elas são levadas em consideração? Há ausência, negligenciamento, omissão na interpretação de sua materialidade? O objetivo é por meio de um levantamento de trabalhos arqueológicos referente ao sul de Goiás, olhar para essas narrativas e compreender que tipo de construção elas fizeram referente a essas populações.

Para isso, o trabalho se baseia sobretudo a dois grandes projetos de pesquisa, o Programa Arqueológico de Goiás, sob a liderança de Pedro Ignácio Schmitz, e o Projeto Anhanguera, sob liderança de Margarida Andreatta, junto a Universidade Católica de Goiás e a Universidade Federal de Goiás, respectivamente em 1972 e 1975. Contudo, vale ressaltar que o trabalho analisa outras narrativas arqueológicas já que os movimentos de ambos os projetos - Programa Arqueológico de Goiás e Projeto Anhanguera - continuam ressoando em diferentes pesquisas.

Algumas perguntas norteadoras foram responsáveis pelo desenvolvimento e reflexões do capítulo. Como a Arqueologia e as narrativas arqueológicas compreendem e que lugar elas dão a relação entre coisas e pessoas? As subjetividades são levadas em conta no contexto de interpretação das materialidades, ou há um silenciamento nesse sentido? A Arqueologia predominantemente, ainda cria, por meio de interpretações rígidas de padrões tecnológicos e classificações de tradições arqueológicas, um cenário monolítico e um silenciamento de subjetividades, no lugar de enfatizar as dinâmicas e movimentos possíveis nos contatos dessas populações indígenas. E é justamente essa maneira de olhar para a materialidade que representa uma ruptura e quebra nas múltiplas imagens que as *misturas* caleidoscópicas podem nos fornecer como modelo interpretativo do passado que ecoa no presente.

Além disso, esse capítulo também é articulado ao exercício da projeção etnográfica, que lança luzes a algumas narrativas e interpretações que negligenciam que as coisas que são resultados de trocas e contatos e que vê na mistura presente nas materialidades um sinal de

decadência, hibridez e descaracterização cultural, o que vai contra a noção de *mistura* proposta por Nunes (2010) e a proposta e o modelo interpretativo dessa tese – *Misturas Caleidoscópicas*.

Ressalto também, que foi extremamente necessário a imersão nesse mundo do fazer cerâmico para de fato compreender o caráter vivo da argila e o quanto o processo de familiarização se faz presente nessa construção em que “não há separação entre sujeitos e objetos” (MILLER, 2013, p. 92). O fazer cerâmico, nesse sentido, faz parte da construção da subjetividade e corpo da ceramista, assim como a cerâmica sugere uma continuidade do corpo e subjetividade de quem a produz. E é essa relação e possibilidade que muitas vezes é negligenciada em interpretações convencionais na Arqueologia.

Por fim, o capítulo evidencia as limitações e armadilhas que pensar uma crítica a continuidade e relações possíveis entre grupos étnicos e as materialidades por meio das tradições arqueológicas sugere. A partir do diálogo com o trabalho de Asnis e Mano (2020) é colocada a importância da presença das relações entre as populações indígenas e as materialidades interpretadas pela Arqueologia. As suposições, ainda que no campo das hipóteses, da ligação das pessoas com a produção das coisas é uma maneira de não silenciar essas populações e reconhecer a importância de suas presenças nas narrativas arqueológicas, além de representar uma alternativa ao destino das memórias exiladas (BRUNO, 2005) que esteve reservada a essas populações por tanto tempo. Portanto, esse último capítulo, é, antes de tudo, um alerta para que nossos trabalhos não legitimem a justificativa da insuficiência de dados – muitas vezes negligenciados - presentes nas narrativas arqueológicas como forma de silenciar a presença desses povos indígenas em suas interpretações e relações com a materialidade.

Termino esse texto introdutório retomando e compartilhando a fala e indagação de Ailton Krenak que abre essa sessão e instiga a leitura da tese como novas possibilidades de leitura da história indígena acerca dos Kayapó meridionais: “Talvez estejamos muito condicionados a uma ideia de ser humano e a um tipo de existência. Se a gente desestabilizar esse padrão, talvez a nossa mente sofra uma espécie de ruptura, como se caíssemos num abismo. Quem disse que e gente não pode cair?” (KRENAK, 2019, p. 57)

CAPÍTULO 1 - Um olhar decolonial para historiografia oficial e novas perspectivas sobre a história indígena

Histórias importam, muitas histórias importam. Histórias tem sido usadas para expropriar e tornar maligno. Mas histórias podem também ser usadas para capacitar e humanizar. (ADICHIE, 2010)

Inicio essas reflexões com a frase “... dos povos na infância, como eram os índios, não há história: há só etnografia” (VARNHAGEN, 1979, p. 38). Quais os impactos e consequências dessa máxima produzida pelo Visconde de Porto Seguro, Francisco Adolfo de Varnhagen? Ao escrever a primeira História geral do Brasil produzida entre os anos de 1854 e 1857, obra inicialmente encomendada pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), Varnhagen se mostrava representante de um esquema de pensamento de toda uma época. Ao mesmo tempo que tentava manter uma pretensa neutralidade enquanto cientista, em seus estudos apoiados em documentos do período colonial, um estudo pioneiro à sua época, ele destilava suas opiniões a fim de desqualificar as populações indígenas. Na obra era ressaltado o único destino possível das populações indígenas: o extermínio e o desaparecimento.

Além de povos sem história, seriam também povos sem futuro. Poderiam ser vistos como meros fósseis vivos de uma época muito remota (MONTEIRO, 2001), ou seja, como objeto de ciência para investigar a origem da humanidade. Essas populações, a seu tempo, não eram vistas como parte ativa da história, apenas marcas e registros de um passado ainda primitivo e selvagem que serviria, inclusive, para demonstrar como as sociedades, numa visão evolucionista, avançaria nos seus modos de organização e tecnologia.

Essa visão pessimista e etnocêntrica acerca dessas populações, retratada por Varnhagen, foi claramente influenciada por outros escritos. Carl Friedrich Philipp von Martius e suas reflexões venceram em 1844 o concurso sobre como se deve escrever a história do Brasil, financiado pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB).

Tal publicação pode ser vista como um manual de como contar a história do Brasil e quem deve ou não ser incluído nessa história. De modo cartesiano, os escritos estão divididos em “*idéas geraes sobre a historia do Brazil*”, “*Os Indios (a raça côr de cobre) e sua historia como parte da Historia do Brazil*”, “*Os Portuguezes e a sua parte na Historia do Brazil*” e “*A raça Africana em suas relações para com a historia do Brazil*”. Segundo o autor, “Do encontro, da mescla, das relações mutuas e mudanças dessas três raças, formou-se a atual população, cuja historia por isso mesmo tem um cunho muito particular.” (MARTIUS, 1845, p. 382).

É possível pelas subdivisões da publicação ver quem foi incluído e quem deveria estar

presente como parte da história do Brasil, que como o autor mesmo coloca, foi descoberto e não invadido. Com essa posição, hoje podemos compreender o quanto Martius (1845) negligenciou as inúmeras formas de violência existentes no processo colonial, além de negar a historicidade e a existência dessas populações que habitavam o território.

A forma como essas pessoas e a partir de qual visão foram incluídas na obra de von Martius, é outro ponto a ser discutido. Apesar de destacar que existe não uma, mas várias histórias, já que a cada raça humana compete um “um movimento historico caracteristico e particular” (Martius, 1845, p. 382), von Martius utiliza o tom do inatismo das raças, primando por uma visão determinista e por um aperfeiçoamento das mesmas, criando uma hierarquização das raças, como inferiores e superiores.

Irei me atentar ao capítulo que trata sobre “*Os Indios (a raça côr de cobre) e sua historia como parte da Historia do Brazil*” para tentar compreender qual foi a visão que foi sendo desenhada e proposta acerca da participação dessas populações na história do Brasil desde o surgimento dessa historiografia clássica e oficial.

O indígena, nessa publicação tão importante à época e que influenciou toda uma historiografia por um longo período de tempo e que ainda hoje reverbera no modo como essas populações são vistas, estaria beirando o instinto, não era senão o resíduo de uma muito antiga, posto que perdida história (MARTIUS, 1845).

Vemos a tentativa desde as primeiras histórias sobre o Brasil de se unificar e criar um bloco monolítico e homogêneo acerca dessas populações. É o caso, por exemplo, de como as línguas nativas eram vistas e qual o futuro esperado para elas: o da fusão e degradação.

[...] e tanto mais que as linguas Americanas nao cessam de achar-se continuamente em uma certa *fusão*, de sorte que algumas d'ellas em breve estarão inteitramwnte extinctas. A lingua principal fallada outr'ora pelos indios do Brazil em vastissima extensão, e entendida ainda em muitas partes é a *lingua Geral* ou *Tupi*. E' sem duvida muito significativo que um grande complexo de raças Brasileiras entendam este idioma. Assim como no Perú com as linguas Quichua e Aymarâ que se extendiam sobre vastissimo territórios, aconteceu no Brazil com a lingua Tupi, e não podemos duvidar que todas as tribus, que n'ella sabem fazer-se intelligiveis, pertençam a um unico e grande Povo, que sem duvida possuiu a sua historia propria, e que de um estado florescente de civilisação, decahiu para o actual estado de degradação e dissolução, do mesmo modo como observamos entre os Povos occidentaes, que fallavam a lingua dos Incas, ou o Aymarâ. (MARTIUS, 1845, p. 386/87)

O que é marcante no debate e destaque nos títulos das subdivisões da obra de Martius (1845) é a questão da raça. Um conceito construído a fim de legitimar as violências e dominações. Quijano (2005) ilustra de forma objetiva tal discussão, já que para ele a “idéia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América” (p. 117).

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial / étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social (QUIJANO, 2014, p. 285)

Essa noção construída de raça integra o que o autor denomina de colonialidade do poder, ou seja, um padrão de poder que foi instaurado, mas que persiste até os dias de hoje. Por isso, a opção pelo vocábulo colonialidade e não colonialismo. Ainda que vinculado ao conceito de colonialismo, Quijano (2014) aponta que o termo colonialidade traz uma outra concepção. Colonialidade transcende o conceito de colonialismo, na medida em que afirma a continuidade dos processos coloniais de dominação, violência e hierarquização mesmo com a independência ou fim histórico do processo colonial.

Colonialidad es un concepto diferente, aunque vinculado con el concepto de colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El colonialismo es, obviamente, más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos quinientos años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo, de modo tan enraizado y prolongado. (QUIJANO, 2014, p. 285)

O conceito de raça construído, portanto, através de uma suposta diferença na estrutura biológica, classifica de forma “natural” uns como superiores e outros como inferiores e por isso passíveis de dominação e controle. Raça como conceito de classificação e inferiorização do outro. As relações advindas e fundadas nessa noção de raça produziram na América, segundo Quijano (2005) identidades sociais historicamente novas: indígenas, negros e mestiços, e redefiniu outras. E como essas relações eram fundadas sob a égide da dominação, tais identidades tiveram associações ligadas às hierarquias, lugares e papéis sociais muito bem demarcados e delimitados, e “conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população” (QUIJANO, 2005, p. 117).

Uma outra indicação da forma como tais conceitos foram construídos a fim de criar uma visão homogênea e única desses povos pode ser vista na primeira classificação que esses indígenas, tão diversos, tiveram nas documentações oficiais. John Monteiro (2001) em um dos capítulos de sua tese de livre docência, aborda as primeiras classificações desses indígenas pelas

palavras de Gabriel Soares de Sousa, senhor de engenho e sertanista português que em 1587 empreendeu longa viagem de Salvador a Madri, na intenção de granjear o apoio régio a seu projeto de devassar o vasto sertão em busca de minas de prata.

A exemplo de vários outros autores quinhentistas, Gabriel Soares de Sousa estabeleceu uma grande divisão entre duas categorias maiores, a de Tupi e Tapuia. Se os Tupinambá da Bahia, eram descritos com detalhes, a caracterização dos Tapuia era sempre vista como uma grande lacuna. Por muitas vezes, escritores coloniais como Gabriel Soares acreditavam de maneira fidedigna nos informantes tupis e por isso, os tapuia eram vistos como a antítese da sociedade tupinambá (MONTEIRO, 2001).

Tupi/Tapuia integravam também outros pares de oposição, culminando em dualismos e pares que podem ser compreendidos como marcas dessa colonialidade do poder (QUIJANO, 2005). Os Tupi eram vistos como os povos amigos, aliados, os passíveis de dominação e controle, enquanto que os Tapuia eram vistos como inimigos, guerreiros, selvagens e bárbaros, que, por isso, são passíveis de extermínio e violência.

Além de ilustrar a dicotomia entre litoral e sertão. Dicotomia que vai além da espacialidade, dois universos distintos, um marcado pelo governo e pela lei, outro sem fé, sem lei, sem rei. O sertão imaginado (SENA, 2010a) visto sempre como antagônico de um litoral, também imaginado. Imaginado no sentido das construções que são feitas subjetivamente a partir da localização geográfica desses espaços. “Entrelaçando imagens, idéias e emoções o sertão se constitui como o suporte mítico, ageográfico e atemporal, da saga que narra a conquista da civilização pela nação brasileira em seu devir” (SENA, 2010b, p. 3)

Segundo Selma Custódia Sena (2010b, p. 3) “a imaginação social brasileira e a própria experiência de brasilidade tem-se construído, pelo menos desde o século XIX e possivelmente antes, em torno da imagem e do sentimento de que o Brasil é um país dual”. O que, novamente, demonstra e reforça como esse padrão de poder hierárquico construído no processo colonial, ainda persiste e se mostra presente.

São realidades imaginadas antagônicas quando de fato se complementam para produzir o Brasil. Esta divisão entre as partes do Brasil, litoral e sertão, não tem nada a ver com a geografia e nunca teve desde o período colonial. [...]. (SENA, 2010a, p. 2)

Formulada no século XVIII como uma oposição entre civilização e barbárie, essa dualidade tem sido constantemente desdobrada em outros binarismos como civilizado/ primitivo; litoral/ sertão; país legal/ país real; progresso/ atraso; individualismo/ personalismo; cópia/ autêntico; tradicional/ moderno; sertão/ cidade etc. (SENA, 2010b, p. 3)

Classificações como essa, compõem o que Quijano (2005) denomina de colonialidade do poder. Que, como já discutido, é um padrão de poder instaurado a fim de criar uma homogeneidade, tendo a intenção de apagar as subjetividades e pluralidades étnicas, umas das inúmeras violências exercidas contra as populações nativas.

A redução de suas pluralidades étnicas ao termo genérico “índios” demonstra na prática como essa colonialidade do poder atua. Tal fato pode ser compreendido inclusive como explicação para o uso do termo “Caiapó” na documentação oficial. Como já dito, os Kayapó meridionais foram descritos nas narrativas como “gentio Caiapó”. O termo, uma designação colonial, pouco nos diz acerca do etnônimo nesse sentido. De origem tupi o termo pode ser traduzido literalmente "como macaco" (TURNER, 1992). Além disso, com pesquisas sobre a temática, sabemos que o termo “Caiapó” utilizado nos documentos poderia englobar outros povos, que não necessariamente poderiam ser Kayapó, mas que ao olhar colonial, estes povos deveriam compartilhar algumas características comuns para serem retratados pelo mesmo termo. Essa reflexão reforça como todo esse padrão de poder foi construído a fim de criar uma homogeneidade e dessubjetivação dessas populações.

O que podemos notar, é que essa visão que foi construída, de maneira proposital e consciente, afetou e afeta ainda hoje essas populações. Durante muitos anos essa historiografia imperou e, conseqüentemente, essa visão negativa e pessimista acerca das populações indígenas também.

Tal ótica, impactou de maneira prática o modo de vida dessas pessoas. Nesse caso, a história indígena existente e toda esse panorama da historiografia oficial desde Martius (1845) e Varnhagen (1979) foram sendo reproduzidos academicamente e teorias foram sendo sustentadas nessa visão do desaparecimento ou assimilação dessas populações pela sociedade não indígena.

Ressalto a importância de se fazer uma discussão breve sobre dois conceitos fundamentais que serão utilizados nesse texto: história indígena e etno-história, que muitas vezes são utilizadas como sinônimos, mas não o são.

Uma longa discussão (GALDAMES, 1988, EREMITES DE OLIVEIRA, 2003; CAVALCANTE, 2011) já foi levantada e coloca em questão rupturas e continuidades entre tais conceitos. Quando pesquisas apontam relação e se filiam a história indígena ou etno-história geralmente envolvem questões indígenas com abordagens históricas. Contudo, Cavalcante (2011) coloca alguns pontos importantes, em específico, os vários âmbitos que a etno-história pode ser atrelada.

O termo etno-história, cujo primeiro registro é de 1909, foi empregado para fazer referência a utilização de documentos escritos e dados arqueológicos para a reconstrução da história de culturas indígenas. A partir daí se desenvolveram várias maneiras e âmbitos em que o termo pode ser compreendido. Segundo Cavalcante (2011) o conceito pode ser entendido como disciplina acadêmica independente; como compreensão e/ou representação própria dos povos indígenas acerca de sua história e do tempo; como etnociência; e por fim como um método interdisciplinar.

Pensar a etno-história como disciplina independente é pensá-la como uma disciplina específica para estudar e compreender a história dos povos indígenas. Porém, na visão de Thiago (2011) e Trigger (1982) tal postura pode ser entendida como uma atitude etnocêntrica. Criar um nicho específico dentro da história para compreender os processos pelos quais passaram as populações nativas, seria o mesmo que dizer que suas histórias são cumulativamente diferentes da dos povos ocidentais letrados. Trigger (1982) aponta, portanto, o uso do termo história nativa ou história indígena, no qual é fundamental o diálogo entre elementos e dados teórico-metodológicos tanto da História como da Etnologia, o que por sua vez, acabaria de maneira efetiva com a distância que tanto existiu entre Antropologia e História e tantas outras dicotomias dentro das ciências sociais como um todo (estrutura x evento, sincronia x diacronia...). Distância essa que também foi responsável por essa visão pessimista e estática que eram destinadas a essas populações e que veremos mais adiante as consequências e problematizações.

Pensar o termo etno-história como compreensão e/ou representação própria dos povos indígenas acerca de sua história e do tempo implica no reconhecimento sobre as diferentes e possíveis interpretações acerca tanto da categoria de tempo quanto de história, visto que as diferentes culturas possuem diferentes historicidades (SAHLINS, 2003).

Assumir a postura da etno-história como uma etnociência tem estreita relação com o crescimento de indígenas em cursos superiores e em cursos de pós-graduação como proporciona a Licenciatura Intercultural existente na Universidade Federal de Goiás - UFG. Enxergar as aproximações da etno-história como etnociência compõe e permite aos profissionais que trabalham com a questão indígena se abrir para outras epistemologias possíveis, já que negá-las ignora modos próprios indígenas de expressão e organização do mundo e além disso continua reproduzindo processos históricos de exclusão (HERBETTA, 2018).

A Etnociência posiciona-se como caminho alternativo à rigidez científica, sem menosprezar nenhuma das metodologias construídas pela ciência ocidental, mas

utilizando-se delas como ferramentas para releituras que propiciem compreensão mais adequada e respeitosa da relação entre humanidade e natureza. Em termos epistemológicos, a etnociência enquadra-se na antropologia, outra ciência bastante recente. A etnociência em sua significação literal é a ciência do outro. Sabe-se que a cultura é um elemento ativo e orgânico na vida do ser humano, e que não existe nenhum indivíduo que não tenha uma cultura, pois cada homem cria, reproduz, propaga e, em alguns casos tenta impor, sua cultura sobre as demais, ao que chamamos de etnocentrismo. (PESOVENTO; WIECZORKOWKI; TÉCHIO, 2018)

Essa visão traz um novo tom para o conceito de etno-história, como a história indígena escrita por indígenas. Algo ainda novo mas que permitirá a esses pesquisadores tornarem-se potenciais defensores dos direitos coletivos de seus povos (CAVALCANTE, 2011). Além de permitir o reconhecimento de outras formas de conhecimento e epistemologias, ou seja, supera a noção do conhecimento tradicional apenas como objeto de investigação, debates propostos pelas teorias decoloniais, como Quijano (2005) e Segato (2013). Além disso, essas novas epistemologias podem ser vistas como formas de superar a colonialidade do poder, que se estende também às noções do ser e saber. Gersem Baniwa (2008), doutor em Antropologia, defende uma Antropologia Indígena como caminho da descolonização e da autonomia indígena. Para o antropólogo indígena ou indígena antropólogo a “composição semântica *baniwa antropólogo* apresenta um sentido próprio para destacar que se trata de um sujeito histórico particular que se apropria das diversas e possíveis lentes da antropologia para ler os diferentes mundos: indígena e não indígena” (BANIWA, 2015, p. 2).

Mas é também a maior motivação da minha incursão universitária buscando compreender tanto quanto possível a organização e o sentido dos diferentes conhecimentos da ciência ocidental e os conhecimentos tradicionais indígenas na perspectiva de incentivar diálogos respeitosos e produtivos entre as visões de mundo e da vida que fundamentam e orientam a produção e transmissão de conhecimento das sociedades. Tomo como orientação pedagógica a necessidade de respeito entre esses diferentes saberes como possibilidade de avanço dos conhecimentos humanos. (BANIWA, 2008, p. 5)

Dentro desse cenário Jorge Eremites problematiza a dicotomia entre conhecimento ético e êmico. Já entrando na concepção de entendimento do que é a história indígena para Eremites (2003), ela está ligada à ideia de ethos, ao caráter sociocultural dos povos indígenas, e apresenta, portanto, como um tipo de história êmica. Por história êmica há o entendimento que seja aquela história que os próprios nativos americanos contam sobre si mesmos e sobre seus ancestrais. É exatamente essa a postura que foi incorporada a noção de etno-história, quando a oralidade pode ser levada em consideração como fontes de pesquisa e a historiografia oficial pode ser afastada como única fonte possível.

Esta perspectiva de etno-história enfoca de maneira privilegiada a abordagem “êmica”, ou seja, a representação que os indígenas fazem de si mesmo. Esta visão se opõe à chamada abordagem “ética”, que se refere àquelas representações feitas a partir de chaves interpretativas externas. (CAVALCANTE, 2011, p. 356)

O debate de Eremites (2003) e Cavalcante (2011) coloca problematizações que opõe duas formas de conhecimento. A meu ver essa dicotomia entre conhecimento ético e êmico não existe como oposição, como está colocado pelos autores. Não que não haja dissemelhanças nas formas de compreender e contar essas histórias, pois na verdade são epistemologias e perspectivas de mundos diferentes. Contudo, assumir o papel que são dicotômicas e antagônicas é um risco, já que tanto uma abordagem êmica quanto ética não pode ser levada como verdade absoluta e um tipo de história que represente de fato o coletivo. Senão correremos o risco de novamente criar representações homogêneas e monolíticas.

Além disso, é possível ver interfaces e um diálogo não só possível, como favorável, em específico no âmbito acadêmico, para outras formas de ensino, de contar histórias, de conhecimento, enfim, para outras epistemologias e abordagens possíveis. A postura que assumo nessa pesquisa, portanto, é de uma aproximação, não no sentido de compreender as duas formas de conhecimentos como iguais, mas de pensar que as epistemologias ocidentais e indígenas, pensadas de maneira conjunta e colaborativa podem ter muito a nos ensinar. O que acredito nesse sentido é em um diálogo intercultural, categoria proposta por Baniwa (2008, p. 1; 2015) como uma maneira possível de construção e “transmissão de conhecimentos que superem definitivamente o processo de colonização técnico-científica”.

Nesse sentido, defendo a ideia de novas construções epistemológicas a partir não da homogeneidade e teorias hegemônicas, mas produções a partir da diferença, da diversidade, do diálogo efetivo com diferentes alteridades, como coloca Ailton Krenak (2019).

Definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro, como constelações. O fato de podermos compartilhar esse espaço, de estarmos juntos viajando não significa que somos iguais; significa exatamente que somos capazes de atrair uns aos outros pelas nossas diferenças, que deveriam guiar o nosso roteiro de vida. Ter diversidade, não isso de humanidade com o mesmo protocolo. Porque isso até agora foi só uma maneira de homogeneizar e tirar nossa alegria de estar vivos. (KRENAK, 2019, P. 33)

Retornando a discussão sobre as possibilidades de compreensão da etno-história, os autores (CAVALCANTE, 2011; EREMITES DE OLIVEIRA, 2003) propõem por fim uma reflexão de pensá-la como um método interdisciplinar. Aqui, pode se entender a etno-história como um conjunto de ferramentas que subsidie, a partir de dados da Antropologia e da História, pesquisa sobre as populações nativas. Assim como Jorge Eremites, acredito que, não só dados

da História e da Antropologia devem ser pensados em conjunto, mas também pensar a materialidade a partir do conhecimento fornecido pela Arqueologia.

Esse é o intuito dessa pesquisa, colocar em prática uma reflexão etno-histórica a partir do diálogo interdisciplinar entre Antropologia, História e Arqueologia, mas colocar isso em diálogo também com outras epistemologias e saberes, a partir de autorias e categorias indígenas, pensando assim no diálogo intercultural a fim de compreender melhor o passado desses Kayapó meridionais no sul de Goiás. Dessa forma, a etno-história é compreendida não só como método mas como um caminho nessa articulação entre saberes e conhecimentos ocidentais e epistemologias e ontologias ameríndias. Ressalto ainda que pretendo, nesse sentido, articular também discussões etnoarqueológicas, compreendendo-a não somente como um método de interpretação da materialidade, mas também um caminho de diálogo e construções colaborativas com as narrativas indígenas (CABRAL, 2014; SILVA, 2007; SILVA; BESPALÉZ; STUCHI, 2011).

A história indígena, por sua vez, pode ser compreendida como um espaço de pesquisas e diálogos tanto no sentido ético quanto êmico, como já proposto. Compreendida tanto como uma história que pesquisadores não indígenas produzem acerca dessas populações, conhecimento ético; como as narrativas dos próprios indígenas, conhecimento êmico. Isso sem representar prejuízo, mas representando uma abertura ao outro e um diálogo de epistemologias e perspectivas. Uma história que se destina a compreender os processos e a presença indígena no Brasil a partir de um viés que os destaca não somente como mero coadjuvantes ou vítimas passivas do processo colonial, mas como agentes históricos ativos dotados de agência, resistência e legítimos e fundamentais negociadores nos eventos ocorridos.

Importante ressaltar que o que denominamos de história indígena não deve levar em consideração somente a história desses indígenas no Brasil marcados essencialmente pela história colonial. Ao assumir essa posição de criar e reproduzir uma história indígena que se inicia somente com o contato colonial, se negligencia o quanto há de história e todos os processos desses indígenas antes da colonização.

O importante ao assumir essa postura intercultural e a etno-história como caminho para esse diálogo é ter consciência de que as fontes precisam ser problematizadas. O intuito, portanto, é colocá-las como uma captura e reprodução de um ponto de vista de um dado momento. Nesse sentido, esse pretende ser o olhar para as documentações fontes dessa pesquisa, tanto para os documentos históricos quanto também para os arqueológicos por meio das narrativas e interpretações acerca das materialidades.

É necessário problematizar, agir como um detetive nesse sentido (GINZBURG, 1989), desfazendo, refazendo e destacando nós possíveis nas entrelinhas do que parece ter um caráter de obviedade, ou seja, necessita-se urgentemente apresentar qual o lugar de produção e os discursos nele criados e reproduzidos.

O simples acesso e introdução aos documentos históricos, por exemplo, em nada auxiliou no sentido de dar visibilidade as populações indígenas, em especial a seu protagonismo. É exatamente isso que vimos no início das produções historiográficas sobre o Brasil. A reprodução e a crença absoluta e cega, por vezes proposital, no que era dito nos documentos, foram e são responsáveis pela situação de vulnerabilidades que essas populações ainda vivem.

Esse trabalho atento aos detalhes e aos lugares de produção dos documentos, sugiro que seja feito utilizando como pano de fundo o que Ginzburg (1989) denomina de paradigma indiciário. Tal ferramenta permite um outro olhar para essas fontes, sejam históricas ou arqueológicas, guiado pelas marcas e vestígios. Um olhar minucioso a marcas e vestígios que podem muitas vezes ser desconsideradas ou consideradas como informações marginais. Porém, por experiência de pesquisas anteriores, afirmo que tal leitura é essencial para recompor determinados acontecimentos.

Essa leitura deve ser feita associada ao uso da projeção etnográfica, referencial teórico metodológico base dessa pesquisa. A projeção etnográfica trata-se de um referencial teórico metodológico que permite a nós, pesquisadores da história indígena, lançar luzes e hipóteses teóricas efetivas com base em estudos etnográficos, relatos e histórias orais referentes a sociedades contemporâneas, já que o que temos produzido sobre essas populações do passado são discursos históricos, que, como já demonstrado, tinham conscientes e pretenciosos alcances e narrativas.

Nessa perspectiva, tal recurso pretende ser colocado em prática também nas discussões arqueológicas. Para isso, como adiantado, pretendo utilizar da etnoarqueologia no sentido colocado por Silva (2009), compreendendo-a como possibilidade de articular e olhar para referenciais etnográficos como caminho para interpretações arqueológicas sobre o passado.

Tal metodologia exige, porém, critérios como características similares entre os povos, no caso da pesquisa, orienta-se por algumas características comuns aos Jê, como, por exemplo, o dualismo em suas práticas cotidianas na aldeia e em suas relações. Saliento aqui, portanto, que estas documentações oficiais em conjunto com a projeção etnográfica e a etnoarqueologia será uma das formas mais efetivas e holísticas na tentativa de reconstruirmos essa história

indígena que é tão lotada de falhas, lacunas, homogeneizações e hierarquizações. O propósito é que todas essas relações e diálogos possibilitem uma recomposição das trilhas históricas desses Kayapó meridionais propiciando um equilíbrio de histórias, poderes e protagonismos.

É claro que o contato e as relações coloniais provocaram rupturas. Mas será possível afirmar que não há continuidades? Para autores, como Carlos Fausto (2001) tal afirmação seria um equívoco, já que em seus estudos e pesquisas os relatos e documentos coloniais sobre os povos Tupi da costa apresentam certa semelhança com os Tupi contemporâneos. Assim como sugiro nessa pesquisa em relação aos Kayapó meridionais e alguns povos Jê contemporâneos.

A existência de uma história indígena equivale ao reconhecimento que os indígenas têm história e que ela não só pode como deve ser levada em consideração, assim como seu protagonismo. Tal postura auxilia no fim do silenciamento e pessimismo visto na historiografia oficial. Além disso, contribui para o descarte da noção de encontro que sempre é colocada no processo colonial.

Gostaria de problematizar tal termo com base numa fala do indígena e Doutor em Educação Daniel Munduruku em um curso intitulado “Sarau-vivência-moitará: (des)encontros com a cultura indígena brasileira” que pude participar na Universidade Federal de Uberlândia. Sempre que tenho a oportunidade agradeço publicamente suas palavras e as orientações metodológicas sobre a construção de um artigo¹³ publicado recentemente com uma indígena não-aldeada que reside em Uberlândia.

Daniel Munduruku coloca de maneira brilhante e dotada de poesia o impasse de se utilizar o termo encontro para designar as relações estabelecidas entre indígenas e não-indígenas no processo colonial. Para tal, ele utiliza o entrelace das mãos para promover uma reflexão sobre o uso do termo. Para ele, encontro tem relação a forma como as mãos se entrelaçam e estabelece um fortalecimento e equilíbrio de forças e vontades. Todo encontro deveria ser um abraço de saberes. Para ele o que houve foi um desencontro, ou seja, um encontro de mãos fechadas, de vontades, saberes, conhecimentos, que ao invés de se entrelaçarem de forma simétrica, se digladiaram em um embate belicoso, violento e desigual. Foi um encontro de mãos fechadas que não se abraçam, se machucam, se ferem, se magoam, portanto, um grande desencontro. Duas mãos que não se entrelaçam mas que se batem, e quanto mais se batem mais

¹³ Me refiro ao artigo intitulado TOMANDO POSSE DA HISTÓRIA: O LEGADO DE RESISTÊNCIA DA CACIQUE KAWANY LOURDES TUPINAMBÁ, publicado na revista Ñanduty em parceria com uma colega e a Cacique Kawany Lourdes Tupinambá, presidente do Movimento dos Indígenas não Aldeados do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba – MInA. TUPINAMBÁ, CACIQUE KAWANY LOURDES; ALVES, DANIELLA SANTOS; JUNQUEIRA, GABRIELA GONÇALVES. Tomando posse da história: o legado de resistência da cacique Kawany Lourdes Tupinambá. REVISTA ÑANDUTY, v. 6, p. 189-209, 2018.

se machucam, ou se uma se abre domina e se apodera da outra mão, e joga sobre ela outros domínios.

Dessa forma, podemos afirmar que o Brasil nasce, portanto, do desencontro. Desencontro esse que a historiografia e os discursos criados e reproduzidos jogaram para o rodapé da história os saberes indígenas. O que valeu e vale ainda é essa lógica do desencontro.

Aproveito para provocar uma reflexão que apesar de óbvia ainda parece um pouco confusa, em especial no ideal do senso comum acerca da representação indígena. O indígena colonial, não é e não deve ser compreendido como o indígena pré-colonial. Todas as mudanças marcadas pelo violento contato permitiram múltiplas continuidades e rupturas nos modos de ser, pensar e agir dessas populações. Afirmar que a cultura e a identidade são categorias dinâmicas, em constante transformações também parece uma afirmação dotada de certa explicitabilidade. Uma afirmação que parece se aplicar para todos, menos para as populações indígenas.

Manuela Carneiro da Cunha, em um de seus geniais debates acerca do assunto, em um artigo sobre o futuro da questão indígena (1994, p.121/22), aponta que esses dois conceitos, cultura e identidade, podem ser entendidas a partir de duas visões, muito didáticas por sinal. Uma visão denominada de modelo platônico e a outra como modelo heracliteano.

Na visão platônica, identidade e cultura seriam entendidas como coisas, como se fosse possível um tipo ideal de identidade e a prática tivesse que se enquadrar, a qualquer custo dentro daquele parâmetro proposto. Assim como a cultura, que seria regras, costumes previamente dados, natural e, portanto, imutável. A visão heracliteana, a perspectiva adotada pela autora, prima pela mudança, transformação e devir. Dessa forma, podemos entender identidade como sendo simplesmente a percepção de uma continuidade, de um processo, de um fluxo, em suma, uma memória. A cultura não seria nessa visão um conjunto de traços dados e sim a possibilidade de gerá-los em sistemas perpetuamente cambiantes (CARNEIRO DA CUNHA, 1994, p. 121/22)

A autora coloca assim, ao assumir essa posição heracliteana para compreender os conceitos, os limites e problemas de se entender identidade e cultura por meio de essencializações – visão platônica. Pensar esses conceitos enquanto essências congela e fixa categorias que são dinâmicas e dotadas de movimento e agência. Tais essencializações foram e continuam sendo responsáveis por uma infinidade de violências físicas, psicológicas e epistêmicas referentes aos povos indígenas. Nesse sentido, defendo o uso das categorias de

cultura e identidade “sob rasura”¹⁴ (MORAES WICHERS, 2017a).

Quando se fixa categorias dinâmicas, cria-se estereótipos. Sobre isso, me lembro da fala da autora nigeriana Chimamanda Adichie - que abre esse capítulo - em um TED intitulado “O perigo de uma história única” que assisti em 2018 e que de maneira simples e efetiva provoca seus ouvintes. Em uma de suas reflexões ela debate sobre os estereótipos e afirma os reais problemas em criá-los e reproduzi-los: “A única história cria estereótipos, e o problema com estereótipos não é que eles sejam mentira, mas que eles sejam incompletos. Eles fazem uma história tornar-se a única história”. O que a autora diz é que os estereótipos podem existir, mas são incompletos, haja vista que uma única versão de algo ou alguém é sempre dotado de problemas.

Importante destacar que esse estereótipo criado é só uma das formas de invisibilizar o outro, uma das formas possíveis de violência que envolve, como afirma Marisa Belausteguigoitia na interpretação de Camila Moraes Wichers “diferentes graus de diluição da voz do Outro que vai desde o sequestro ao silenciamento da voz à emenda, à alteração e tradução da experiência do outro” (MORAES WICHERS, 2017a, p. 39)

Acredito que isso seja um dos enfrentamentos das populações indígenas hoje e que esse trabalho pretende corroborar. Criar alternativas e múltiplos caminhos para essa história indígena, para que assim, de fato, elas possam assumir seus vários e possíveis papéis na sociedade atual. Nesse sentido, a historiografia oficial que imperou durante muito tempo e dotada de poder criou uma única narrativa sobre essas populações. A proposta não é ouvir e destacar dois lados possíveis de uma mesma história, mas nos livrarmos das amarras que uma única história propõe. Ter várias histórias permite infinitas indagações sobre como e porque pensamos versões únicas de determinados grupos e pessoas, e isso já é um desmoronamento de visões fechadas e enquadradas e das armadilhas de uma história única dessas pessoas.

“Quando nós rejeitamos uma única história, quando percebemos que nunca há apenas uma história sobre nenhum lugar, nós reconquistamos um tipo de paraíso” (ADICHIE, 2010). Acredito que esse trabalho pretende ser um subsídio nesse sentido proposto pela autora, na busca por um equilíbrio de histórias, não de verdades absolutas, mas de múltiplas histórias que compõem um quadro geral de acontecimentos e que podem ser entendidos de maneiras diferentes por grupos distintos. E esse equilíbrio, em conjunto com a visibilidade dessas outras

¹⁴ Colocar “sob rasura” essas categorias, como já mencionado em nota, equivale demonstrar o caráter de construção dos conceitos e por isso as possíveis releituras que a eles podem ser direcionadas.

histórias podem trazer dignidade, capacidade, reconhecimento e humanização para essas populações em situações de vulnerabilidade e instabilidade como as sociedades indígenas.

É assim que se cria uma única história, mostre um povo com uma coisa, como somente uma coisa, repetidamente, e será o que eles se tornarão. Poder é a habilidade de não só contar a história de uma outra pessoa, mas de fazê-la a história definitiva daquela pessoa. Comece uma história com as flechas dos nativos americanos e não com a chegada dos britânicos, e você tem uma história totalmente diferente. A consequência de uma única história é essa, ela rouba das pessoas a dignidade. Enfatiza como nós somos diferentes ao invés de como somos semelhantes. (ADICHIE, 2010)

Pensar essa história única e estereótipo único no caso das populações indígenas é pensar que elas são colocadas no âmbito da selvageria e barbárie ou de maneira romantizada, como vítimas, apenas vítimas, do processo colonial. Não que não o sejam, não se trata de negar as inúmeras violências que essas populações sofreram e foram vítimas, mas colocá-los apenas nessa situação nega a importância e a ativa participação, protagonismo e agência dessas populações no processo e nas relações coloniais.

Mais uma vez recorro às discussões decoloniais para pensar essa noção de história e qual a história que foi construída para essas populações. Quando os ibéricos conquistaram, nomearam e colonizaram a América se depararam com uma diversidade de povos, cada um com sua própria história, linguagem, memória e identidade. Trezentos anos mais tarde todos eles reduziam-se a uma única identidade: “índios”! Uma identidade construída a partir da noção, também construída de raça, ou seja, uma nova identidade racial, colonial e negativa (QUIJANO, 2005).

Assim também sucedeu com os povos trazidos forçadamente da futura África como escravos: achantes, iorubás, zulus, congos, bacongos, etc. No lapso de trezentos anos, todos eles não eram outra coisa além de negros. Esse resultado da história do poder colonial teve duas implicações decisivas. A primeira é óbvia: todos aqueles povos foram despojados de suas próprias e singulares identidades históricas. A segunda é, talvez, menos óbvia, mas não é menos decisiva: sua nova identidade racial, colonial e negativa, implicava o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade. Daí em diante não seriam nada mais que raças inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores. Implicava também sua realocação no novo tempo histórico constituído com a América primeiro e com a Europa depois: desse momento em diante passaram a ser o passado. Em outras palavras, o padrão de poder baseado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo. (QUIJANO, 2005, p.127)

Nesse sentido, como educadora há nove anos costumo dialogar muito com minhas alunas e alunos sobre esse estereótipo e história única que foi construída para as populações indígenas. Inclusive ao receberem a nomeação genérica de “índios”. Ao indagar minhas alunas e alunos sobre qual a imagem do indígena que existe no seu imaginário, a resposta é unânime. Aquele indígena que vive na mata, nu, com arco e flecha e deitado na rede. Aquele clássico indígena das comemorações no dia do “índio” nas escolas que acabam reproduzindo essas essencializações. Um espaço que deveria ser crítico e propagador da diversidade e pluralidade acaba cerceando essa possibilidade adotando também uma única versão da história e estereótipo dessas populações.

Nesses termos, ao adotar o conceito antropológico de cultura e de identidade como construções simbólicas e dinâmicas coladas às mutações sociais, é necessário abandonar uma posição etnocêntrica, na qual, muitas vezes, nos entrincheiramos, numa atitude que pode levar ao entendimento equivocado do diferente como inferior e da diferença como um tipo de privação cultural e educacional, ou, ainda, como a ausência, naquele outro, de saberes organizados, a partir de uma certa racionalidade, que têm a prerrogativa de se constituírem como única expressão de civilidade e de conhecimento (TOSTA, 2011, p. 227.)

Por isso, Daniel Munduruku defende a ideia que não é “índio” e não existem “índios” no Brasil. Tal frase parece a princípio e aparentemente uma negação de sua identidade ou cultura. Mas o que Daniel problematiza é justamente essa identidade criada, negativa e dotada de essência que é colocada em cima das populações indígenas tão diversas.

Abaixo uma citação da transcrição de Daniel Munduruku na 32ª Bienal - Programa de Encontros no Masp, problematizando o uso do termo genérico “índios”.

Daniel Munduruku: Antes de mais nada, gostaria de me apresentar, porque normalmente, quando olham para mim, é comum as pessoas me identificarem com um...

Público: Índio!

Daniel Munduruku: Como?

Público: Índio!

Daniel Munduruku: Com um cara bonito. [risadas] Sim, e depois com um índio também, é verdade. E isso vem com uma imagem que foi sendo construída ao longo desses 500 anos e que gerou na cabeça das pessoas uma visão estereotipada. Dizem que o Daniel parece com um índio: ele tem cara de índio, cabelo de índio, maças do rosto de índio, olho puxado de índio, e claro, corpo esbelto de índio também [risadas do público], portanto, isso o torna um... índio. E as pessoas insistem em me chamar dessa maneira. Pois bem, apesar de toda essa aparência, de tudo isso que me caracteriza como índio, queria dizer para vocês que eu não sou índio. E mais: não existem índios no Brasil. Tudo isso é uma bobagem. Se estiverem chocados, façam: “Ooooooh”. [risadas] Vamos começar, para vocês aprenderem como é se faz. Então, queria dizer que apesar da minha cara de índio, meu cabelo liso de índio, meu olho

puxado de índio, as maçãs do rosto de índio e esse corpo esbelto de índio, eu não sou índio.

Público: Ooooooh!!

Daniel Munduruku: E eu diria mais a vocês: não existem índios no Brasil.

Público: Ooooooh!!

Daniel Munduruku: Muito bem, vocês aprenderam rápido. [risadas no público]

Daniel Munduruku: Brincadeiras à parte, quando eu faço essa afirmação, as pessoas realmente ficam impactadas, porque já está muito registrado na cabeça delas que, por causa da minha aparência, eu sou um índio. Mas não é assim que eu me vejo. E não é assim que eu vejo as populações ancestrais do Brasil. O que vocês estão vendo, na verdade, é uma imagem que foi sendo produzida ao longo do tempo. Resolveram nos batizar, ou melhor, nos apelidar, por essa palavrinha, que é maldita. Não só maldita no sentido da maldição, mas também no sentido do dizer mal. É uma palavra que manifesta uma determinada postura das pessoas com relação à minha pessoa. Por isso eu digo que é um apelido que nos colocaram. Não sabiam como nos chamar e disseram que nós éramos os tais dos índios, porque erraram o caminho para chegar às Índias – essa conversa que todo mundo já conhece e que acabou determinando que os habitantes dessas terras se chamariam índios. Correto? E além de ser uma história mal contada, a palavra índio não significa absolutamente nada. Se vocês tiverem curiosidade de olhar num dicionário depois, vão descobrir que a primeira entrada do Aurélio, por exemplo, diz o seguinte: “É o elemento químico nº 49 da tabela periódica”. Fiquei tão feliz quando soube disso... [risadas no público] Porque já era conhecido como preguiçoso, selvagem, canibal, atrasado... E agora, um elemento químico? Me senti orgulhoso, imagina. E essa palavra descrita dessa maneira me suscitou outra questão: “índio” não é radical de “indígena”. Não sei se vocês sabiam, mas é só uma mera coincidência chamar alguém de índio ou indígena. A palavra “índio” não tem significado específico em nenhum dicionário. Quando muito a definição afirma assim: “Relativo aos primeiros povos”. Ela também não diz quem nós somos. Mas, com o passar do tempo, foi revelando o que as pessoas pensavam a nosso respeito. Esse termo é um apelido. E vocês sabem que não existem apelidos positivos. Todo apelido é uma negação. E “apelido” é uma palavra que nega aquilo que uma pessoa, um grupo ou uma coisa é. Então, ao colocarmos um apelido em alguém, afirmamos o que a gente acha do outro. E normalmente a gente acha que o outro é uma coisa ruim. Seja pela condição social, seja pela cor da pele, pela opção sexual ou pelo que for. Sempre vamos jogar no outro a visão que temos dele. As crianças, com quem eu converso muito, são ótimas em colocar apelidos e vocês sabem disso. Os apelidos delas são muito certos porque elas sabem machucar. E o apelido serve para isso, para machucar. Eu diria que, ao reforçar a palavra “índio” nas pessoas, estamos nos reportando também àquilo que pensamos desses grupos humanos a quem chamamos de índios. Quando ouvimos “índio”, normalmente temos duas posturas. A primeira postura é romântica, aquela ideia do bom selvagem de José de Alencar e companhia limitada: “Ah, o índio é bacaninha, vive lá no meio da floresta, é o nosso passado, gente boa, gente de bem, olha lá, não tem ganância, vive uma vida social muito tranquila, nem bebe Coca-Cola...”. Esse é o sonho de consumo de todo mundo, não é? Não a Coca-Cola, mas ser índio. E a escola reforça ou reforçou durante muito tempo essa visão, foi ela quem difundiu esse olhar romântico. (MUNDURUKU, 2017¹⁵)

Podemos ver que esse estereótipo e essa imagem genérica que o indígena assume devido a essas essencializações cria lugares e posições fixas que eles deveriam ocupar. Esses lugares seriam remetidos a floresta e a mata, sob acusação de integração com a sociedade nacional o

¹⁵ O ATO INDÍGENA DE EDUCAR(SE), UMA CONVERSA COM DANIEL MUNDURUKU. Transcrição de encontro realizado em 5 de julho de 2016, como parte da ação de difusão da 32ª Bienal: Programa de Encontros no Masp disponível em fev., 2017 no site <http://www.bienal.org.br/post/3364>

que os descaracterizariam de sua condição de indígena. Será que o indígena que vai para a cidade ou decide cursar ensino superior nas Universidades, por exemplo, deve ser considerado menos indígena por isso? A resposta é negativa, pois se concordássemos com a pergunta estaríamos apenas reafirmando esse estereótipo único e essa imagem fixa e estática de identidade. Tal visão é utilizada inclusive como aparato político para deslegitimar direitos a essa minoria, como o direito à terra, umas das principais demandas dessas populações e dos movimentos indígenas.

Identities são inscritas através de experiências culturalmente construídas em relações sociais. A subjetividade – o lugar do processo de dar sentido a nossas relações com o mundo – é a modalidade em que a natureza precária e contraditória do sujeito-em-processo ganha significado ou é experimentada como identidade. As identidades são marcadas pela multiplicidade de posições de sujeito que constituem o sujeito. Portanto, a identidade não é fixa nem singular; ela é uma multiplicidade relacional em constante mudança. (BRAH, 2006, p.371).

De acordo com Brah (2006, p. 372) ainda, se a identidade é um processo, então é problemático falar de uma identidade existente como se ela estivesse sempre já constituída. Ao contrário, ela é formada por diversas representações e significações como processos que resultam de várias experiências, vozes, culturas e histórias. Com base nisso, a história indígena deve representar os povos indígenas como povos históricos, ou seja, passíveis de mudanças e transformações ao longo do tempo.

É obvio que em graus diferenciados todos os povos indígenas sofreram mudanças culturais em razão da relação colonial instaurada na América desde o final do século XV. Sabendo disso, é, todavia, preciso ressaltar que as culturas indígenas, assim como as não-indígenas, respeitando suas diferentes historicidades, não teriam permanecido estáticas se a conquista e colonização não tivessem ocorrido. Fazer essa ressalva não é o mesmo que dizer que as culturas indígenas estariam, como atualmente se encontram se não tivessem sido partes do processo colonial, mas sim, é reafirmar sua historicidade. (CAVALCANTE, 2011, p. 367)

1.1 O futuro e possíveis aberturas de uma nova história indígena

Como vimos, é necessário que qualquer estudo acerca da temática indígena implica a compreensão dos processos históricos dessas populações. Segundo John Monteiro, um nome importante na configuração dessa nova história indígena e dono de pioneiras reflexões sobre o assunto, um dos problemas na maneira como a imagem dos indígenas foi criada e perpetuada

no Brasil se deve a oposição entre historiadores e antropólogos.

Se Varnhagen (1979) afirmou em sua clássica frase em relação aos povos indígenas que não há história, há só etnografia, um dos impactos dessa afirmação foi o fato dos historiadores, por muito tempo, terem aceito tal fato. Se essas populações não são detentores de história, não há porque se debruçar a estudá-los e compreender os processos pelos quais eles passaram. De outro modo, o fato de afirmar que em relação a eles, há só etnografia, parece que essas sociedades foram lançadas somente aos estudos antropológicos, que por muito tempo não levavam em consideração os processos históricos e as diferentes historicidades existentes.

As visões construídas a partir dessas duas oposições compõem o que chamo de uma antiga história indígena. Uma história contada a partir de uma única visão, uma história única que criou estereótipos únicos e hierarquizou e inferiorizou essas populações. A nova história indígena é essa história pesquisada com o auxílio dessa etno-história, que a partir da conjugação de dados antropológicos, históricos, e nesse caso arqueológicos, são capazes de visibilizar a importância e participação histórica desses indígenas no processo de construção do Brasil. Além disso, a proposta desse trabalho é associar as epistemologias indígenas a esse debate interdisciplinar, culminando na proposta de Baniwa (2008) do diálogo intercultural.

Mas eu quero que as coisas de fato avancem e para avançar, a antropologia necessita exercitar muito a cultura e prática da interculturalidade. Para isso é preciso despir-se de muitos conceitos e pré-conceitos que criou ou ajudou a criar, para abrir caminhos, espaços e tempos para outros conceitos e práticas, como os dos povos indígenas, sem nenhuma necessidade de negar ou desvalorizar os já criados e consolidados. Nesse terreno não tem nada dado [...] (BANIWA, 2019, p. 34)

Esse diálogo interdisciplinar e intercultural intensificará a compreensão da história indígena sobre os indígenas como agentes ativos e em constante transformações e não em vias de desaparecimento e extinção como afirmava a historiografia oficial e a história indígena que imperou na academia até meados da década de 1980.

Segundo John Monteiro (2001), a partir da década de 1980 isso muda graças aos trabalhos integrados de antropólogos, historiadores, arqueólogos e linguistas, fazendo emergir essa nova história indígena, que versa sobre a crônica da extinção que imperou durante tanto tempo, trazendo novas possibilidades e interpretações para esse passado, abrindo caminhos para perspectivas nativas sobre o passado, a partir de documentos históricos, história oral, leitura de mitos, enfim, tudo que integra esse universo e perspectiva indígena.

Além disso, essa nova história indígena pode ser vista a partir de uma visão decolonial

na medida que reúne e implica tanto de maneira teórica quanto prática. Teórica porque emerge um novo e frutífero diálogo entre disciplinas, como Antropologia e História, por exemplo, e prática, porque prezava em responder e servir como subsídio para as demandas do emergente movimento indígena. Tais inovações trouxeram, nesse sentido, segundo John (2001) a noção dos direitos indígenas como direitos históricos, sobretudo territoriais, já que a partir dos dados documentos históricos se podia comprovar que as demandas por terra não eram infundáveis.

Tal proposta pode ser compreendida por um outro entendimento do que é e qual papel da Antropologia. O que Segato (2013) denominou de “antropologia por demanda”, ou seja, uma Antropologia e um trabalho antropológico que consiga responder não só nossas perguntas enquanto profissionais, teóricos e comunidade acadêmica, mas que responda às indagações dessas populações. E que nesse sentido possam servi-los como uma caixa de ferramentas (SEGATO, 2013) em suas lutas e reivindicações no presente. Uma Antropologia que produz “conhecimento e reflexão em resposta às perguntas que me colocam aqueles que, numa perspectiva clássica, constituiriam os objetos de observação e estudo” (SEGATO, 2012, p. 107).

Para isso, muitos setores já demandam uma antropologia capaz de cumprir um novo papel e de colaborar no complicado processo de expansão do direito e de articulação entre horizontes culturais particulares e uma jurisdição que se confunde com a própria humanidade. A antropologia, portanto, terá de se expor e se curvar à demanda e à interpelação daquilo que outrora fora seu "objeto" e deixar-se interpelar. O estudo de *outras culturas* não garante a interculturalidade, a exposição radical à transformação demandada pelo *outro*. (SEGATO, 2006, p. 207/28)

Essa proposta por uma “antropologia por demanda” dialoga com o desmantelamento dos mitos criados pela elaboração do eurocentrismo como perspectiva hegemônica do conhecimento, bem como seus principais mitos fundacionais (QUIJANO, 2005) que giram em torno dos ideais do evolucionismo e do dualismo. Além da noção deturpada do conceito de raça, que passou a ser utilizado de meras características fenotípicas para servir à um projeto eurocêntrico de colonização, manipulação e controle que utilizou do conceito para hierarquizar e deixar estáticas populações dentro de determinados dualismos que levaram e levam ainda hoje povos inteiros a uma infinidade de violência física, simbólica e epistêmica.

Além disso, essa colonialidade do poder (QUIJANO, 2005), mantido por esse tripé raça/dualismo/evolucionismo, imobiliza os povos em posições estáticas dentro de determinadas hierarquias, o que os exime de suas pluralidades e dinâmicas, tendendo também a anular as subjetividades e a incentivar um apagamento dessas subjetividades.

Para Segato (2013) uma antropologia por demanda equivale a uma antropologia atenta, engajada, voltada para o bem estar dos sujeitos, não é mais produzir um conhecimento sobre o outro, mas para o outro. Longe de uma antropologia reflexiva proposta pelos pós modernos e aplicada, que serve para uma ordem colonial-moderna, ela caminha mais em direção a uma antropologia litigante, associada a noção de justiça, ou seja, que esteja a serviço da justiça pelos povos indígenas.

Segato (2012) inclusive, numa tentativa de enfatizar a importância da história e dos processos históricos nas relações estabelecidas sob a colonialidade do poder, problematiza alguns conceitos antropológicos como cultura e relativismo cultural, por exemplo, pois para a autora, esses conceitos, como outros, tem sido pouco eficazes para dar conta da multiplicidade de caminhos e relações que se estabelecia e se estabelece. Essa mudança no vocabulário proposta por Segato, sugere substituir o argumento relativista e do direito à diferença pelo conceito de pluralismo histórico. A sugestão, a meu ver, caminha em direção ao que foi colocado acima, do uso dos conceitos cultura e identidade “sob rasura”.

Tal proposta caminha em direção dessa nova história indígena que vem se constituindo cada vez mais, uma história que reconheça que esses sujeitos coletivos são dotados de pluralidade de histórias, com autonomia para realizar seu processo histórico, a partir de diferentes estratégias de contato. A crítica ao conceito de cultura caminha na mesma direção, para a autora, por isso a noção de pluralismo histórico é mais indicada para ela, já que consegue abarcar de maneira não essencialista a forma como o conceito de cultura vem sendo discutido e conseqüentemente o de relativismo cultural. Assim como ela indica mudança de vocábulo de interculturalidade para inter-historicidade. Seria para Segato uma forma efetiva de superar e sair da visão estereotipada de cultura, além de pensar e atuar de forma mais adequada em direção a um projeto crítico e libertador.

O argumento relativista deve ceder lugar ao argumento histórico, da história própria, e do que propus chamar pluralismo histórico, que outra coisa não é que uma variante não culturalista do relativismo, apenas imune à tendência fundamentalista inerente a todo culturalismo. (SEGATO, 2012, p. 112)

Tal proposta tem muita relação com essa nova história indígena, que alia teoria e prática no seu discurso, incluindo uma abertura ao outro em vários níveis. Essa nova perspectiva de história indígena que surge em meados da década 1980 integra também discussões pós estruturalistas dentro das correntes antropológicas, já que tal noção traz a dinamicidade da história como algo importante para pensar as sociedades indígenas.

Sabe-se, como o próprio John Monteiro apontou, que durante muito tempo essa relação teórico-metodológica entre Antropologia e História foi vista de forma bastante conturbada, pois muitas vezes se via o entrelaçamento destas disciplinas como algo díspar, no qual muitos estariam “guardando para a História o reino da diacronia e do tempo volátil e para a Antropologia o lugar da sincronia e da estrutura” (SCHWARCZ, 2001, p. 1), e outras que as viam como essencial para o desdobramento de contendas centrais entre a dualidade tão dialética entre sincronia/diacronia, indivíduo/sociedade, estrutura/evento, dentre outras que colocam estas duas disciplinas em foco de discussão.

Com Sahlins (1990) podemos pensar em formas de se superar esse antagonismo, já que o autor entende a história como sendo um misto de interesse e signo, de permanência e mudança, diferente aqui de Lévi-Strauss, que a via como realização de uma determinada estrutura, encontrando assim, desta forma, história na estrutura e estabelecendo um diálogo entre sincronia e diacronia.

Pensar a estrutura como objeto histórico também fez parte desse diálogo, já que estrutura e história não são alternativas mutuamente exclusivas. Com isso é possível amplificar os conceitos de história pelas diversidades de estruturas e assim, de repente, há um mundo de coisas novas a serem consideradas, no qual a cultura funciona como uma *síntese* de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia” (SAHLINS, 1990, p. 180). Acredito que aqui essa noção seja fundamental, pois é evidente como a cultura destas sociedades indígenas se transforma de acordo com os agentes envolvidos, alterando assim as estratégias de contato destes indígenas, sendo a estrutura constantemente atualizada na ação dos indivíduos e no significado que a ela são associadas.

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. (SAHLINS, 1990, p. 7) No final, quanto mais as coisas permaneciam iguais, mais elas mudavam, uma vez que tal reprodução de categorias não é igual. Toda reprodução da cultura é uma alteração, tanto que, na ação, as categorias através das quais o mundo atual é orquestrado assimilam algum novo conteúdo empírico. (SAHLINS, 1990, p. 7)

Além disso, gostaria de trazer a noção de desconstrução proposta por Derrida (2001). Tal noção pode ser compreendida como uma estratégia de leitura, uma prática crítica de leitura de textos. A intenção é que essa abordagem proporcione um abalo no pensamento ocidental que se apoia em um pensamento binário e dicotômico. Dicotomia essa que muitas vezes serviu para classificar e hierarquizar polos binários. O pensamento metafísico ocidental, por ele

denominado de logocêntrico e etnocêntrico, jamais se desvinculou de uma abordagem que identifica pares de oposições – razão e sensação, espírito e matéria, identidade e diferença, lógica e retórica, masculino e feminino etc., mas, sobretudo, fala e escrita, etc. (VASCONCELOS, 2003).

Para tal, Derrida (2001, p. 48/73) sugere desconstruir a oposição, o que “significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia”, “uma desconstrução de inversão e uma desconstrução de deslocamento positivo, de transgressão”. Uma proposta estratégica de ir além, de problematizar esses dualismos cartesianos presentes na metafísica ocidental.

Por que se envolver em um trabalho de desconstrução em vez de deixar as coisas como estão? etc. Nada, aqui, sem "ato de força", em lugar nenhum. **A desconstrução, eu insisto nisso, não é neutra. Ela intervém.** Não estou tão seguro de que o imperativo de uma tomada de partido em filosofia tenha sido tão regularmente considerado como "escandaloso" na história da metafísica [...] (DERRIDA, 2001, p. 117) (Grifo meu)

Há então, intrínseca a esse modo estratégico de leitura que sugere a noção de desconstrução uma crítica a esse pensamento metafísico tradicional e ocidental, logocêntrico e etnocêntrico, que opera por pares de oposição, e oposição que hierarquiza e superioriza um em detrimento do outro. No caso da presente pesquisa, vemos que desde a primeira classificação genérica Tupi/Tapuia, decorreu-se outros tantos pares de oposição que criava hierarquizações com consequências práticas para essas populações, inclusive referente a política indigenista, que será abordada com mais atenção no próximo capítulo.

Essa estratégia que almeja estremecer as estruturas do pensamento ocidental propõe não apenas a inversão dos polos binários, fazendo com o hierarquicamente inferiorizado se torne superior em um novo par binário. Dessa maneira, se perpetua esse pensamento hierarquizante e antagônico, já que uma oposição hierárquica, mesmo sendo invertida, continua sendo hierárquica. A proposta, acredito, é seguir numa espécie de jogo, um jogo de alternâncias, de simultaneidades, que foge, acima de tudo, de conceituações fixas e imutáveis.

A partir dessa estratégia, pressupõe-se não a negação absoluta de algo, mas busca-se a desestabilização, deslocamentos e o abalar de estruturas e discursos hegemônicos que estão fixos e tidos como verdades para seguirmos realocando tais conceitos e assim conseguirmos ampliar seus limites e possibilidades de interpretação.

Ressalto que a ideia aqui não é destruir ou negar a importância de conceitos e discussões canônicas e hegemônicas, mas olhar para elas com questionamentos e indagações frente a narrativas tão estruturadas e reproduzidas, abrindo possibilidades para que outras epistemologias possam se fazer presentes nas reflexões propostas.

A defesa de práticas interculturais ou interepistêmicas na relação com os povos indígenas não significa de modo algum, negação ou desvalorização dos conhecimentos científicos, que já estão no pódio e lá continuarão inclusive com apoio dos indígenas, significa afirmação, validação, valorização e promoção dos conhecimentos indígenas. (BANIWA, 2019, p. 40)

Ao se negar, portanto, não os conceitos, mas as rígidas oposições e interpretações conceituais evoco o conceito – autodesignação Karajá - utilizado por Eduardo Nunes em seus estudos sobre os Karajá que acho que exemplifica essa utilização. Nunes (2014) em seu artigo explora dois contextos de produção das pessoas misturadas dos Karajá de Buridina. Pessoas internamente repartidas entre uma “metade indígena” e uma “metade não indígena”. Nesses panoramas possíveis o artesanato e a pesca, elementos indígenas e não indígenas se fazem simultaneamente presentes, mas, dependendo de qual aspecto os Karajá enfocam, ou seja, dependendo de qual relação é ativada, karajá ou branca. Segundo o autor há uma coexistência de duas formas de vida, uma indígena e outra branca, uma *mistura* que não gera híbridos. Uma parcela considerável da população é mestiça – termo utilizado pelos próprios indígenas (NUNES, 2014).

Os Karajá, grupo falante de uma língua tardiamente classificada como pertencente ao tronco Macro-Jê – o *in̄rybè*¹⁶ –, ocupam imemorialmente a calha do Rio Araguaia. A maior parte de suas aldeias está situada na Ilha do Bananal (to). Buridina é a aldeia mais à montante deste território, na margem goiana da divisa com o estado do Mato Grosso. Na década de 1970, a já então cidade de Aruanã, em decorrência do crescimento do turismo, começa a se expandir e atravessa o córrego Bandeirantes. Cerca de uma década depois, Buridina já está, exceção feita ao lado rio, rodeada pela malha urbana, restrita a um espaço de aproximadamente dez mil metros quadrados. Ainda nos anos 1970, sua pequena população, restrita a um núcleo de parentes muito próximos, inicia um processo de intercasamento com a população regional, processo esse que ainda segue seu curso. (NUNES, 2014, p. 305/06)

Pelo contato próximo e intenso com a sociedade regional pode-se dizer que os Karajá, por esse processo histórico, vive uma situação de hibridez. O que Eduardo Nunes (2014) propõe é justamente outra coisa. Para ele, o que os Karajá de Buridina chamam de *mistura* tem relação com a coexistência de elementos indígenas e não indígenas sendo, avesso à hibridez. A *mistura* é uma anti-hibridez (NUNES, 2014, p. 304).

Nesse ponto acho que conseguimos relacionar a teoria de desconstrução proposta por

¹⁶ *In̄y* é o termo de autodesignação dos Karajá, Javaé e Xambioá; *Rybè* significa “fala”, “língua”, “modo de falar”. Essa língua apresenta uma diferenciação da fala segundo o sexo do falante, caracterizada pela queda, na variante masculina, de uma consoante (majoritariamente a oclusiva velar surda /k/) localizada entre duas vogais ou no início de palavras da fala feminina (Cf. Ribeiro, 2012, cap. 3). (NUNES, 2014, p. 336)

Derrida. Quando Nunes (2014) defende que o engajamento com o mundo dos brancos não implica em uma transformação da cultura, gerando algo completamente novo, mas sim na aquisição de um segundo ponto de vista.

Um segundo ponto de vista tão importante quanto o primeiro. Os dois lados presentes nessa *mistura* seriam importantes para os Karajá como demonstra a intervenção do indígena karajá Renan em um curso de formação de professores indígenas.

A mistura não tem problema, não. Porque todos nós, seres humanos, somos assim, misturados. Para mim, não importa a característica, se é de índio, se não é. Importa é ele saber quem ele é, filho de índio. Então, para ele, as duas coisas são importantes, tanto o conhecimento do índio como o do não-índio. As duas coisas são importantes para nós, como para nossas crianças. (NUNES, 2012, p. 84)

Outra questão importante nesse sentido é compreender que os dois lados dessa *mistura*, que como já vimos, não representa uma fusão, é bem delimitado e consciente na visão dos indígenas. São dois pontos de vista potencialmente ativados mas que não se dissolvem de fato, pois os pensamentos e práticas, de um e de outro, se mantêm atrelados cada um a seu respectivo lado. Podemos ver isso na frase colocada novamente por Renan e que explicita bem a noção de *mistura*.

[...] quando se passa do portão para dentro da aldeia, novamente, “tem que tirar a memória do não-índio da cabeça e colocar a memória indígena, que estava guardada [no bolso], no lugar. Aí volta a funcionar do nosso jeito. Então a gente tem que ter essas duas memórias, e as duas são muito importantes para a gente”. A continuação dessa fala é muito significativa para o ponto em questão: “Mas tem que saber lidar com elas, senão a pessoa enlouquece. **Daqui a pouco vai ter gente pescando no asfalto, por ai!**”

A perspectiva colocada por Renan e por Nunes (2012, p. 98) demonstra justamente que esses “dois lados”, enfim, têm que se manter distintos: no asfalto não se pesca”. A expressão que inclusive intitula a dissertação do autor, demonstra o quanto esses indígenas são conscientes desses seus dois pontos de vista e o que pertence a cada lado. O asfalto pertence ao lado não indígena e a pesca ao lado indígena. A *mistura*, nesse sentido, é bem delimitada, senão viraria “bagunça”¹⁷ e as pessoas começariam, assim a pescar no asfalto, mostrando uma confusão e dissolução entre os dois pontos de vista.

Vejo aqui a proposta constante de alternância entre dois polos aparentemente binários e de oposição. A *mistura* pode ser descrita como a forma indígena da relação entre os pontos de

¹⁷ Expressão colocada pelos indígenas no caso da mistura se tornar dissolução.

vista indígena e não indígena. Os dois lados, karajá e branco, encontram-se conjugados, mas não fundidos, eles simultaneamente habitam em um mesmo sistema, porém, não se fundem dando origem a um terceiro elemento, é a possibilidade, abertura para ser ambos. Por isso a relação com a noção de desconstrução de Derrida enquanto estratégia de abertura das possibilidades. O conceito de *mistura* enfatiza justamente essa abertura e alternância de possibilidade dentro de pares aparentemente fechados entre si. Não se nega ou hierarquiza o lado branco ou karajá, mas há o reconhecimento e a depender da estratégia e da relação ativada, um dos lados é enfatizado a fim de cumprir um papel social de acordo com a contingência.

O resultado de se *misturar* com os brancos não é um terceiro tipo de povo, *mestiço*, mas, antes, uma comunidade iny capaz de acessar dois pontos de vista distintos, *iny* e *tori* – voltemos à fala de Karitxyma, citada acima, na qual ela se diz *uma* índia que tem *duas* “culturas”. A *mistura* não é um jogo de soma zero, no qual ganhar de um lado implica, necessariamente, em perder do outro; ela é mais bem uma “antimestiçagem” (Kelly, 2011), uma anti-hibridez, uma soma cujo resultado é uma unidade repartida entre os dois elementos geradores. A *mistura* não é um *entre dois*, no sentido de um lugar intermediário entre os mundos indígena e não indígena; ela não é um *um*, é um *dois sem intervalo*, no qual, a cada momento, só se pode estar em um dos lados. A *mistura* é ambos os lados, sem nunca sê-los ao mesmo tempo, ela é *a possibilidade de ser ambos*. Os dois lados, assim, precisam se manter separados. Os Karajá distinguem categoricamente a “origem” das coisas, das línguas, das formas de demonstração de afeto, respeito e, de um modo geral, das formas de relação: eles dizem, por exemplo, que “na cultura é assim”, que “isso é da cultura”, que “na cultura isso não existe”. Conversamente, falam da “lei da cidade” ou da “lei do branco”, distinguindo-as do “jeito cultural”, da “lei indígena” ou da “tradição” (cf. Nunes, 2013). Essa duplicidade, insisto, não pode assumir a forma de uma hibridez. **A questão da alternância é, portanto, fundamental**. (NUNES, 2014, p. 308/09) (Grifo meu)

Nesse mesmo sentido, quando se fala no pós-estruturalismo, não se nega a existência ou importância do estruturalismo, mas sim, olha-se para ele com determinados questionamentos e indagações a partir de suas próprias premissas.

Nesse sentido, o pós-estruturalismo, em relação a seu predecessor, poderia ser metaforicamente comparado a alguém que avança numa piscina cada vez mais funda até que seus pés não mais possam tocar o chão. Quando o estruturalismo “perde o chão”, penetramos no domínio pós-estruturalista. Embora essa imagem, em virtude de sua própria simplicidade, obviamente não possa esgotar um fenômeno tão rico e, ao mesmo tempo, tão indefinido quanto o pensamento pós-estruturalista, ela é útil para ilustrar o efeito produzido pela desconstrução, uma estratégia para a leitura de textos desenvolvida por Derrida, a qual, ainda que inadequadamente, tem sido freqüentemente associada ao empreendimento pós-estruturalista como um todo. (VASCONCELOS, 2003, p. 74)

Nesse sentido, evoco também uma expressão utilizada por Derrida (2001), *différance*,

que ele trata como um novo conceito de escrita. Tal termo pode ser pensado como uma estrutura e um movimento que não se deixam mais pensar a partir da oposição presença/ausência. É o jogo das diferenças, do movimento, das transformações, da alternância, das possibilidades, etc.

As diferenças são os efeitos de transformações e, desse ponto de vista, o tema da *différance* é incompatível como motivo estático, sincrônico, taxonômico, a-histórico etc., do conceito de estrutura. Mas não é evidente que esse motivo não é o único a definir a estrutura e que a produção das diferenças, a *différance*, não é a-estrutural: ela produz transformações sistemáticas e regradas, que poderão ser capazes, até certo ponto, de dar lugar a uma ciência estrutural. O conceito de *différance* desenvolve, inclusive, as exigências de princípio mais legítimas do "estruturalismo". (DERRIDA, 2001, p. 33/34)

Novamente vemos algo aqui que é de suma importância nessa pesquisa, a construção do outro, no qual a diferença e seu reconhecimento é fundamental.

1.2 A existência e reconhecimento do outro no pensamento ameríndio e seus desdobramentos

Propondo uma reflexão sobre o desencontro entre indígenas e não indígenas e da forma como o pensamento ameríndio atua, pelo dualismo, fica claro sempre a abertura ao outro. Para ilustrar tal afirmação utilizo as discussões propostas por Lévi-Strauss em *História de Lince* (1993).

Na análise dos mitos dos gêmeos descritos por Lévi-Strauss enquanto no pensamento ocidental o que se buscava era a noção de identidade e similaridades, para o pensamento ameríndio buscava-se enfatizar a diferença entre os gêmeos. Com isso, podemos afirmar que enquanto os não indígenas buscavam uma homogeneização e um apagamento de subjetividades diversas, o lugar do outro, da diferença, sempre esteve reservado no pensamento ameríndio.

O pensamento ameríndio, por sua vez, recusa essa noção de gêmeos entre os quais reinaria uma perfeita identidade. [...] a identidade constitui um estado revogável ou provisório; não pode durar. O pensamento ameríndio dá assim à simetria um valor negativo, maléfico até. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 207/08)

A partir da aparente noção de unidade as sociedades indígenas eram capazes de focar nas diferenças. Isso pode ser entendido como uma recusa da ideia de identidade, veiculando um elogio da diferença como possibilidade de existência de todas as coisas, como um motor que transita entre a ideologia e a organização sociopolítica, entre a ideia e a ação (SZTUTMAN, 2009, p. 295)

Por meio da mitologia, entendido como um conjunto de narrativas, vemos que o lugar do outro sempre esteve guardado. Os não indígenas foram rapidamente incorporados nas narrativas a partir de modelos dicotômicos a fim de resguardar um certo equilíbrio entre os diferentes.

Nesse momento acredito em um Lévi-Strauss muito pós-estruturalista por sinal, que propõe um desequilíbrio constante a partir de pares de oposição. Tal fato me remete, portanto, ao jogo constante de alternâncias entre pares de oposição hierárquicos que Derrida propõe no jogo da desconstrução e na noção de *différance*, que prima pelo movimento, pela alternância, pelas transformações constantes. Um sistema de pensamento baseado em princípios dicotômicos que perfazem uma dialética sem síntese (SZTUTMAN, 2009), uma verdadeira *mistura* (NUNES, 2014), uma incorporação do outro, mas com uma distância da hibridez, não uma fusão, mas a possibilidade de se ativar o diferente a partir de condições contingenciais. Aqui, “o princípio do desequilíbrio está situado no interior do par” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 208), é uma espécie de desequilíbrio dinâmico, necessário e traz movimento às relações, ainda essa

noção fundamental de um dualismo em perpétuo desequilíbrio não transparece apenas na ideologia. Seja na América do Norte (onde a evidenciei entre os Winnebago) ou na América do Sul, reflete-se também na organização social de vastos grupos de populações. As tribos da família lingüística Jê e outras, suas vizinhas no Brasil Central e oriental, ilustram-no. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 212)

O próprio mito sugere transformação, vê-se o modo como vão sendo incorporados novas figuras, objetos, pessoas e relações na mitologia. O mito expressa uma forma de pensamento, de estruturar o mundo a partir das narrativas e isso demonstra o quanto a forma de pensar dos indígenas tem previsto as mudanças e transformações. O movimento no mito se dá nas variadas formas de como contá-los, já que se deixa de ser contado ele morre, se permanece o mesmo já não fazendo sentido para as pessoas, ele deixa de existir, por isso constantemente vai sofrendo mudanças. Tal fato equivale dizer que a rigidez ou o apego a identidade e unidade sugere a morte e ruptura, enquanto que a diversidade e a mudança sugere vida e continuidade. A igualdade e estabilidade não existe, ela é a morte, por isso mesmo os gêmeos aparentemente unos, são vistos a partir das diferenças e não da semelhança nos mitos e nos estudos de Lévi-Strauss. Pela rápida incorporação do branco nas narrativas, presume-se que o lugar do outro, da diferença, da alteridade já está dado, tanto no pensamento, organização social, quanto na cosmologia ameríndia.

Vemos nessa busca pela unidade e homogeneidade algo que marcou o pensamento, prático e teórico, sobre as relações das populações indígenas não só na História mas também na Antropologia.

1.3 Teorias do Contato

Com o objetivo de compreender os processos históricos proveniente dos anos de contato, a etnologia indígena, no final da década de 1950 e 1960, constrói alguns conceitos e debates a fim de discutir as consequências para as populações indígenas de um contato cada vez mais intenso com a sociedade nacional. Tais conceitos são aculturação, transfiguração étnicas, fricção interétnica e etnogênese.

O primeiro é o conceito de aculturação, um termo utilizado por alguns autores, dentre eles Eduardo Galvão (1957), que nessa obra, apesar da crítica a utilização do conceito de forma rígida e clássica, o utilizou para explicar e suscitar reflexões acerca das consequências culturais e históricas que as populações indígenas iriam passar por intermédio do processo do contato.

Se pensarmos num cenário geral, qual a expectativa e futuro esperado para as populações indígenas? Vimos na historiografia que a crônica da extinção reinava até a década de 1970/1980, quando os indígenas se articulam politicamente por meio dos movimentos indígenas a fim de assinalarem sua presença cada vez mais vivaz. Tal perspectiva de futuro, ou a não perspectiva de futuro para essas populações é colocada por Krenak.

É claro que durante esses anos nós deixamos de ser colônia para constituir o Estado brasileiro e entramos no século XXI, quando a maior parte das previsões apostava que as populações indígenas não sobreviveriam à ocupação do território, pelo menos não mantendo formas próprias de organização, capazes de gerir suas vidas. Isso porque a máquina estatal atua para desfazer as formas de organização das nossas sociedades, buscando uma integração entre as populações e o conjunto da sociedade brasileira. (KRENAK, 2019, p. 39).

Esse cenário pessimista, que enxergava as populações indígenas como povos que em um período curto de tempo desapareceriam devido as constantes relações com o mundo não indígena impactou as produções acadêmicas e teóricas sobre a temática.

Por isso, o conceito de aculturação traz consigo a noção ultrapassada de assimilação. Nesse termo, o que é necessário entender é que numa relação entre diferentes sociedades, uma deles seria dominada – no caso, a indígena, por um cunho evolucionista do termo – e por isso, sua cultura seria descaracterizada de diferentes formas. Nesse sentido, eles a longo prazo perderiam os aspectos fundamentais de sua cultura, como se perdessem sua “pureza” ou os

elementos que os fizessem indígenas de fato, noção essa que já está desnaturalizada academicamente mas não no imaginário social e que esteve presente também nas narrativas arqueológicas que serão analisadas no quarto capítulo dessa tese. Tal fato decorre da noção fixa e rígida que as categorias de cultura e identidade são entendidas como já discutimos nesse texto.

Um texto clássico que também traz essa noção e esse mesmo entendimento, é o livro de Egon Schaden (1974) *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. Nesse texto, pelo título vemos que pode ser entendido a cultura como algo isolado, dotada de aspectos palpáveis que designam ou não os Guarani. Traços visíveis que se tem ou não, e por isso são passíveis de perda. Inclusive, ignorando os próprios subgrupos existentes entre os Guarani, como os Guarani-Ñandeva, Guarani-Kaiowa e Guarani-Mbya, que são diversos em vários setores, como a linguística, por exemplo. Com isso, vemos que permanece uma tentativa de homogeneização e apagamento das subjetividades e diferenças, a busca pela igualdade, a unidade, que desconsidera a pluralidade desses povos.

Schaden (1974) e Galvão (1957) recorrem a uma visão colonialista e paternalista que nega os processos históricos e reconhecimento da diferença dessas populações. Pensam, em específico, o contato com a sociedade nacional, negando por exemplo, o contato antes do desencontro colonial e por isso, não pensando as mudanças e transformações que isso impactaria.

Ora, o esforço de estudar a cultura, ou melhor, determinados particulares da organização social e do sistema religioso de grupos de fala Guarani em sua reação a situações de contatos com populações de ascendência ibérica, leva à convicção de que as semelhanças no sistema religioso e na organização social, especialmente quanto ao cunho que imprimem à marcha aculturativa, superam o alcance que possam ter as diferenças naquelas e em outras esferas culturais. **E' pelo menos neste sentido que a diversidade assume importância secundária, determinando simples fâcies ou variantes de uma configuração única.** Não obsta, é claro, que procure compreender o que há de específico em cada uma dessas subculturas; porém, se vai tornando cada vez mais difícil, porquanto as **migrações vieram apagar em parte as diferenças originais.** Em alguns núcleos, o convívio de famílias Ñandéva, Mbüá e Kayová levou ao **intenso processo de homogeneização** (como, por exemplo, do Araribá) que nesses grupos hoje se torna impossível distinguir com o necessário rigor as linhas divisórias entre uma subcultura e outra. Por outro lado, é surpreendente o elevado grau de diferenciação secundária que se processou nas várias aldeias e que deixa patente que os mesmos valores e as mesmas tendências básicas de uma cultura podem encontrar expressão ou concretização em padrões e instituições à primeira vista inteiramente díspares. (SCHADEN, 1974, p. 21) (Grifos meus)

As observações, ou a constatação de aculturação são acentuados em torno de alguns elementos de cultura material, como ferramentas, roupas, utensílios domésticos e idéias religiosas. Nossa preocupação maior tem sido a de reconstituir a cultura tradicional. O que não está errado, pois essa reconstrução histórica é essencial para se compreender o mecanismo das mudanças que tiveram lugar, mas que de certo modo nos tem tolhido, ou pelo menos, não facilitado a visão de problemas mais dinâmicos. O objetivo da antropologia, afinal de contas, não é apenas d'escrever as culturas

indígenas como se encontram no momento, mas o de tentar alcançar a dinâmica e o funcionamento de transmissão e de mudança cultural. Em outros termos, buscamos generalizações sobre o fenômeno cultural, não apenas a etnografia das tribos do Brasil. Devemos esquecer um pouco aculturação e pensar mais em assimilação. Em nossa monografia sobre os índios Tenetehára, nos deixamos empolgar pelo ritmo relativamente acelerado de transição dessa cultura indígena para os padrões brasileiros. Embora o grupo mantenha sua unidade tribal e possa ser distinguido da população cabocla por uma configuração cultural diferente, são evidentes os sinais de desgaste da cultura tradicional e as de substituição de valores tribais por outros, brasileiros, resultantes do impacto de trezentos anos de convívio geralmente pacífico com nossa sociedade rural. Concluímos que não demoraria talvez mais que uma ou duas gerações para que os Tenetehára se transformassem em caboclos. (GALVÃO, 1957, p. 71)

Vimos, portanto, o olhar de descaracterização cultural e homogeneização frente a relação com a sociedade nacional que era lançado a essas sociedades a partir do conceito de aculturação permeado pela noção de assimilação. Assimilação essa sempre de mão única, como se uma cultura mais evoluída e desenvolvida fosse capaz de engolir sociedades mais “atrasadas e primitivas”. Um olhar etnocêntrico e evolucionista para essas relações.

A transfiguração étnica foi uma alternativa ao uso sem reflexão do primeiro conceito. Esse termo utilizado por Darcy Ribeiro (1986), porém, ainda trazia consigo a ideia de assimilação tão criticada na noção de aculturação.

O contato resultaria em parte de uma permanência de valores ligados aos saberes e conhecimentos tradicionais e de absorção de valores ligados a sociedades ocidentais. Tal fato resultaria na criação de uma nova figura, visto na imagem do caboclo. Segundo a expressão, os indígenas assimilariam elementos da sociedade envolvente, o que poderia fazer com que eles se transformassem em caboclos, por exemplo, devido a mistura (aqui no sentido de hibridez), e assim eles caminhariam rumo a perda cultural. Assim, deixariam de ser indígenas e seu futuro seria a dizimação e desaparecimento em qualquer momento do contato intenso com os não-indígenas.

Nesse sentido, podemos compreender a civilização, por meio da criação de uma nova figura – caboclo -, como o produto final da transfiguração étnica, uma visão também marcada por uma ideia evolucionista, etnocêntrica e centrada na assimilação. Diferente de Galvão por não haver uma espécie de perda cultural completa, mas ainda uma visão equivocada que não compreende que as populações indígenas poderiam sofrer mudanças e impactos sem serem transformadas em algo diferente de ser indígena. No meu entendimento, muda-se o termo de análise das relações e consequências do contato para as populações indígenas, mas, mesmo adotando o termo integração, a ideia de assimilação e expectativa de extinção do indígena idealizado e pré colonial permanece.

Finalmente, procuramos precisar o conceito de transfiguração étnica concernente ao processo de formação e transformação das etnias para utilizá-lo com referência ao processo geral de passagem dos grupos indígenas da condição de isolamento à de integração, com todas as suas conseqüências de mutação cultural e social e de redefinição do ethos tribal. Este processo é estudado em termos de níveis de interação: ecológica e biótica, tecnológico-cultural, socioeconômica e ideológica, na forma do mesmo processo, embora, via de regra, concomitantes e intimamente relacionados no mundo das coisas. (RIBEIRO, 1986, p. 15)

Para Darcy (1986), a transfiguração étnica, aconteceria em etapas ou fases como vimos na citação acima. As etapas são entendidas por meio de interações, são elas; interação ecológica e biótica, tecnológico-cultural, socioeconômica e ideológica, e em uma dessas fases ou ao final delas, o processo de transfiguração étnica estaria completo.

Em uma entrevista publicada no ano de seu falecimento (GRUPIONI; GRUPIONI, 1997), Darcy Ribeiro detalha de maneira objetiva como se dariam essas etapas. Em um primeiro momento, ocorre um tipo de interação biótica, quando chegam as doenças e pelo menos metade do contingente populacional morria pelo contato com as doenças, pestes. A interação ecológica se dava pela invasão de animais colocados de maneira impositiva no ambiente onde antes eles se dedicavam a suas roças trazendo assim uma nova dinâmica ecológica. A interação econômica é entendido pela forma forçada e violenta como o indígena entrou no circuito econômico, num âmbito de mercadorias e capital. Por fim, o âmbito da interação social, cultural e psicológica, no qual se apaga e nega as subjetividades existentes por meio de uma afirmação geral e universal de crenças, religião, línguas, etc. O efeito deste processo de transfiguração étnica é, nessas várias instâncias, dizimador. Um povo vai desaparecer em qualquer destas instâncias, ou na primeira ou na segunda, ou pelo conjunto delas, ou pode sobreviver a elas (GRUPIONI; GRUPIONI, 1997, p. 186)

Vale destacar, contudo, que apesar desses conceitos e reflexões não servirem mais como modo de leitura das transformações e mudanças ocorridas em meio ao contato das populações indígenas com a sociedade nacional, autores como Egon Schaden, Eduardo Galvão e Darcy Ribeiro estavam vivendo e produzindo em um contexto de dizimação das populações indígenas, o que pode explicar suas interpretações e propostas teóricas para época. Além disso, resalto que seus trabalhos tiveram destaque importante no que tange às denúncias de toda violência colonial a que eram submetidas essas populações.

O conceito de fricção interétnica abordado por Roberto Cardoso de Oliveira (1963), por sua vez, rompe com a noção de assimilação. O conceito é substituído pela ideia de integração, inclusive com o abandono da ideia que o termo assimilação carrega consigo. Nesse processo,

os indígenas já não perderiam sua cultura, conforme a noção de assimilação trazia, o que já seria uma avanço no que tange as discussões sobre o assunto. Contudo, a integração teria como consequência uma descaracterização progressiva, na medida em que esses indígenas fossem integrados às economias regionais, mesmo mantendo de maneira parcial características culturais inerentes a seus povos.

Diferente dos outros conceitos, tal noção traz consigo uma relação que é de mão dupla. Há impactos e transformações para ambos nessas relações, não só pra as populações indígenas. Nesse sentido, nessa visão, o indígena sofreria mudanças, mas como num movimento de fricção algo permaneceria ali, é uma mudança, transformação que não sugere algo novo, como a figura do caboclo, mas que visa a transformação e mudança da cultura indígena, que não perde identidade ou cultura, diferindo assim dos outros conceitos. Além disso, o outro, também seria impactado e sofreria transformações no contato com a sociedade indígena.

Por fim, e com uma visão bastante diferente das outras teorias, temos o conceito de etnogênese. Com a mudança de panorama e expectativa acerca dessas populações a partir do final dos anos 1970, foi lançado novos olhares a essas situações. O conceito de etnogênese surge então como alternativa a esse futuro do desaparecimento. João Pacheco de Oliveira (1998) com o conceito retrata e define as comunidades indígenas emergentes que buscam por reconhecimento étnico ou mesmo a construção de novos grupos étnicos. O uso do termo tem sido sinônimo de resistência desses indígenas. Com um caráter político, o discurso marcado pelo uso do termo etnogênese tem sido aliado de sociedades indígenas no que tange as suas lutas e reivindicações de seus direitos, um tema que legalmente estaria parcialmente resolvido, mas que na prática resulta em descaso e silêncio das autoridades que corroboram com um presente com marcas do passado. Marcas de violência, opressão, preconceito e discriminação das mais diversas e em diferentes âmbitos das realidades indígenas.

Importante enfatizar que o João Pacheco opta e caminha em direção a uma antropologia histórica, com recursos, portanto, da etno-história, visto que compreender os processos históricos é de suma importância para entender as dinâmicas dessas sociedades. E por isso, suas reflexões mantinham um diálogo bastante produtivo com o John Monteiro, que na citação abaixo demonstra um pensamento e proposições relacionados a uma intervenção implícita¹⁸

¹⁸ Soraya Fleischer (2007, p. 39) sugere a expressão “intervenção implícita” ao compreender e demonstrar que os antropólogos brasileiros, ao contrário dos estadunidenses – que são acadêmicos ou ativistas -, por exemplo, sempre estiveram envolvidos direta ou indiretamente com os grupos que estudaram e, com isso, seus dados de pesquisa repercutiram na formulação e avaliação de políticas públicas e projetos de intervenção. Segundo a autora esse estilo de ‘intervenção’ se dá, por três características do amadurecimento da antropologia brasileira: “a) ela sempre esteve em diálogo (não necessariamente amistoso) com a construção interna das concepções de ‘nação’ e ‘desenvolvimento’; b) ela nasce com forte viés político; e c) ela se deu majoritariamente ‘em casa’.”

(FLEISCHER, 2007).

Nos últimos anos, entretanto, o pressuposto de que os índios simplesmente deixarão de existir começou a ser revertido, de modo que hoje, talvez pela primeira vez na história do Brasil, paira uma certa nuvem de otimismo no horizonte do futuro dos índios. A principal voz discordante, em enfática negação da tese do desaparecimento, pertence aos próprios índios que, através de novas formas de expressão política — tais como as organizações indígenas —, reivindicam e reconquistam direitos históricos. O novo indigenismo, por seu turno, encontrou, desde a primeira hora, fortes aliados no meio antropológico, que passaram a pautar suas pesquisas não apenas a partir de interesses acadêmicos mas também pela necessidade de fornecer subsídios para as lutas e reivindicações dos índios. (MONTEIRO, 1995, p. 223)

Diferente das outras linhas e conceitos teóricos, o conceito de etnogênese permite uma compreensão do contato como algo de positivo, de surgimentos e ressurgimentos e não de extinção e desaparecimento. Para o autor (OLIVEIRA, 1998), o termo faz referência a uma viagem da volta. Não viagem de volta, no sentido nostálgico de voltar a um passado romantizado e idealizado, àquela figura do indígena pré-colonial, mas uma viagem da volta, da reafirmação identitária e da busca por reconhecimento com todas as mudanças e transformações que essas populações sofreram de forma assimétrica e violenta.

Essa nova visão lançada para história indígena, que une teoria e prática, no sentido de responder de maneira efetiva a demandas das populações indígenas, mostra o quanto é questionável hoje visualizar essas populações a partir de visões homogêneas e universais.

Assim, surge uma nova bibliografia que tem contribuído não apenas para ampliar a visibilidade de povos indígenas numa história que sempre os omitiu, como também revela as perspectivas destes mesmos povos sobre seu próprio passado, incluindo visões alternativas do contato e da conquista. (MONTEIRO, 1995, p. 223)

Tais apontamentos demonstram como esse padrão de poder denominado como colonialidade do poder (QUIJANO, 2005) está sendo questionado e como, portanto, o pensamento e a reflexão decolonial, articulada a um diálogo intercultural (BANIWA, 2008) pode ser vista como a saída, uma alternativa interepistêmica para se superar essa colonialidade e superar assim, essa estrutura de dominação, exploração e conflitos que se instaurou no processo violento de colonização.

CAPÍTULO 2 - Uma incursão rumo ao Sertão de ocupação Kayapó meridional

Pensar a ocupação de Goiás e seus habitantes é um trabalho que tem sido feito há séculos por pesquisadores, cronistas e viajantes. Nesse sentido, o intuito deste capítulo é apresentar como se deu a construção dessa historiografia de Goiás, em específico do sul de Goiás a partir da ocupação histórica dos Kayapó meridionais e identificar categorias que foram construídas a fim de criar uma imagem desse “sertão desconhecido”.

A partir disso, será apresentado um breve histórico sobre a construção dos aldeamentos e as políticas indigenistas vigentes e também a importância dos *línguas* e em específico, da *língua* Damiana da Cunha. A isso, será proposto uma compreensão por meio do conceito de *mistura* e também das noções de desconstrução e *différance*, que compõem o esquema conceitual base deste trabalho.

Luis Palacin (1992) destaca para o fato de que apesar da presença por séculos dos bandeirantes, Goiás se encontrava de norte a sul coberto por nações indígenas numerosas e diversificadas. O padre Luiz Antonio da Silva e Souza, considerado o primeiro cronista de Goiás, aponta em *Memória do Descobrimento, Governo, População e Coisas mais Notáveis da Capitania de Goiás*, a existência de 19 populações indígenas, dentre elas a presença dos Kayapó meridionais, que ocupavam extensos territórios.

Importante ressaltar que a presença indígena na historiografia de Goiás sempre esteve presente, em diferentes termos, contudo, há ainda uma nebulosidade acerca de dados demográficos na região por vários fatores, como o difícil acesso a materiais e documentos (KARASCH, 2017), o que paulatinamente tem sido resolvido com disponibilizações de materiais como o possibilitado pelo Projeto Resgate já mencionado na introdução desse trabalho.

O pouco interesse em coletar dados demográficos acerca das populações indígenas no Brasil antes de 1900 é discutido por Mary Karasch (2017), apontando inclusive o quão pouco se sabe sobre população indígena antes de 1900 no sertão do Brasil, na primeira Capitania de Goiás. Tal fato pode ser relacionado ao apagamento na memória coletiva goiana sobre a existência das populações indígenas.

[...] um caso de amnesia na memória coletiva de Goiás: tendo sido a presença do índio tao intensa na história goiana durante os séculos XVIII e XIX, de tal forma que uma resistência a ocupação das terras constituía, segundo os relatórios dos presidentes, o problema maior da Província. No século XIX, o índio desapareceu totalmente da memória goiana. Nem ódio, nem amor, total ausência. (PALACIN, 1992, p. 59)

Essa última frase de Palacin (1992, p. 59) “Nem ódio, nem amor, total ausência” nos remete à expressão trabalhada por Cristina Bruno (2005) e retomada por Moraes Wichers (2017b) de memórias exiladas e passados excluídos. Tal expressão é pensada em relação as narrativas arqueológicas acerca das populações indígenas e suas materialidades, o que será retomado no quarto capítulo dessa tese.

Tal silenciamento e ausência não envolve um esquecimento apenas, mas um esforço em esquecer. Uma luta contínua, árdua e tão próxima à vida cotidiana do povo de Goiás pode ter desaparecido totalmente de sua memória? Para Palacin (1992) deve-se buscar em uma censura inconsciente por motivos culturais e morais a causa da ausência do “índio” na memória goiana “Na memória coletiva de Goiás, não existe com respeito ao índio nem ressentimento, nem saudade, simplesmente um vazio, total ausência.” (PALACIN, 1992, p 64)

Vejo nessa censura inconsciente a presença de uma colonialidade do poder que se estende ao próprio pensamento dessa memória goiana, que se esforça em esquecer um passado tão presente a fim de ocultar esse desencontro e caminhar rumo ao “progresso e civilização” que esses povos não permitiam em uma visão obscura, ultrapassada e dotada de violência da colonização.

No Brasil, tanto no âmbito do processo colonizador europeu, como no âmbito de um colonialismo interno, foram perpetuadas memórias de vencedores que eram homens, brancos, heterossexuais e membros de uma aristocracia/elite. Mais do que esquecidas ou abandonadas, as fontes arqueológicas associadas aos povos indígenas, às comunidades afrodescendentes e às mulheres em um amplo senso, entre outros grupos subalternizados, têm trilhado dois caminhos na construção da memória social: um primeiro caminho envolve o ocultamento e desprezo por essas fontes e um segundo caminho envolve representações estereotipadas acerca desses grupos [...] (MORAES WICHERS, 2017b, p. 31)

Se Palacin (1992) lança luzes sobre a intensidade da presença indígena na história goiana durante os séculos XVIII e XIX, o primeiro desafio é apresentá-las e compreender como tais relatos foram sendo construídos a fim de criar uma imagem genérica e uma dessas populações, permeadas de dicotomias e contradições.

2.1 Primeiros relatos: “gentios selvagens e bárbaros” no caminho do ouro

A documentação referente aos séculos XVIII e XIX indica a região dos atuais sul de Goiás, Triângulo Mineiro e norte de São Paulo como área de ocupação e perambulação

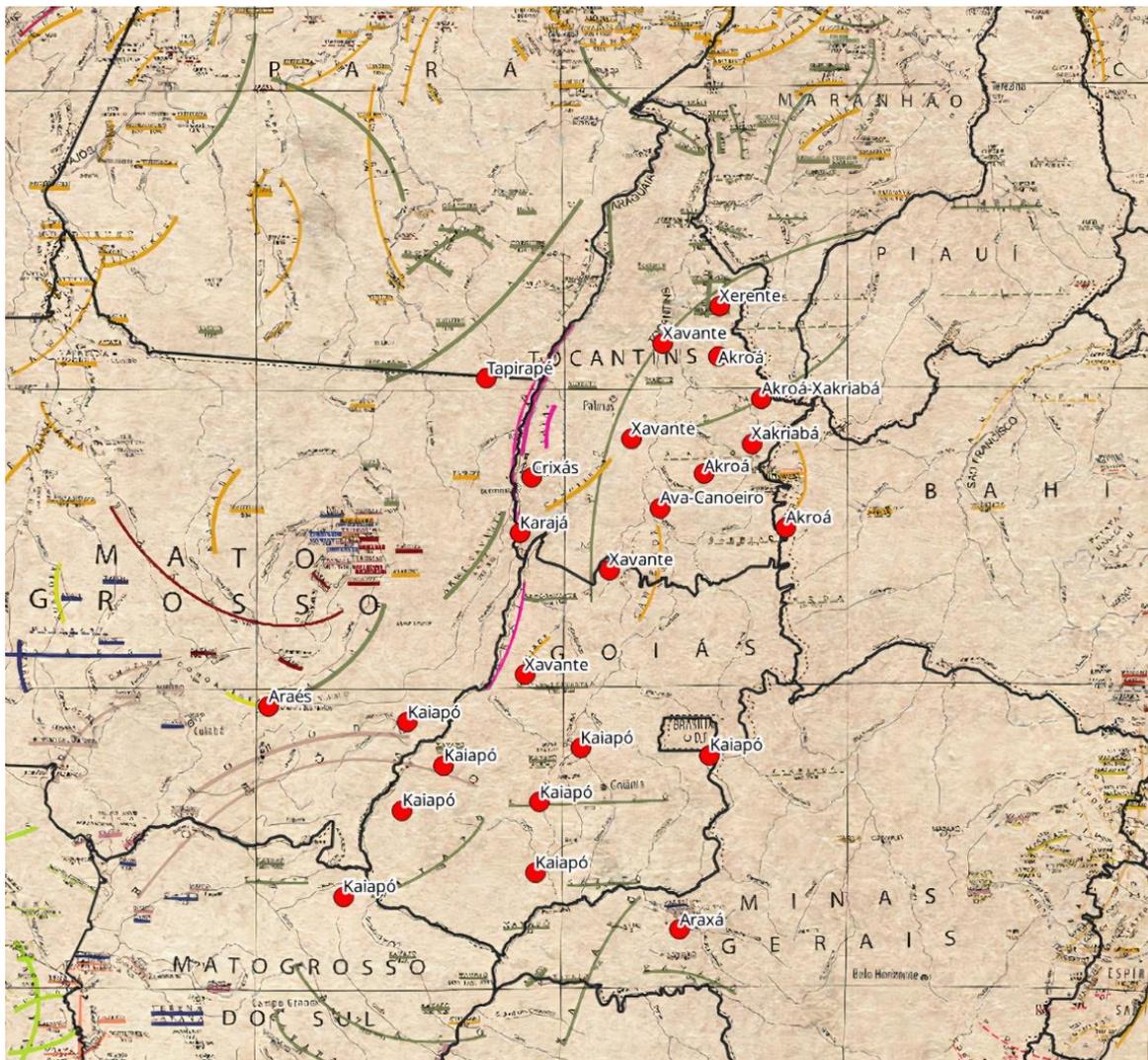
histórica dos Kayapó meridionais. Esses indígenas são descritos nessas documentações sob a ótica de seus intermináveis ataques e “selvageria”, o que os faziam temidos pelas frentes de expansão colonial.

O gentio cayapó hé o mais barbaro, indomito de quantos produzio America, não só he inimigo irreconciliavel dos Portugueses, mas de todos os outros indios; não lhe pode valer o direito de ser o primario ocupante deste territorio...¹⁹

Este “gentio” parece ter ocupado um território contínuo, como demonstra o mapa abaixo, desde o norte do atual estado de São Paulo até as imediações do Distrito Federal e, no sentido leste – oeste, do atual Triângulo Mineiro até ao norte de Mato Grosso do Sul. O primeiro relato acerca dos Kayapó meridionais, descritos por “gentio Cayapó”, se deu em 1723, por Antônio Pires de Campos, que destacou que "Este gentio é de aldeias, e povoam muita terra por ser mui'a gente, cada aldeia com seu cacique..." (1862, p. 437).

A primeira descrição dos Kayapó do Sul é creditada ao capitão Antônio Pires de Campos em sua “Breve notícia [...]”, datada de 1723. Percorrendo o Rio Tietê, passando o Rio Grande (antigo nome do Rio Paraná) até o Rio Paranaíba, o sertanista afirmou que acima deste curso d’água “habita o gentio chamado Caiapó. Este gentio é de aldeias, e povoa muita terra por ser muita gente, cada aldeia com seu cacique” (CAMPOS, 1976, p. 181). A região citada por Campos corresponde ao atual sul de Goiás e pela descrição é possível notar o grande número de índios Kayapó do sul que nela residia, tendo o mesmo sertanista ainda indicado as regiões do Rio Pardo e de Camapuã como áreas de grande número de aldeias desses índios. (MORI, 2015, p. 26)

¹⁹ CARTA do [governador e capitão-general de Goiás], João Manuel de Melo, ao rei [D. José], sobre os índios da capitania de Goiás [Acroás, Xacriabás e Caiapós]; a causa da sublevação da aldeia do Duro; a necessidade de se franquear a região dos rios Claro e Pilões à mineração devido à decadência das minas antigas, e acerca de se levantar uma força em Vila Boa para a boa administração da justiça. 1760, Maio, 29. AHU_ACL_CU_008, Cx.17, D.983.



MAPA 3: Mapa etno-histórico da região pesquisada com populações indígenas inseridas em mapa de Curt Nimuendaju (1944). Fonte: Elaborado por Michiel Wichers (2020) com base em ROCHA, 2001 Apud BOAVENTURA, 2007, p. 59.

Antônio Pires de Campos foi um sertanista de Itu neto de Manuel de Campos Bicudo que teria feito vinte e quatro incursões pelos sertões. Pires de Campos possuía nome homônimo de seu pai, na tentativa de manutenção da memória familiar. Ambos eram conhecidos por Pay Pirá, ou traduzido do tupi Pai Peixe. A família Campos Bicudo se especializou no aprisionamento de “gentios” para mão de obra nas fazendas e comércio de cativos (DIAS, 2017).

Com a atividade econômica de explorações das minas, o comércio entre Vila Boa e São Paulo era feito por terra, por uma estrada que ficou conhecida como “caminho de Goiás”. Esse caminho atravessava parte da ocupação tradicional dos Kayapó meridionais, e se tornou instável e perigoso, graças aos ataques dos indígenas; assim, na tentativa de manter a “segurança” dos viajantes, mineradores, garimpeiros e moradores da região e os manter a salvo

dos ataques destes indígenas, em 1742 D. Luiz de Mascarenhas, e em datas futuras outras figuras, davam-lhe instruções claras para a conquista, escravização e extermínio desses povos (JUNQUEIRA, 2017). Vê-se que nos relatos essas pessoas apareciam como povos de constante e violento ataque ao outro.

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

Governadores e demais membros da administração das capitânicas perceberam que a utilização de indígenas no combate a outros indígenas, além de ser uma empreitada de baixo custo, por se pagar somente ao sertanista, era uma maneira efetiva de incitar a rivalidade existente entre grupos indígenas inimigos (PALACIN, 1992).

No empreendimento de manter o “caminho de Goiás” seguro, Antônio Pires de Campos foi contratado e encarregado de deslocar povos Bororo da região de Cuiabá e aldeá-los no atual Triângulo Mineiro. Comandando esses povos Bororo, Antônio Pires de Campos deveria realizar todas as ações necessárias para manter em segurança esse caminho, bem como os viajantes e moradores da região dos ataques desses povos (GIRALDIN, 2000).

Comandando cerca de 500 indígenas Bororo, Pires de Campos empreendeu algumas derrotas a esses Kayapó meridionais. Segundo Palacin (1992, p. 61), os mineiros se cotizaram conforme o número de escravos de cada um, para reunir uma arroba de ouro e pagar os serviços de Antônio Pires de Campos a fim de "desinfestar" os caminhos do sul. “Além deste pagamento, um contrato firmado com a Coroa através do Governador lhe garantia que se passassem três anos sem assalto algum dos Caiapó, receberia o hábito da Ordem de Cristo - Título de nobreza muito cobiçado -, e o cargo vitalício e escrivão da ouvidoria.”

Ele cobrou caro por seu trabalho: apenas dos habitantes, quinze quilos de ouro para proteger, por dois anos, Vila Boa e região vizinha. Este sertanista combateu os Kayapó por cerca de 10 anos, exigindo e conseguindo sesmaria, rendas (de Capitão-Mor), prêmios (como o cobiçado Hábito de Cristo), isenção de impostos, empréstimos (30 quilos de ouro da Real Fazenda), armas e munições. Estas opulentas dádivas recebidas por Pires são ilustrativas do quanto os Kayapó eram um problema sério para os brancos. (OLIVEIRA, 2006, p. 23)

Odair Giraladin (2000) afirmou que todo esse entrave que os Kayapó meridionais representavam não conseguiu ser resolvido efetivamente por Antônio Pires de Campos, já que o sertanista havia sido flechado mortalmente pelos próprios indígenas em 1751. Contudo,

pesquisa mais recentes, como a de Mori (2015) afirma que apesar de sua influência e experiência o sertanista já estava morto há 4 anos (1747), e a verdadeira causa da morte “aquem não puderam aproveitar os muitos remédios, e a cuidadosa assistencia [...] [foi] a furioza malina q’ lhe sobreveyo em menos de cinco dias [e] o reduzia ao último estado” (MORI, 2015, p. 99). Assim, sabemos que Pires de Campos morreu em decorrência de uma doença conhecida hoje como malária, responsável por epidemias comuns no período colonial.

Oswaldo Ravagnani, um dos pioneiros no estudo sobre os aldeamentos de Goiás, afirmou que os empreendimentos tiveram início em 1741 com a instalação de três alojamentos para os guerreiros Bororó trazidos de Cuiabá por Pires de Campos. A fim de abrigá-los foram construídos o que o autor denomina de quartéis-aldeamentos (RAVAGNANI, 1986/87), a Aldeia do Rio das Pedras e posteriormente Lanhoso e Piçarrão²⁰.

Esses primeiros aldeamentos seriam vistos por Ravagnani como quartéis-aldeamentos, pois os povos que foram deslocados para o local tinham como missão o combate aos Kayapó meridionais, além disso, a denominação tem relação com a ausência de uma administração religiosa e trabalhos missionários. Por isso, o autor afirma que Santa Ana do Rio das Velhas, criado em 1750, pode ser considerado o primeiro aldeamento de Goiás, já que estava sob administração dos religiosos (RAVAGNANI, 1989).

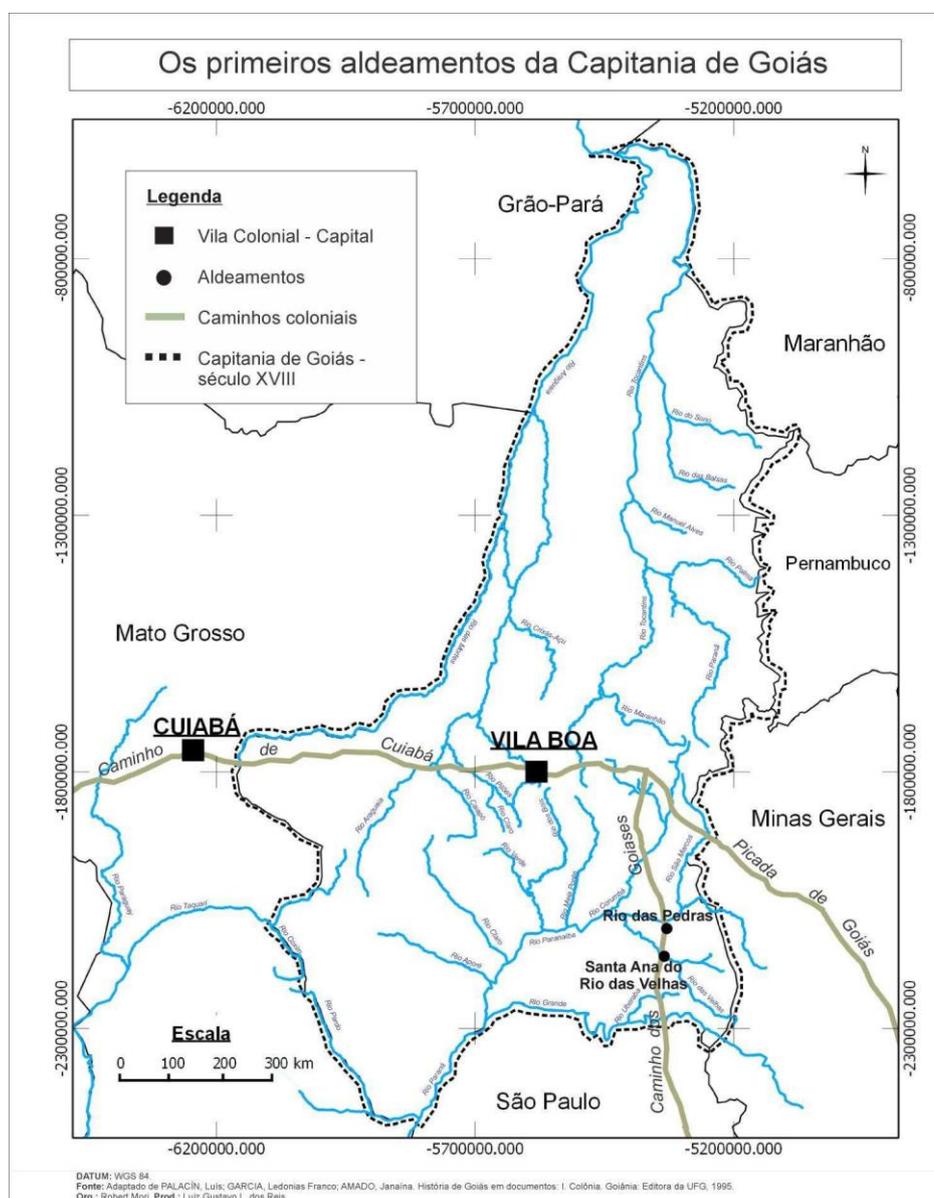
Contudo, assumo nesse trabalho a mesma postura proposta por Robert Mori (2015) de não criar categorias, nomenclaturas e hierarquizações nesses espaços divergentes da noção de aldeamento. Para o autor, tanto Rio das Pedras como Santa Ana do Rio das Velhas e outros núcleos localizados entre os Rios Grande e Paranaíba surgiram com o objetivo de defesa do “caminho de Goiás” e “segurança” dos que ali habitavam. Consideraremos ambos como aldeamento, entendido então como “núcleo idealizado por não-índios habitado e construído por estes e, principalmente, pelos índios, com ou sem a presença de templo religioso ou de missionários, ou seja, independentemente de uma administração religiosa ou leiga” (MORI, 2015, p. 76). Tal característica fica explícita na citação de Mori (2015), que demonstra também esse caráter dos aldeamentos de abrigar indígenas a fim de defender o “caminho de Goiás”.

[...] como veremos adiante, se Santa Ana foi criado com o objetivo de abrigar e catequizar os Araxá (que não chegaram a ser aldeados), tendo posteriormente recebido índios de outras regiões da América portuguesa, foi também idealizado desde o início, como um aldeamento para atuar na defesa do Caminho dos Goiases,

²⁰ Os quartéis- aldeamentos ficavam próximos uns dos outros e se localizavam na região que em 1916 se desligou da província de Goiás e se anexou à de Minas Gerais com o nome de Triângulo Mineiro. (RAVAGNANI, 1986/87, p. 119)

cedendo índios para a força guerreira de combate aos Kayapó do sul. Como exemplo desta afirmação, podemos citar um fato ocorrido após um ataque dos Kayapó do sul a “dous sítios vizinhos do Registo do Rio das Velhas no caminho de Sam Paulo” em que foram convocados “os Bororos da Aldeya contigua [Santa Ana do Rio das Velhas]”. É necessário ressaltar que no caso dos aldeamentos do Sertão da Farinha Podre, o papel defensivo desempenhado pelos índios aldeados ao longo do Caminho dos Goíases, talvez tenha sido sua principal característica. (MORI, 2015, p. 76)

Deslocados de Cuiabá, esse exército Bororo liderado por Pires de Campos foi instalado primeiramente no aldeamento de Rio das Pedras criada no governo de Dom Luís Mascarenhas, quando Goiás ainda estava sob jurisdição da capitania de São Paulo – em 1748, e logo após, em 1750 outros soldados foram assentados no atual Triângulo Mineiro, à beira do “caminho de Goiás”, no aldeamento de Sant Ana do Rio das Velhas, conforme pode ser visualizado no mapa abaixo.



MAPA 4: Os primeiros aldeamentos da capitania de Goiás. Fonte: MORI, 2015, p. 78.

Vale ressaltar que a primeira experiência goiana de aldear povos considerados “hostis” pela coroa portuguesa se deu pela Missão de São Francisco Xavier no norte de Goiás. Composta pela construção do aldeamento de São José do Duro em 1751– atual cidade de Dianópolis/TO - para os Akroá, também conhecido como Formiga e São Francisco Xavier do Duro para os Xakriabá. Apesar dos primeiros aldeamentos terem ocorridos no sul de Goiás, importante fazer esse destaque que foi uma experiência de povos que já tinham contato com os não indígenas – Bororo e os Paresí (MORI, 2015).

Enquanto no norte se dava a sublevação dos Xacriabá e Akroá, no sul da capitania protagonizavam a resistência os Kayapó. As resistências e estratégias indígenas implicaram numa especificidade da aplicação da política indigenista em Goiás, importante lembrar que a Lei do Diretório dos Índios teve significativo atraso na sua aplicação nesta capitania. (NASCIMENTO, 2017, p. 3)

A política de aldeamento que compunha a política indigenista – Regimento das Missões - do período colonial tinha a finalidade de receber indígenas que se encaixariam na categoria de amigos/aliados e que estavam dispostos a fazer frente e combater por meio da Guerra Justa ou guerra ofensiva os Kayapó meridionais, considerados tapuias, ou seja, indígenas “hostis e selvagens”.

Os colonizadores ressaltavam ainda a violência com que estes indígenas se lançavam contra os brancos para justificar a necessidade de se fazer guerra contra eles, pois o ataque às aldeias só era legítimo em casos de Guerra Justa, ou seja, guerra contra indígenas que se configurariam como “índios hostis” e, portanto, inimigos passíveis de serem escravizados (MARTINI, 2008). Tal justificativa ainda era utilizada para quando o inimigo recusasse a conversão ou impedisse a propagação de seus preceitos religiosos, praticassem hostilidades contra os portugueses ou aliados da Coroa ou, então, ainda se rompesse algum pacto estabelecido, lembrando que aos indígenas que sobrevivessem às guerras justas, ficariam permitidos os manterem sob regime de escravidão legal (PERRONE-MOISÉS, 1992).

[...] mandando fazes guerra offensiva a estes barbaros, pois he o unico e cabal remedio que lhe achamos, por menos foi castigado e destruido o gentio Payagoã, no caminho do Cuyaba.²¹

²¹ CARTA dos oficiais da Câmara de Vila Boa, ao rei [D. José], expondo as atrocidades cometidas pelos índios Caiapós e insistindo na guerra ofensiva como único meio de repressão. 1757, Junho, 11. AHU_ACL_CU_008, Cx.14, D.856.

Os aldeamentos de Rio das Pedras e Santa Ana do Rio das Velhas foram os que mais se destacaram e forneceram contingentes de indígenas aldeados. O aldeamento de Rio das Pedras era habitado pelo exército de indígenas sob comando de Pires de Campos, composto naquele momento por contingentes de Bororo e Paresí deslocados dos arredores de Cuiabá, totalizando em setembro de 1748, trezentos indígenas entre adultos e crianças, sendo que a maioria já se encontrava batizada. Já o aldeamento de Santa Ana do Rio das Velhas, abrigo de vários grupos, como os Xakriabá e os Tapirapé, esteve sob comando do padre jesuíta José de Castilho, que atuaria também na catequização destes indígenas.

Esses aldeamentos foram constantemente marcados por fugas, levantes, capturas e recapturas nos anos que ali estiveram. Sendo assim, não houve pacificações, nos termos que era esperado com esses aldeamentos, até meados de 1774/5. Ravagnani (1986/87) coloca esses primeiros aldeamentos classificados como a primeira fase de construção dos aldeamentos, que coincidiu com o período de apogeu do ciclo do ouro. A segunda fase de construção desses aldeamentos culminaria no aparente abandono de uma política indigenista ofensiva e com o início da decadência do ciclo do ouro e o começo da transição para o seguinte, ou seja, a agropecuária e ruralização da sociedade. A nova postura quanto a política indigenista teria relação agora àquela posta em vigor pelo marquês de Pombal, o que veremos com mais atenção no próximo subcapítulo.

2.2 Aldeamentos e políticas indigenistas: duas faces de uma mesma moeda?

Em finais do ano de 1748 continuam as notícias da presença e ataque dos Kayapó meridionais na região, o que comprova a ineficiência dos aldeamentos e da política indigenista que ainda vigorava, com foco na catequização desses indígenas. Por isso, a proposta de uma mudança na política indigenista e também a construção dos aldeamentos de São José de Mossâmedes e Maria I.

São José de Mossâmedes, construído em 1775, estava localizado a 5 léguas de Vila Boa e fora construído para receber indígenas Akroá e posteriormente Xavantes, Karajás, Javaés, “gentio Caiapó”, Carijós, Naudoz e Xacriabás. Maria I, por sua vez, fora construído em 1781 às margens do rio Fartura, sendo considerado o primeiro aldeamento destinado a receber esses Kayapó meridionais.

O Regimento das missões, que esteve em vigor no Estado do Maranhão e Grão-Pará

até a era pombalina foi uma das legislações mais importantes do período colonial. Promulgada em 21 de dezembro de 1686, o Regimento das Missões, definiu no seu parágrafo primeiro, segundo Márcia Mello (2009, p. 67) que “Os Padres da Companhia terão o governo, não só espiritual que antes tinham, mas o político & temporal das aldeias de sua administração”. Os indígenas seriam, portanto, administrados temporal e espiritualmente pelos missionários mas obedecendo as leis e ordens régias. Márcia Mello listou alguns itens principais do Regimento:

[...] foi introduzido um novo sistema através da Lei de 21 de Dezembro 1686, conhecida como “Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará”. Cujos principais itens são os seguintes:

- a) a administração dos índios aldeados passava com exclusividade para o controle dos religiosos, tanto no que diz respeito ao governo espiritual quanto ao temporal e político dos aldeamentos (§ 1);
- b) criou-se o ofício de Procurador dos Índios nas duas capitanias do Pará e Maranhão, o qual deveria ser exercido por um morador, eleito pelo governador, depois da indicação de dois nomes pelo Superior das missões da Companhia (§ 2 e § 3);
- c) ficava proibida a moradia de homens brancos e mestiços nos aldeamentos. Somente aos missionários era permitido acompanhar os índios (§ 4);
- d) os missionários tinham a incumbência de descerem novas aldeias para aumentar a população dos aldeamentos, cujos índios eram necessários para a defesa do Estado e utilização nos serviços dos moradores (§8);
- e) a repartição dos índios aldeados passava a se dar em duas partes, ficando uma parte no aldeamento enquanto a outra servia aos moradores e à Coroa (§ 15);
- f) não entravam nessa repartição dos índios os padres da Companhia e, para compensá-los, estavam destinadas a servir os colégios e residências dos jesuítas uma aldeia no Maranhão e outra no Pará (§16);
- g) ficava estipulado que os religiosos teriam direito a 25 índios para cada missão que tivessem no sertão, por serem necessários para as atividades da missão (§18);
- h) o tempo de serviço dos índios fora dos aldeamentos de repartição estava estipulado inicialmente em 4 meses para o Maranhão e 6 meses para o Pará, mas fora depois ajustado em um ano para as duas capitanias (§14)15;
- i) só poderiam entrar na repartição do serviço os índios de 13 a 50 anos, e não entrariam nem as mulheres e nem as crianças, com exceção de algumas índias farinheiras e amas-de-leite necessárias aos moradores (§21);
- j) os índios eram considerados livres e, portanto, teriam seus serviços pagos por salários a serem estipulados conforme a especificidade local (§ 11). (MELLO, 2009, p. 50/51)

O governador de Goiás entre 1772 e 1778, José de Almeida Vasconcelos, conhecido como Barão de Mossâmedes recebeu Instruções em 1771 com orientações sobre como deveria governar e povoar a capitania de Goiás a partir de 1772, além de ordens para uma grande operação de reorganização do sistema administrativo, tributário e de ocupação do território (DIAS, 2017).

Seu governo foi baseado então em tais instruções e também na nova política indigenista

proposta: a política pombalina do Diretório dos Índios²² (1758-1798). O Diretório dos Índios, foi criado inicialmente para a Amazônia e depois estendida às demais regiões da América portuguesa, lançou as bases da política assimilacionista com a intenção de transformar as aldeias em vilas e lugares portugueses e os “índios” em vassalos dos reis (ALMEIDA, 2005.)

Marivone Chaim, referência no que tange a transcrição do Diretório afirma que tal política ao “mesmo tempo que expulsava os jesuítas do Reino, e de suas possessões [...] o governo português tomava medidas no sentido de disciplinar as relações com os índios, entre elas o alvará de 6 de junho de 1755, que restituía a liberdade aos silvícolas” (CHAIM, 1994, p. 146).

A aplicação do Diretório nas diferentes regiões da América portuguesa variou conforme as diversas situações das populações indígenas e seus variados níveis de integração à sociedade colonial. Se o objetivo da lei era a assimilação, alcançá-la exigia diferentes procedimentos de acordo com as regiões e as populações com as quais se lidava: em algumas áreas efetuavam-se descimentos e estabeleciam-se novas aldeias; em outras desencadeavam-se guerras; e em áreas de colonização mais antiga, visava-se extinguir as aldeias, acabando com a distinção entre os índios e os demais vassalos do Rei. (ALMEIDA, 2005, p. 1)

Com base nessa nova política indigenista que se instaurava com aparente mudança de contato para com as populações indígenas, substituindo o contato ofensivo e o domínio missionário para assimilação e integração e principalmente a necessidade da tutela, que gerou insatisfação em parte desses indígenas, já que “haverá em cada uma das sobreditas Povoações, enquanto os índios não tiverem capacidade para se governarem, um Diretor [...]”. Diretor esse que “impostos pela legislação, geraram muita insatisfação entre os índios, como demonstram alguns exemplos em toda a colônia portuguesa” (ALMEIDA, 2005, p. 5).

Importante ressaltar, que dentre as medidas importantes colocadas pelo diretório para efetivar essa nova política de assimilação e integração está o incentivo ao casamento com não indígenas, a fim de criar um povoado na capitania que constituísse uma massa homogênea e civilizadas aos olhos do mundo colonial. Sendo assim, como aponta Quijano (2005), o intuito de homogeneizar e apagar subjetividades vai de encontro com o projeto colonizador de controlar e dominar o outro.

Entre as medidas pombalinas, estavam as leis de incentivo aos casamentos de indígenas com não indígenas – os chamados casamentos mistos – e a que decretava a liberdade dos índios. Tal política visava assimilar os índios, buscando apagar as

²² O Diretório dos Índios vigorou por quase 40 anos, sendo extinto por meio de uma Carta Régia datada de 12/05/1798.

diferenças: primeiro por decreto e depois na prática, através da supressão dos costumes indígenas, do incentivo à presença de não índios nos aldeamentos e da miscigenação biológica. A partir daí, estavam proibidas as discriminações contra os índios, sendo eles considerados aptos a receber cargos. A particularidade do Diretório em relação às legislações indigenistas anteriores reside nessa perspectiva assimilacionista. Porém, as continuidades não devem ser esquecidas, já que, nos outros aspectos o documento mantinha as linhas gerais traçadas no *Regimento das Missões* (1686), como a repartição dos índios para a realização de trabalhos e os cuidados para que eles não fugissem dos aldeamentos. (JULIO, 2015, p. 34)

A ênfase do trabalho do Barão de Mossâmedes foi a civilização dos “gentios” a fim de os tornar vassallos úteis. Tal enfoque é uma das principais mudanças no direcionamento e transição do Regimento das Missões para o Diretório dos Índios, apesar de contar algumas similaridades nas orientações, a questão da civilização e integração era destaque na nova política indigenista.

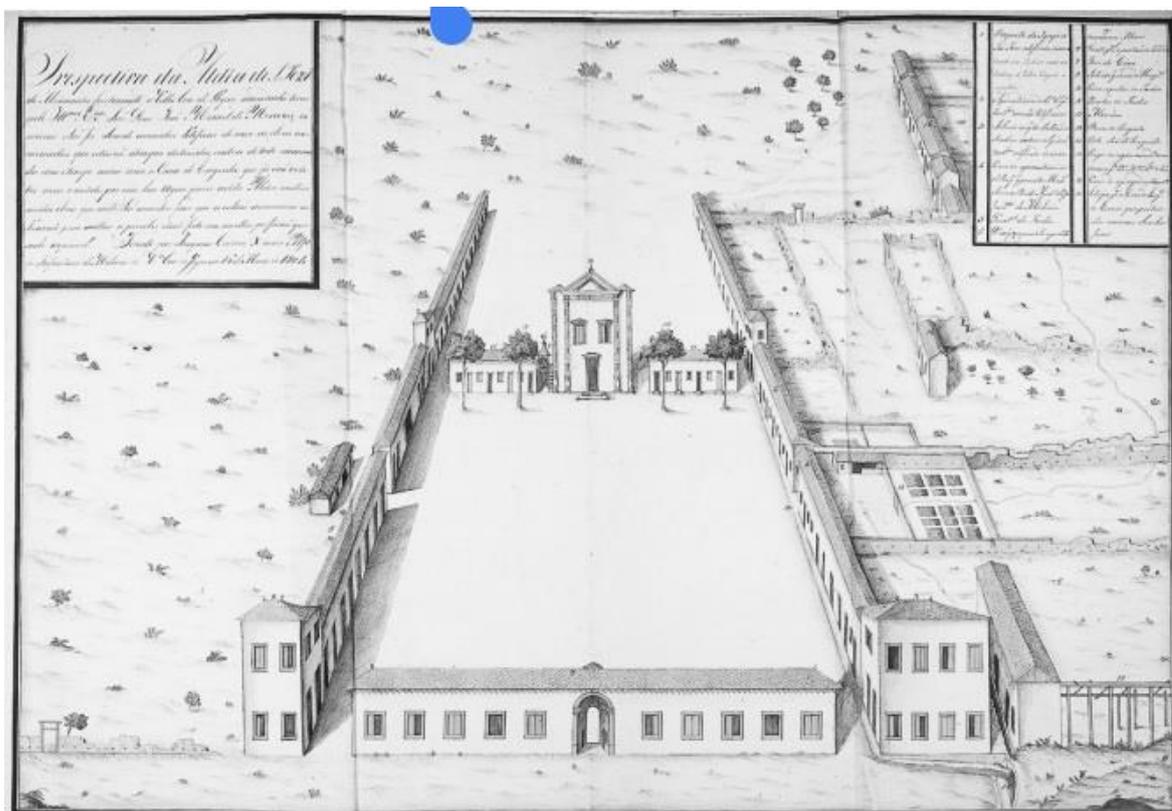


IMAGEM 1: Prospecto da Aldeia São José de Mossâmedes. Fonte: MARTINS, 2017, p. 194.

A construção do aldeamento de São José de Mossâmedes vem justamente nesse novo momento, de buscas constantes de novas minas e pastagens que coloca a relação entre indígena e não indígena em diferentes posições. As orientações criticavam a antiga política indigenista que caçavam as populações indígenas como fera exterminando seus povos. Destacava-se sempre a brandura dos métodos franceses e ingleses, no qual era possível um contato pacífico

a partir de presentes e agrados (CHAIM, 1983) o que silencia e negligencia os conflitos, resistências, guerras e extermínio desses povos indígenas da América do Norte (MORI, 2015).

O Diretório que orientava essa nova forma de contato inclusive incentivava os matrimônios entre indígenas e não indígenas como já dito. Tal incentivo existia a fim de, a partir da mestiçagem, incorporar os indígenas no emergente povoamento da capitania e evitar diferença então entre esses habitantes, evitando assim, a devastação dos “gentios”.

[...] quanto ao lido com os gentios, passou-se da prática de desinfestar os sertões, para a vontade de torna-los “vassalos úteis”, na intenção de povoar os sertões como índios súditos, cristãos, falantes de português, para servirem de mão de obra, povoamento e defesa contra inimigos da Coroa. Logo, sua atuação foi de encontro à política pombalina de usar os índios para garantir o território e expandi-lo. A solução apontada era fazer “com os mesmos nacionais da mesma América” (Idem, p.246), pois sem eles “nem poderia haver cultura, nem comércio, nem opulência, nem segurança, que não fosse precária” (idem). Afirma que a “civilidade dos índios era objeto muito mais importante, pelas suas consequências, que todas as outras riquezas (..) e que a civilidade os índios se pode facilmente conseguir, logo que se acerte o método de a praticar” (idem). (1758-1798) e nas Instruções de 1771. A maneira como interpretou e objetivou essas normativas se tornou “método de a praticar” para mais dois governadores, os irmãos, Luís da Cunha Meneses (1778-1783) e Tristão da Cunha Meneses (1783-1800). Essas normativas, na prática, combatiam o domínio privado de índios administrados, a favor da administração pela Coroa. (DIAS, 2017, p. 43)

Se antes esses “gentios” eram vistos como um empecilho aos interesses coloniais e desenvolvimento da capitania, agora se tornariam parte necessária e indispensável deste. A introdução da língua portuguesa em detrimento das línguas nativas e língua geral era uma das indicações para o projeto de ocupação por meio da redução supostamente pacífica que os aldeamentos permitiriam. Os povos indígenas não eram, dentro dessa nova visão, um entrave que deveria ser morto e eliminado como já fora na política indigenista ofensiva, eram agora parte imprescindível das necessidades do engenho colonizador. Pode-se dizer que há uma passagem de “gentio” para “índios”.

Essa dicotomia pode ser compreendida consonante a dicotomia Tupi/Tapuia. O “gentio” era considerado como insubmisso, o que estava em constante atrito ou que não estava em relações de amizade e cordialidade com os não indígenas, assim como a figura do Tapuia. Diante disso, raramente vê-se nos documentos a designação “gentio” depois que se passa a ter uma relação de pacto ou aliança, pois aí passam a ser nomeados por “índios”. “Os engenhos distinguiram o "gentio" insubmisso do "índio" e do "negro da terra" que trabalhavam (CARNEIRO DA CUNHA, 1990, p. 108/09)”. Percebe-se, portanto, uma mudança de categoria e perspectiva da coroa portuguesa. Contudo, nota-se que o discurso e a narrativa se altera, mas as violências continuam a serem praticadas em diferentes níveis.

O ineditismo desse momento era, na verdade, uma mudança na política do eixo programático das metas para a colônia. O Barão de Mossâmedes exemplificava em seu diário de viagens como era importante a participação do silvícola nessa nova etapa da empresa colonial. ""na certeza de que sem eles ne poderia haver cultura, ne comércio, nem opulência, nem segurança, que não fosse precária no Brasil." (BATISTA DE MELO, 2008, p. 96/7).

O Diretório que como vimos a partir de 1750 começa a ser efetivado enquanto nova política indigenista, em Goiás há uma demora para ser colocado em prática. Em virtude da resistência ao trabalho forçado, constantes fugas e ataques, o Diretório só veio a ser de fato implementado na capitania na década de 1770 durante o governo do Barão de Mossâmedes.

Tal fato enfoca a importância e protagonismo desses indígenas e de sua política indígena. A ocupação do “caminho de Goiás” pelos Kayapó meridionais pode ser entendida como parte importante e integrante dessa política de estratégia e resistência. Vimos, com isso, como a “atuação indígena interferiu na política indigenista, o que conduziu a determinadas ações pelos agentes administrativos, que não implementaram de imediato a Lei do Diretório em Goiás” (NASCIMENTO, 2019, p. 16).

Tal política retardou a transformação que Pombal propunha com o Diretório, que segundo Marivone Chaim (1983, p. 76), “objetivava transformá-los em cidadãos ativos na tarefa de povoamento, através da sua integração na comunidade”. Integração essa, que como vimos, não só era necessária como indispensável para manter a economia da capitania ativa segundo a narrativa da coroa portuguesa. O caminho a partir de então seria um trabalho de integração que visava transformar os “bárbaros e selvagens gentios” em agricultores sedentários (KARASH, 1992).

Na década de 1750, reformadores pombalinos e autoridades portuguesas enviaram diretores leigos para às aldeias e encorajaram os índios a praticar a agricultura, a coleta de frutos silvestres e o comércio nas cidades, mas o sistema não alcançou seus objetivos em Goiás: os índios resistiram ao trabalho forçado do sistema do Diretório (1757-98). Fugiram para o mato, recomeçaram a atacar o gado, as fazendas na fronteira e as cidades mineiras. Como resposta, os governadores autorizaram a organização de expedições para mover guerras de conquista em regiões "infestadas com índios hostis". Mas a guerra não resolvia um dos principais objetivos do Diretoria que era transformar os índios em agricultores sedentários (KARASCH, 1992, p. 398)

A narrativa primava pelo convívio pacífico com os colonizadores dado através da adoção dessa nova política indigenista em que o aldeamento de São José de Mossâmedes passa a ser modelo. Os territórios “vazios” da capitania deveriam ser ocupados pelos próprios

“nacionais” e por isso a civilização era o objetivo mais importante por meio de suavidade e brandura, tendo como meta a pacificação dos indígenas através da persuasão (ASNIS, 2019).

Tal construção parece apropriada na teoria enquanto lei, porém o que de fato rondava as práticas coloniais nesse sentido? O autor Thiago Cancelier Dias aponta uma diferença no que indica o Diretório e a prática. Segundo Dias (2017, p. 42), no governo do Barão de Mossâmedes “houve a destruição de uma aldeia Kayapó e uma Xacriabá, com centenas de mortos e prisioneiros. Além disso, o governador julgou quatro líderes Akroá por uma suposta sublevação, decapitando-os, pendurando suas cabeças em postes no entorno do aldeamento São José de Mossâmedes”. Que brandura e suavidade estavam sendo tratados tais indígenas que deveriam ser assimilados? Como podemos ver, cria-se uma narrativa a fim de esconder as violências desse processo colonial.

Em suma, embora a política oficial de Lisboa proibisse a guerra ofensiva contra os índios e recomendasse tratamento pacífico os governadores de Goiás e os goianos resistiam aos ataques dos índios com a força e organizavam expedições agressivas para "desinfestar" as regiões por eles ameaçadas. Alguns eram aldeados e sustentados pela Fazenda Real, mas a maioria não era atingida pela política oficial. (KARASH, 1992. p. 400)

Importante ressaltar uma figura de destaque dentro dessa nova política que exigia outras formas de chefia nesses aldeamentos, como indica o Diretório e destaca Maria Regina Celestino (2005). Segundo a autora, o Diretório indicava que “os índios deviam ser governados pelos seus próprios Principais (chefias indígenas) ...” (ALMEIDA, 2005, p. 5)

Com base nisso vale salientar o trabalho realizado pela *língua* Kayapó Damiana da Cunha. O Diretório dos Índios que visava a diluição da população indígena na sociedade colonial tinha como um dos objetivos, como já dito, a proibição das línguas indígenas em vista da língua portuguesa e o incentivo da miscigenação por meio do matrimônio entre indígenas e não indígenas. Com isso, os aldeamentos podem ser vistos como espaços de afirmação, combate, apropriação e ressignificação de cargos, ofícios e funções de saber/poder indígenas pelos próprios indígenas e colonizadores e por isso compreender esse ofício de *língua* é importante nesse contexto, já que pode ser entendido como “bilíngues interlocutores militares entre os colonizadores e indígenas, mas que poderiam assumir outras funções tanto dentro da sociedade indígena, como colonial.” (DIAS, 2017, p. 17).

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

passo que aceita povoar o aldeamento, deixa de constituir perigo às caravanas que transitavam pela estrada. Tal afirmação negligencia a escolha consciente desse povo, além de negligenciar informações como os ataques que ainda aconteciam e as fugas ocorridas nos aldeamentos. Dias (2017, p. 203) também afirma que “A paz com Kayapó só foi alcançada com o aldeamento de Maria I.”, como se fosse possível generalizar uma postura a partir de alguns indígenas que optaram pelo descimento, mas como discutido, predominantemente por motivos conscientes e dotados de protagonismo em todos os momentos.

Contudo, aqui não podemos cair no deslize que coloquei pouco acima quando escrevi sobre as proposições do desconstrucionismo de Derrida. Não podemos cair em armadilhas homogeneizantes ao mesmo tempo que estamos tentando combatê-las. Ao criar um cenário de paz total a partir da escolha de alguns indígenas é isso que está colocado.

O contexto e a conduta dessas populações eram variantes e o fato de alguns terem escolhidos, por questões de interesses práticos a vida no aldeamento, não exclui os que optaram, por motivos outros, continuar a habitar o sertão. O que demonstra que os contatos entre indígenas e não indígenas continuaram sendo os mais diversos, como coloca Asnis (2019, p. 88) quando relata a presença de Tristão da Cunha Menezes em um “ataque realizado pelo último grupo “Cayapó” aldeado em Maria I, desmistificando a ideia de que esses indígenas estariam agora pacificados, bem como a de que a capitania de Goiás estaria passando por um período de total tranquilidade”.

Isso significa que os grupos aldeados em Maria I, no início do XIX, estariam fugindo, realizando ataques, roubos, assassinatos, e muito provavelmente retornando para o aldeamento, ou seja, estaria ocorrendo um fluxo de idas e vindas por parte de alguns “Cayapó” ... (ASNIS, 2019, p. 90)

Além disso, Dias (2017) aponta para o próprio comportamento duplo dos *línguas* presentes nos aldeamentos, que como já discutido, atuavam e ativavam seu outro lado de acordo com determinados interesses. O que demonstra o caráter de resistência que o lado indígena compunha nesse corpo *misturado*.

O receio do governador Tristão da Cunha Menezes de uma revolta Kayapó estava embasada na carta do sargento regente José Luis Pereira, que afirmou primeiro que o assassinato do soldado Jacinto Glz(?) que guardava o paiol da aldeia, tinha sido contado pelo língua como sendo feito pelos Kayapó que estava no mato. Entrementes, o governador concluiu “com o tempo descobri serem desta mesma Aldeia, e ser o

mesmo língua mandava fazer a morte”²⁴. (DIAS, 2017, p.240/41)

Giraldin também chama atenção para uma escolha estratégica, que no momento significava vantagens para os Kayapó meridionais que optaram pelo aldeamento. O cenário de constantes ataques, epidemias e fome por questões ambientais estariam dificultando o cotidiano desses povos nas aldeias.

Mas quais os motivos que teriam levado os Cayapó a que a aceitar viver no aldeamento, após tantos anos de conflitos com os “brancos”? Minha hipótese é que pelos menos três fatores conjugados nos fornecem uma explicação: derrotas nas guerras contra os “brancos”, epidemia de varíola e falta de alimentação e ocorrência de seca por dois anos (Karasch, 1981, p. 105). Naquele momento, os Cayapó estavam sofrendo ataques de bandeiras organizadas a partir das três capitânicas: Goiás, São Paulo e Mato Grosso. Essa situação deve ter causado muitas alterações na sua população, tanto pelas mortes ocorridas pelos ataques dos “brancos” quanto pelos deslocamentos mais frequentes, necessários diante da nova situação. (GIRALDIN, 2000, p. 167)

O aldeamento é inaugurado, portanto, em 1781 e para lá encaminhado 243 indígenas pertencentes aos Kayapó meridionais. “Em 29 de maio de 1781, chegaram a Vila Boa de Goiás 237 Cayapó, comandados por dois caciques, sendo batizados, em 12 de junho, 113 meninos”, ainda “[...] como resultado dessa primeira redução, vieram duas outras levas, uma de 88 e, depois, mais duzentos Cayapó, perfazendo perto de seiscentos que foram aldeados em Maria I” (GIRALDIN, 2000 P. 165).

Tristão da Cunha Menezes, governador de Goiás, relatava que em 1784 ocupavam o aldeamento mais de 600 homens referente aos Kayapó meridionais. Contudo, Giraldin contesta tais dados e afirma de posse de documentações, que haveria na verdade mais de seiscentos guerreiros, o que implica em uma população maior. Utilizando a proporção de mais ou menos quatro pessoas para cada guerreiro, o autor supõe a presença de “2,4 mil Cayapó vivendo inicialmente em Maria I” (GIRALDIN, 2000, p. 168).

O aldeamento de Maria I, lócus de negociações e contatos diversos, durou pouco mais de 3 décadas. Em 1813, foi extinto mediante a alegação de conveniências administrativas e econômicas (MORI, 2015). Além disso, as constantes fugas dos indígenas, exímios conhecedores da região, propiciaram um movimento dentro dos aldeamentos que não era visto

²⁴ OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás], Tristão da Cunha Menezes, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre os procedimentos do seu antecessor [Luís da Cunha Menezes], acerca da formação de uma bandeira para ir ao encontro das terras dos índios Kayapó; o estabelecimento da aldeia Maria I, a necessidade do aumento da Companhia de Pedestres da Guarnição da capitania de Goiás, a fim de sujeitar os índios nas suas plantações e na construção da dita aldeia [16.01.1784]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 35, D. 2131.

com bons olhos pelos administradores coloniais que primavam pelo controle absoluto das populações indígenas. O que, como vimos, não era possível pela resistência e consciência estratégicas desses Kayapó meridionais.

Com o fim do aldeamento de Maria I, esses Kayapó meridionais foram transferidos para o aldeamento de São José de Mossâmedes, perdurando até 1832 quando há uma revolta e fuga para os sertões com a morte da *língua* Damiana da Cunha (DIAS, 2017). Devido a morte de Damiana vê-se que as fugas se intensificaram e as tentativas de descimentos e reconduções dos indígenas para os aldeamentos foram em vão.

Em 1846 o aldeamento de São José de Mossâmedes encontrava-se vazio. Giraldin, (2000, p. 173) contudo, refuta a ideia do esvaziamento total do local, que só foi extinto oficialmente em 1879. Os que não abandonaram o aldeamento, foram principalmente velhos e deficientes, além de alguns em idade de trabalho, que ainda solicitaram do governo ferramentas para praticar a agricultura.

Retomando a importância dos *línguas*, nos descimentos e aldeamentos, sua presença e intermédio era fundamental. Nesse momento, não só as narrativas historiográficas sobre os aldeamentos serão levados em conta mas também relatos de viagem de Auguste Saint-Hilaire e John Emanuel Pohl, que visitaram e descreveram com riqueza de detalhes os aldeamentos de São José de Mossâmedes e Maria I. Inclusive foram esses viajantes que entraram em contato e deixaram registros sobre a *língua* Damiana da Cunha. Uma figura interessante para pensarmos a proposta de *mistura* (NUNES, 2014) já discutida nessa pesquisa.

2.3 A *mistura* enquanto categoria de análise de Damiana da Cunha, aldeamentos e relações de contato com a alteridade

Damiana da Cunha Menezes, “*uma índia entre a “sombra da cruz”²⁵ e os caiapós do sertão*” segundo a obra de Suelen Julio (2015). O próprio título de sua obra que se dedicou a apresentar fatos sobre a vida da *língua* apresenta pistas de que Damiana ocupava um lugar duplo. Como já discutido, ela não é uma figura que está no entre-lugar ou apenas ocupando um espaço fronteiroço, de trânsito, vazio, de terceiro espaço. Ela é duas. Ela pode ser entendida como uma totalidade de duas partes unidas: uma indígena e uma não indígena. Dotada de dois

²⁵ A expressão foi cunhada por Joaquim Norberto de Sousa e Silva em sua obra *Brasileiras célebres de 1862*. Joaquim Norberto de Sousa e Silva foi presidente do IHGB entre 1887 e 1891. “Numa dessas habitações térreas residia Damiana da Cunha, neta desse principal submetido de tão bom grado ao jugo da civilização, que tantas comodidades lhe apresentara; ali cresceu à **sombra da cruz**”. (SOUSA E SILVA, 2004, p. 58) (Grifo meu)

nomes, duas criações, é também privilegiada por ter duas perspectivas, ativas e potencializadas em momentos estratégicos a partir de seus interesses.

Uma das narrativas em torno da vida de Damiana foi escrita por Célia Coutinho Seixo de Britto (1982). Atributos como “professora ou princesinha caiapó” estão presentes na obra de Célia, o que destaca a forma romanceada com que a autora descreve Damiana, além de reforçar uma visão específica sobre papéis de gênero. Ainda segundo a autora, Damiana, neta do cacique Angraí-oxá, teria nascido no ano de 1779, já que em fevereiro de 1780, “a linda criancinha de alguns meses” (BRITTO, 1892, p. 84) vinha acompanhando a mãe e avós em uma missão liderada por José Luiz Pereira na chegada a Igreja Matriz de Santa Ana.

Vila Boa amanheceu ruidosa de alegria. O cabo da bandeira pacífica entrava à frente de sua expedição, tendo por séqüito quarenta caiapós entre homens, mulheres e crianças. Vinha na frente deles um ancião, de fisionomia nobre e agradável, guardado por seis guerreiros, com seus arcs e flechas e terríveis maças. Era o maioral de uma tribo dessa altiva nação indiana, e entre as mulheres caminhava a sua filha, trazendo um menino pela mão e uma linda criancinha às costas, sentada numa espécie de rede de cipó pendente de uma faixa que lhe cingia a cabeça. (SOUSA E SILVA, 2004, p. 57).

Atada às costas da mãe-índia, a menina, de pele vermelha, cabelos corridos e pretos, caídos em franja na testa, olhos escuros e oblíquos, narinzinha à mostra, lábios carnudos e bem delineados, traços denunciadores de sua raça, foi a preferida pelo Governador D. Luís da Cunha Menezes e sua esposa para afilhada. O cacique facultara-lhe a escolha entre ela e o menino. Batizada com o nome de Damiana e carinhosamente acolhida pelo casal, adotou o sobrenome Cunha Menezes, que generosamente, lhe ofereceram os padrinhos, que não tinham filhos. (BRITTO, 1982, p. 84)

O menino em questão que foi negligenciado pelo casal em nome de Damiana, era seu irmão, Manuel da Cunha, que também acompanhava a mãe e os avós no contexto. Vê-se que, de caráter etnocêntrico e marcado por um cunho evolucionista e determinista, a autora coloca traços inatos e “denunciadores de sua raça”. Além disso, afirma que, “com notável capacidade de assimilação, ela se distanciava do atavismo da raça, sem, porém, afastar-se dos seus” (BRITTO, 1982, p. 85). Tal afirmação corrobora para o que estamos pensando nessa pesquisa, que Damiana, de maneira consciente, habitava esses dois mundos, a partir de duas perspectivas que compunham sua pessoa. Sendo assim, “gozava da maior consideração dos caiapós e dos brancos” (BRITTO, 1982, p. 85).

Importante destacar que assim como Suelen Julio (2015) aponta, acredito que o caso de Damiana não pode ser compreendido como algo isolado e sim como expressão de um contexto marcado por negociações e concessões entre indígenas e não indígenas. Sua presença e importância tanto nos aldeamentos como fora deles reflete um cenário de estratégias e

consciência desses indígenas, o que reforça o protagonismo indígena no cenário da colonização.

Segundo Sousa e Silva (2004), após a chegada dos indígenas a Vila Boa as crianças foram batizadas, quando a neta do cacique recebe o nome de Damiana. O batismo, segundo o autor abria as portas à nova existência. Tal informação pode representar inclusive, o momento pelo qual, a pessoa indígena, no caso a pessoa Kayapó meridional, constrói seu duplo, adquirindo novos nomes e perspectivas.

Após o batismo Damiana foi levada para ser criada na casa do governador. Como já dito, o governador e sua esposa escolhe a menina e não seu irmão para ser criada em sua casa, Suelen Julio (2015) remete a escolha pelo fato de a menina ser mais nova e portanto mais “maleável” para receber uma educação não indígena. Tal opção acaba tendo como consequência a construção dessa outra pessoa – não indígena – presente em uma mesma corporalidade.

Além disso, vale ressaltar não só o batismo, mas também o casamento, orientações que eram direcionadas a esse novo cenário de assimilação das populações indígenas proposta pelo diretório pombalino. Na intenção de criar uma sociedade e povoamento homogêneo, como já discutido nesse texto, o casamento era uma forma de acabar com a “selvageria e civilizar” de vez esses “novos” habitantes.

A partir dessa informação, penso que o batismo e o casamento podem ser entendidos como fases desse processo de incorporação e criação da outra metade que compõe esse corpo *misturado*. Vale ressaltar que o batismo e o casamento eram imposições para assimilação das populações indígenas, portanto, uma alternativa violenta de dominação e controle para diluir e extinguir a parte indígena dessas pessoas. Nesse sentido, a *mistura* ou esse corpo *misturado* pode ser compreendido como um processo de resistência dessas populações.

Nesse contexto do casamento, Damiana teve dois maridos militares não indígenas, José Luiz da Costa, falecido em 1809, e Manuel Pereira da Cruz, seu esposo em 1822, conforme cópia da certidão de casamento de Damiana da Cunha.

Aos vinte oito dias do mes de Julho de mil oito centos e vinte e dous años nesta Freguezia, e Missão de S. Joze de Mossamedes recebi em Matrimonio a Manoel Pereira da Cruz Soldado pedestre e Dona Damiana da Cunha India de Nação Caiapó viuva, que ficou por falecimento do Sargento José Luiz não havendo impedimento, e goardando em tudo, o que manda o Concilio, e Contestação[...]²⁶

²⁶ Livro de assentamento de casamento de 1812-1832 da Freguezia de S. José do Mossamedes. Pe. João Olympio Pitaluga, Secretario do Bispado. Camara Ecclesiastica do Bispado de Goyaz, 6 de Setembro de 1920. Certidões, Provisões – Fundo Americano do Brasil. Cópia da Certidão de Casamento de Damiana da Cunha. Museu das Bandeiras, fls. 4.

Suelen Julio (2015) afirma que Damiana seria uma “mulher de fronteira” pelo fato de ela transitar cultural e fisicamente entre o aldeamento e o sertão. A autora ainda coloca que mesmo não sendo uma mestiça biológica, poderia ser considerada mestiça cultural e socialmente.²⁷

Tal colocação da autora referente a pessoa de Damiana permite fazer uma associação a relação que Eduardo Nunes (2010, p. 116) faz entre mestiçagem e *mistura*. Para o autor a figura do mestiço, muitas vezes entendido como o meio, não é um *entre dois*, no sentido de um lugar intermediário entre os mundos indígena e não indígena. “O meio não é um *um*, é um *dois* sem intervalo, no qual, a cada momento, só se pode estar em um dos lados. O meio é ambos os lados, sem nunca sê-los ao mesmo tempo. Não há um ponto de vista mestiço, pois o meio é a *possibilidade de ser ambos*.” A citação abaixo demonstra isso de maneira bem explícita, confirmando que esse meio, enquanto uma posição de ningundade, não era possível nesse contexto.

Assim, aos olhos dos Karajá de Buridina, sua ascendência *misturada* não é suficiente para os diminuir frente a seus parentes *puros*. Isso me suscitou a ideia de que os *mestiços*, antes que pessoas a meio-caminho, sem identidade – “Um mestiço. Nem branco, nem índio. Nada” (Vasconcelos, 1965, p. 13) – eram pessoas de certa forma privilegiadas nessa empreitada de conhecer “os dois lados”. (NUNES, 2010, p. 121)

Por isso, a proposta de compreender e interpretar esses fatos, pessoas e contextos a partir da noção de *mistura*, já que ela é uma “linguagem mais ampla que a *mestiçagem*”, (NUNES, 2010, p. 124)

O espaço onde Damiana ocupava e colocava em prática essa possibilidade de potencializar um de seus lados era tanto os aldeamentos como o sertão. Ela transitava e com a fluência na língua portuguesa conseguia negociar e se articular com o mundo colonial, assim como, ao ativar seu outro lado, o indígena, ela altera sua linguagem e comportamentos. “Raymundo José da Cunha Mattos, por sua vez, escreveu na época que a “índia Dona Damiana”, quando necessário, “põe-se nua, pinta-se e sai ao campo, e conduz os índios como lhe parece”” (JULIO, 2015, p. 357)

Tal afirmação mostra como, de acordo com interesses e necessidades, a *língua* Damiana da Cunha, batizada e casada duas vezes (o que acredito ser possíveis maneiras de se incorporar e adquirir esse outro lado que compõem esse corpo *misturado*) ativa uma de suas duas

²⁷ Suelen se refere no texto a ideia de Jacques Poloni-Simard, que estende o conceito de mestiçagem para além da “mistura” biológica. (JULIO, 2015, p. 113)

perspectivas possíveis. Além disso, símbolos kayapós, como pedacinhos de pau nas orelhas (POHL, 1976), eram utilizados por Damiana, que era consciente de sua influência e poder frente a esses dois mundos²⁸.

Seu agenciamento frente a esses dois mundos era tão consciente que num dos relatos de Saint-Hilaire (1937, p. 123/24), Damiana, “pessoa por quem os Coyapós tinham a maior veneração” ao ser manifestada pelo viajante sobre o êxito dos seus projetos, obteve a seguinte resposta: “Elles me respeitam muito, respondeu-me ella, para não fazerem o que eu lhes ordenar”. Tal postura, demonstra como Damiana exercia seu protagonismo com maestria e conseguia com excelência, até o fim de sua vida, em 1831, ativar as duas potencialidades contidas dentro de seu corpo *misturado*. Tal como demonstra Dias (2017, p. 26) “Damiana fazia um jogo duplo, por um lado atendia os colonizadores no anseio de utilizar os Kayapó como mão de obra, por outro lado, contribuía na manutenção e reprodução de instituições indígenas dentro do aldeamento.”.

Seus olhos, outrora cheios de confiança e vida, pareciam uma luz que se apagava. Sua missão estaria terminada? Seus irmão de raça estariam predestinados a triste e ingrato destino? Consciente do seu derradeiro momento, repartiu, entre o esposo e seu estimado irmão Manoel da Cunha, o que possuía. Recolhida e resignada, recebeu os socorros espirituais cristão. E como quem adormece, cerrou os olhos a 12 de dezembro, de 1831. Damiana foi sepultada na Igreja de Mossâmedes, com as merecidas honrarias de heroína brasileira²⁹. (BRITTO, 1982, p. 92)

A *mistura* propõe a coexistência de duas formas de vida, uma indígena e outra branca para os Karajá de Buridina. Uma *mistura* que não gera híbridos. No caso da *língua* Damiana da Cunha podemos refletir sobre como ela, estando presente como diretora, por exemplo, do aldeamento, sugere uma coexistência de, senão duas formas de vida, duas formas de agenciamento e interesses pragmáticos, uma indígena e uma não indígena. O que não gera uma nova figura – lembrando a ideia de anti-hibridez proposta pelo conceito de *mistura* – mas sim mostrando como ela, enquanto essa figura que representa dois interesses e duas formas de ver e lidar com o mundo, conseguia ativar a potência de ambos contingencialmente.

²⁸ Em setembro de 2021, foi lançado o projeto “Diários de Viagem de Damiana da Cunha”, com a participação de mulheres e artistas indígenas, que buscam a cura de uma ancestralidade ferida, por meio de uma viagem entre mundos, a exemplo de Damiana, visando “lembrar e refletir sobre essa mulher indígena Caiapó que viveu na Província de Goiás, na passagem do século XVIII para o século XIX a partir de pesquisas, ação educativa, live, oficinas inspiradoras realizadas com mulheres artistas que resultará numa exposição: Imaginar os Sertões de Damiana da Cunha com as obras criadas”. FONTE: <https://centrocultural.ufg.br/n/146368-diaris-de-viagem-de-damiana-da-cunha> Acessado em 24 de outubro de 2021.

²⁹ Célia Britto utiliza de expressões e apresenta uma visão etnocêntrica e evolucionista acerca dessas populações, já que o destino possível que ela coloca na obra seria o massacre e o extermínio. (BRITTO, 1982, p. 92)

[...] Kayapó Damiana da Cunha, *língua*, que tinha poder com os portugueses por sua capacidade de descer o Kayapó dos sertões, mantê-los em paz e empenhar sua mão-de-obra em fins coloniais. Seu poder quanto aos Kayapó vinha de sua ascendência de um reconhecido maioral, mas, também, de sua capacidade de negociar com os portugueses a permanência de instituições Kayapó dentro do aldeamento, obter ferramentas, armas, tecidos, animais de montaria, acesso à alimentação e medicina ocidental, aliança contra inimigos e frear a violência dos colonizadores. A capacidade de agência dos *línguas* estaria em um jogo duplo, no qual deveria atender aos mandos dos agentes coloniais, enquanto mantinham sua legitimidade entre indígenas como interlocutor. (DIAS, p. 301)

Nesse sentido, ela pode representar de maneira pragmática o cenário que foi percorrido e vivido por esses Kayapó meridionais, um cenário de interesses e desinteresses, contatos, encontros e desencontros, enfim, um caminho de múltiplas possibilidades, que, como já discutido a partir da noção de desconstrução e *différance* de Derrida (2001), propõe um jogo das diferenças, do movimento, das transformações, da alternância. Uma estrutura e um movimento que não se deixam mais pensar a partir da oposição presença/ausência. Aqui, o que se sugere é uma estratégia de abertura das possibilidades. Esses três conceitos – *mistura*, desconstrução e *différance* – pensados juntos e de maneira dialética enfatizam justamente essa abertura e alternância de possibilidade dentro de pares aparentemente fechados entre si, o que corrobora também com a proposta decolonial e intercultural de crítica a forma de ser, pensar e agir dicotômicas e hierarquizantes.

Assim como o conceito de Derrida sugere, a desconstrução não equivale a destruição ou aniquilação, mas sim a decomposição, desmontagem de pares hierárquicos vistos antes como oposições dadas a priori. Com esse outro movimento, é possível olhar para esses pares de maneira atenta e remodelá-los de maneira constante a fim de se contribuir com um olhar crítico e decolonial para esse passado e presente históricos, a fim de recuperar todos os agentes históricos de nosso passado (GIRALDIN 2000). O conceito chama atenção para algo importante, não permite que se caia em alguns dualismos, que alguns autores e teorias dizem evitar, mas acabam reproduzindo. E por isso apresento a proposta de compreender esse cenário a partir da noção de *mistura*, pois o conceito não trabalha com pares e dualismos baseados em hierarquizações, mas sim de duplos que são inteiros e como tal, promovem uma alternância de possíveis potencialidades a serem ativadas.

Nesse sentido, gostaria de propor uma reflexão. Dias (2017) e Asnis (2019) propõem pensar esses *línguas*, os aldeamentos e contatos a partir do conceito de fronteira, como podemos ver nas citações abaixo:

[...] os *línguas* eram agentes sociais próprios da **fronteira**. (DIAS, 2017, p. 26) (Grifo meu)

O espaço colonial era espaço de **fronteira**, de mestiçagem, hibridização, negociação e conflito. Ibid., p. 29(Grifo meu)

Os aldeamentos são compreendidos como **espaços de fronteira**, locais de mestiçagem e hibridizações, onde corpos, práticas, saberes e técnicas resistem, eram misturados, apropriados e combatidos no contato. Locais onde ocorrem inter-relações entre duas ou mais sociedades que possuem, geralmente, além de línguas diferentes; processos econômicos, sociais, políticos, culturais e históricos próprios. Os aldeamentos são compreendidos como espaço de uma **fronteira** porosa e permeável, lugar de inter-fluxos culturais, espaço de intercâmbio de fazeres, local de convívio, apropriação e subtração entre diferentes territorialidades. Ibid., p.59(Grifos meus)

Esta discussão se insere na questão das **fronteiras** entre grupos étnicos formulada por Fredrik Barth (BARTH, 1998), em que “as **fronteiras** persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam” (BARTH, 1998, p. 188) mas também “acarretam processos sociais de exclusão e incorporação pelos quais categorias discretas são mantidas, apesar das transformações da participação e na pertença do decorrer de histórias de vidas individuais” (BARTH, 1998, p. 188), ou seja, no fluxo entre as **fronteiras** étnicas, ou poliétnicas, como descrito pelo autor, há, novamente, rupturas e continuidades, códigos mantidos e códigos alterados, significados antigos e significados novos, novos e velhos modos de vida; num imbricamento do passado e do presente, da estrutura e da contingência. (ASNIS, 2019, p. 107) (Grifos meus)

Damiana se tornava uma mulher de **fronteira**, “pelo fato de ela transitar cultural e fisicamente entre o aldeamento e o sertão” (JULIO, 2015, p. 113). Ibid., p. 124/5(Grifo meu)

O que chama atenção nessa passagem é o domínio de Damiana com a língua portuguesa, permitindo a ela constituir-se como uma interlocutora que atravessasse as **fronteiras** étnicas – afinal, também tinha o domínio da língua própria de seu povo, a língua Jê – e, por isso, estivesse ela mesma no “entre-lugar”. Tais características fizeram com que Cancelier Dias (2017) a identificasse como sendo uma língua, agente já mencionado anteriormente nesta pesquisa e que faremos uma breve discussão a respeito. Ibid., p. 123 (Grifo meu)

Importante destacar que Asnis (2019, p. 107) faz uma nota de rodapé explicando ainda que entende fronteira “não somente no sentido geográfico, mas sim social, cultural, econômico, político, religioso etc.” Contudo, lendo a tese de Cancelier Dias (2017) e a dissertação de Asnis (2019) não consigo captar o que de fato significa afirmar que os aldeamentos e Damiana podem ser pensados a partir dessa categorias. É um lugar ambíguo? É um entre-lugar³⁰? Um espaço vazio, de vácuo, de trânsito? É um terceiro espaço³¹? Mesmo com as inúmeras contribuições acredito que alguns questionamentos e discussões poderiam ter sido colocados, não só para

³⁰ Aqui me refiro ao conceito discutido por Homi Bhabha em O local da cultura. BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

³¹ Me refiro a expressão abordada por Bhabha na obra: BHABHA, H. K. “The Third Space”. In RUTHERFORD, J. *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart, p. 207-21, 1990.

compreender melhor os processos como para escapar do que está posto, de que os aldeamentos e também a figura da *língua* Damiana, aqui em específico, são lugares de negociações, de relações com o outro, de agenciamentos. Por isso a intenção é questionar essas categorias e pensar conceitos teóricos que nos ajudem a ir além nessas reflexões, pensando novas possibilidades interpretativas para esse contexto histórico.

Pensar a noção de fronteira nesse contato seria adequado para pensar apenas que essa construção constante da identidade se faz sempre por meio dessa fronteira porosa em que eu me constituo na relação e diferença com o outro, constituindo-se assim numa relação contrastiva e relacional (BARTH, 1998). Mas como os aldeamentos, esses contatos e a *língua* Damiana poderia ser compreendida melhor enquanto construção da pessoa Kayapó? Acredito que é essa a pergunta que fica.

Homi Bhabha (2008), por sua vez, aponta que essa noção do entre-lugar possui na ideia de fronteira a sua localidade. Nesse sentido, se torna o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente.

O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com "o novo" que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético, ela renova o passado, refigurando-o como um "entre-lugar" contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O "passado-presente" torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver. (BHABHA, 2008, p. 27)

Nesse mesmo sentido, aponta que o conceito de hibridismo pode ser pensado, “para se falar de forma figurada, onde a construção de um objeto político que é “**novo, nem um e nem outro**” (BHABHA, 2008, p. 51) (Grifo meu). Vejo como um momento de trânsito, de algo que ainda não está configurado, de vazio, de vácuo, de um terceiro espaço mesmo, como ele mesmo propõe (BHABHA, 1990). Costa (2018, p. 19) aponta como um momento do deslocamento, em que esse “momento não só é o momento de destruição de uma estrutura, mas também o momento de construção de uma nova”.

[...] deslocamento, aqui, é entendido como o momento em que as identidades e os discursos hegemônicos existentes são confrontados e questionados, gerando um espaço onde novas identidades e novos discursos que pretendem ser hegemônicos podem ser formados. Como todas as identidades dependem da existência do antagonismo para se formarem, também é no deslocamento que ele age, sendo o ponto de oposição ao redor do qual cadeias de significado se forma. (COSTA, 2018, p. 17)

O terceiro espaço pode ser entendido, a meu ver, como esse momento de deslocamento.

Karla Costa (2018, p. 6) afirma que nesse terceiro espaço que se forma há a incorporação de elementos de ambas as culturas ao mesmo tempo, mas sem pertencer necessariamente a nenhuma delas, sendo nesse terceiro espaço “que o sujeito colonizado pode se tornar um agente político, através da cultura híbrida e do discurso, expondo na mistura de identidades as contradições e ambivalências do discurso colonial.” O hibridismo para a autora serve como ferramenta de resistência do colonizado, como lócus de atuação de novos agentes e do surgimento de novos discursos e estruturas de autoridade.

Gosto dessa postura e dessa proposta teórica de Bhabha para se pensar essas contradições coloniais e resistências dos colonizados, porém, o problema, a meu ver para compreender os contatos desses Kayapó meridionais relacionado a esse contexto é propor que eles, nesse intenso contato com o não indígena podem ser ou algo “novo, nem um e nem outro”, relacionado a ideia de hibridismo, ou podem estar nesse espaço de fronteira, entre-lugar, terceiro espaço, que é um espaço “vazio”, de quase ninguendade a meu ver. Não retirando a potencialidade dos conceitos, pois esses espaços de trânsito podem criar novos e importantes espaços políticos, porém, no contexto da presente pesquisa, acredito que a noção de *mistura*, proposta por Eduardo Nunes, inclusive por ser uma categoria que os próprios indígenas propõem para pensar suas relações com o outro, seja mais apropriada.

A *mistura* (NUNES, 2014), para os Karajá de Buridina, é uma forma de relação que não gera híbridos, é uma coexistência de elementos indígenas e não indígenas sendo, entretanto, avesso à hibridez. O contato com o mundo não indígena para esses indígenas, pode ser compreendido não somente como uma transformação de sua cultura, ou algo novo, o que, por exemplo, rompe com a ideia de “perda” cultural colocada durante a história relacionada a essas populações. O contato intensivo com esse outro mundo não indígena branco, e no caso da pesquisa com esses vários mundos não indígenas, corresponde antes na aquisição de um segundo ponto de vista. Não se perde essa pureza no sentido essencialista, nem se transforma, mas se adquire um duplo, o que implica na construção da pessoa Jê. Segundo Eduardo Nunes (2014, p. 3060), “Para virtualmente todos os aspectos da vida desses indígenas, há “dois lados”.

Importante fazer um destaque. Esses dois lados, o que corresponde a essa ideia da *mistura*, são dois lados heterogêneos. Segundo definição química do que é mistura (NUNES, 2010, p. 113) ela é constituída por duas ou mais substâncias puras, não se pode, contudo, confundir misturar com dissolver. Água e óleo, por exemplo, misturam-se, mas não se dissolvem. Uma mistura é dita heterogênea quando apresenta duas ou mais fases e os componentes da mistura são perceptíveis, o que não quer dizer que a visualização pode,

obrigatoriamente, ser feita a olho nu. A mistura homogênea é aquela cujas substâncias constituintes não podem ser identificadas, pois possuem as mesmas propriedades em toda a sua extensão. Tais substâncias sofrem dissolução, ou seja, a sua mistura produz somente uma fase. Isso quer dizer que toda mistura homogênea é uma solução.

Com base nessa definição química relacionado a esse contato com a alteridade gostaria de fazer algumas ponderações com relação aos Kayapó meridionais. Primeiro, me atento ao uso da palavra pura para se referir as substância químicas que compõem uma mistura. É fato, que essa noção de pureza essencialista não é nem deve ser aplicada ao contexto dessa pesquisa. Já enumerei algumas críticas a esses conceitos platônicos, para fazer referência a Manuela Carneiro da Cunha (1994), aos conceitos de cultura e identidade, colocando seus usos “sob rasura” (MORAES WICHERS, 2017a). Portanto, a pureza no campo da química não tem o mesmo significado que discutimos na Antropologia, já que fugimos dessas noções restritas e monolíticas referentes a esses termos. Segundo, as fases ou partes da mistura não necessariamente podem ser visualizadas a olho nu. Temos que olhar para esses espaços e pessoas, no caso, para os aldeamentos e pessoas Kayapó, em específico a *língua* Damiana da Cunha, a partir daquilo que não é visível e perceptível em um primeiro momento. Essa *mistura* nesses contextos podem embaçar nossas vistas e parecer apresentar uma fusão ou dissolução de partes que são tangíveis e partíveis (LEA, 2012), ou seja, com um olhar e leitura mais atenta, é possível identificar as fases e partes desses lugares e pessoas.

Gostaria de finalizar esse capítulo ainda propondo uma reflexão. Suelen Júlio (2015, p. 133) afirma que as pesquisas atuais geralmente não envolvem a “busca por determinar se os índios mantinham seus traços culturais ou se “viravam brancos” ou, ainda, se caíam num limbo no qual não eram nem uma coisa nem outra”. A autora justifica tal afirmação a partir da noção dinâmica de cultura que aparentemente vem ganhando força. Não acredito que tal argumento no atual cenário seja válido, cada vez mais vemos esse questionamento em pauta, de um possível resgate cultural, afirmação de caráter essencialista, discriminatório e preconceituoso ou uma homogeneização dessas populações frente a sociedade nacional, em um discurso assimilacionista e integrador. Marcas de um passado, ainda presente, em um país marcado pela colonialidade do poder e toda a violência que tal expressão acarreta.

CAPÍTULO 3 - *Misturas* Caleidoscópicas: revisitando narrativas históricas a partir de descrições etnográficas

O recurso da projeção etnográfica trata-se de um referencial teórico metodológico que permite lançar luzes e reflexões hipotéticas a partir de relatos e etnografias referentes aos povos Jê contemporâneos.

Tal recurso pode ser visto como uma alternativa à desconstrução das narrativas históricas solidificadas e unilaterais, permitindo, assim novas leituras e proposições a esses relatos. Com base nisso, a compreensão da história desses povos, bem como suas práticas torna possível a construção de outras histórias, permitindo interpretações etnográficas a partir dos relatos históricos.

Para tal, a proposta deste capítulo é partir dos relatos historiográficos para buscar nas discussões antropológicas e etnológicas pistas que nos revelem mais sobre a dinâmica dessas pessoas. Tal fato, propiciará um melhor entendimento e compreensão das várias estratégias de contato dotadas de agência desenvolvidas por esse povo.

Pretendo, portanto, construir relações a partir da projeção etnográfica lançadas às documentações, a fim de compreender melhor as dinâmicas, negociações e possíveis significados de práticas históricas dos Kayapó meridionais no contato com as diferentes alteridades.

3.1. Abertura para o outro

Aos contatos e relações entre os Kayapó meridionais e o mundo exterior já foram propostas algumas possibilidades metodológicas de interpretação e compreensão da forma como eles se organizam. Suas dinâmicas já foram compreendidas por meio de representações conhecidas como concêntricas, nas quais representados por um círculo central, os Kayapó meridionais se distinguem do mundo não Kayapó como fortes, belos e, por isso, genuinamente humanos, sendo o círculo externo composto pelos outros que, em contraste com eles, seriam considerados seres menos superiores e por isso não dignos de uma convivência e vistos como uma alteridade que, pelo caráter inferior, nada teria a incorporar.

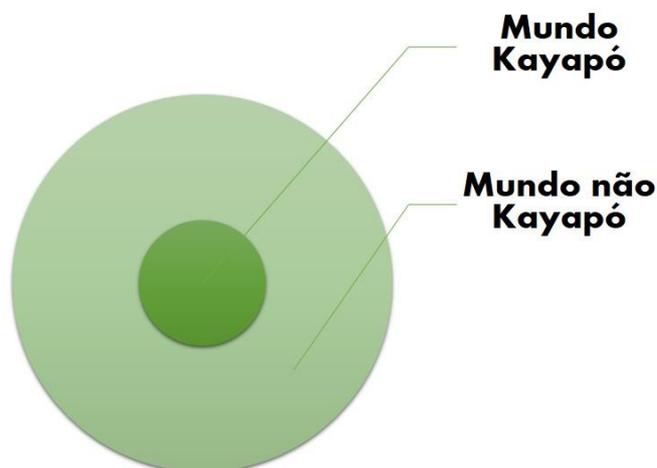


IMAGEM 3: Modelo de representação concêntrica. Fonte: Elaborado pela autora com base em Junqueira (2017) e Mano (2015).

Nesse sentido, eles seriam entendidos como povos fechados e autossuficientes, o que nos remete ao “modelo da obsessão turneriana pela imagem de uma totalidade social auto-reprodutiva, fechada e englobante, e o conceito de reprodução por ela implicado” (COELHO DE SOUZA, 2002, P. 7). Turner (1992) propõe que tradicionalmente esses povos jê se representam como concêntricos, sendo esta representação expressa tanto na estrutura da aldeia, que é organizada segundo duas dimensões complementares: o círculo de casas ocupadas por famílias extensas e a praça central; como também em sua cosmologia no qual a sociedade deste povo ocupa o centro e constitui a área plenamente humana e os outros não-Jê (natureza, animal, inimigo, etc.), ocupam as posições periféricas (JUNQUEIRA, 2017).

Uma representação diametral para compreensão das relações com o mundo exterior também foi proposta. Não tão tradicional e fechada como o modelo concêntrico, pois reconhece variações históricas, mas um modelo que conserva o binarismo e dualidade característica do modelo anterior, opondo as diversas sociedades indígenas, que estariam num polo, e os não-indígenas, que estariam assim fixados no polo contrário (JUNQUEIRA, 2017).



IMAGEM 4: Modelo de representação diametral. Fonte: Elaborado pela autora com base em Junqueira (2017) e Mano (2015).

Clarice Cohn (2019 p. 17) ao propor uma reflexão sobre a coletânea *Dialectical Societies*, que inauguram os estudos jê e propõe modelos a partir dos relatos etnográficos provenientes do Projeto Harvard Brasil Central, coloca que estudos mais recentes (GORDON, 2006; COELHO DE SOUZA, 2002) tiveram de romper com o confinamento e o “isolamento analítico que ele gerou e abordado de modos inovadores, com maior diálogo com o debate da etnologia, os diversos povos jê”.

São 40 anos. *Dialectical Societies* nos deixou um duplo legado: demonstrou que a etnologia indígena necessitava de novas ferramentas e conceitos analíticos e nos abriu os Estudos Jê, mas, ao mesmo tempo, nos encerrou a um modelo que levou algumas gerações para que dele se extraísse e se levantasse novas questões. Mais precisamente, era urgente romper o isolamento, nos abrir ao debate que ocorria para além dos Jê, achar pontes, como mencionava acima. O século XXI parece estar mais prolífico que nunca em estudos jê, e os temas mais variados, abarcando diversas dimensões desses povos, acompanhando-nos em seus modos de conceber e fazer a vida e seu mundo, em seus desafios, em sua criatividade em se reinventar e se manter, cada qual a seu modo [...]. (CLARICE COHN, 2019, p. 29)

Mano (2015) vendo essas limitações interpretativas dos dados históricos e etnográficos pelas várias dinâmicas colocadas dentro do contexto colonial pelos Kayapó meridionais sugere um outro modelo interpretativo para se compreender as relações dessas populações com o mundo da alteridade. Ele o denomina por modelo mandálico, o qual “tem a vantagem de não ser um modelo binário fixo baseado em estruturas dicotômicas que sustentaram a vertigem centrípeta dos Jê.” (MANO, 2015, p. 51). Nesse sentido, esse modelo proposto permitiria sair

do binarismo relacionado aos povos Jê, de acordo com seus interesses práticos.

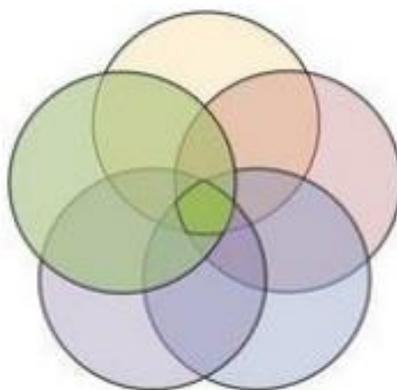


IMAGEM 5: Modelo mandálico proposto por Mano. Fonte: MANO, 2015, p. 51.

Segue a definição colocada por Mano sobre sua proposta de um modelo mandálico para se compreender esses possíveis contatos dos Kayapó meridionais com as diferentes alteridades.

[...] o modelo em forma de mandala expressa a descentralização, enfatiza as interfaces entre os diferentes sujeitos, categorias e contextos envolvidos nas relações de contatos, e enfoca processos de criação/recriação de “entre-lugares”³², fronteiras culturais porosas onde se cruzam, se sobrepõem, se retraem e se expandem uma multiplicidade de agenciamentos históricos. No desenho da mandala cada ponto de intersecção possível, construído e reconstruído por meio do movimento do sujeito, pode gerar **mesclas híbridas** e sobreposições de duas, três, quatro ou mais possibilidades, todas não necessariamente duradouras porque podem ser desmontadas e remontadas, abertas e fechadas, quebradas e rearranjadas etc.. Portanto, a vantagem desse modelo é permitir pensar como múltiplas e dinâmicas as facetas das intersecções. Quando aproximada da dinâmica empírica dos povos, a mandala é composta dos pontos de contatos, de encontros, de itinerários e intersecções entre diferentes sujeitos históricos, cada qual com seus interesses, motivações, disposições, julgamentos, necessidades e condições para o agenciamento que move a mandala. No contexto dos Jê meridionais, no qual eram múltiplos os sujeitos históricos em ação, as possibilidades de intersecções e os processos de construção/destruição/reconstrução porosas de fronteiras, as possíveis formas da mandala, não assumiram nunca uma mesma direção nem foram dadas a priori. Não se conformaram ao purismo de uma antropologia que encaixa o sujeito na noção abstrata e fixa de cultura, uma metafísica ordenadora de seu saber e fazer; nem se enquadraram num materialismo que constrange o sujeito às circunstâncias e interesses práticos. Denunciado um determinismo por outro, parece certo propor que o resultado do agenciamento, como mescla de interesses e signos cambiantes, pode ser múltiplo, inesperado, imprevisível, constantemente construído e reconstruído à medida de suas conexões, direções e intersecções variadas entre múltiplos outros. (MANO, 2018, p. 27) (Grifo meu.)

Apesar da definição reforçar o movimento e as possibilidades, ao se observar o desenho

³² Mano faz referência ao conceito desenvolvido por Bhabha. BHABHA, Homi. *O local da Cultura*. Belo Horizonte. Editora da UFMG, 1998.

do modelo proposto, a sensação é que as possíveis intersecções estão dadas e são irreversíveis, assim como nos modelos matemáticos, uma intersecção de A e B, sugere que a intersecção seja algo novo. Algo que comporte simultaneamente componentes tanto do conjunto A como do B.

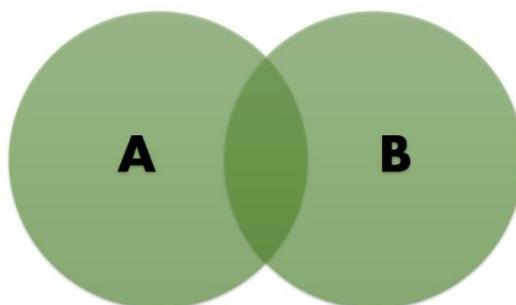


IMAGEM 6: Intersecção entre conjuntos. Fonte: Elaborado pela autora.

Recorrendo como já havia feito no capítulo anterior a noção de hibridismo apontada por Bhabha e por ser um autor que Mano (2018) utiliza para pensar no conceito de entre-lugar, aproveito para propor uma reflexão. Novamente recorro a uma citação de Bhabha referente a hibridismo, que ele o associa a algo novo: “para se falar de forma figurada, onde a construção de um objeto político que é **“novo, nem um e nem outro”** (BHABHA, 1998, p. 51) (Grifo meu). Tal afirmação sugere a meu ver um momento de trânsito, de algo que ainda não está configurado, de vazio, de vácuo ou de uma construção de algo novo. Contudo, como já dito anteriormente, no caso dos Kayapó meridionais não vejo essas possíveis relações na construção de algo novo, mas antes como incorporações de outros pontos de vista sem se deixar de ser quem era³³.

O conceito proposto por Nunes (2014) remete ao que chama de anti-hibridez, o que acredito ser uma potência da proposta, sendo a *mistura* um conceito de caráter contra-hegemônico nesse sentido (NUNES, 2016).

Robert Mori (2020) também traz uma proposta imagética bem completa como proposta interpretativa dos múltiplos contatos nesse contexto histórico, abarcando inclusive outros

³³ Essa afirmação pode ser corroborada com etnografias com relação a povos Jê, como no caso de Nunes (2012) referente aos Karajá de Buridina e também nas documentações, como por exemplo, nos relatos e descrições referentes a *língua* Damiana da Cunha.

povos, como os Timbira, Gueguê, Akroá, Xavante e Xakriabá.

A partir dessa perspectiva, idealizei uma mandala que poderia expressar minhas reflexões contidas nesta tese. Ela possui algumas especificidades que necessitam ser esclarecidas, até para que não seja o oposto do que foi pensado por Mano (2018), cuja ideia é contrária aos círculos concêntricos ou linhas diametrais. Todavia, acredito que tal perspectiva seria mais plausível se estivesse analisando não apenas a relação de contato entre os Jê e os “brancos” – caso específico deste trabalho –, mas também outros povos indígenas Jê ou não-Jê, além de negros (escravos, livres ou quilombolas), tal como propõe Mano, o que permitiria a existência de mais pontos de contatos, de encontros e intersecções entre esses diferentes sujeitos. Desse modo, a mandala que concebi poderia corresponder a uma fração de uma mandala maior, ou uma das diversas interpretações possíveis. Mandala, em sânscrito, significa círculo, sendo geralmente confeccionada a partir de diagramas geométricos. Não possuem uma forma correta de elaboração e podem ser tanto simétricas quanto assimétricas, sendo interessante que denotem movimento. Dito isso, apresento a mandala que idealizei a partir das reflexões contidas nesta tese. Ressalto que ela poderá ser modificada, acrescida, ter partes retiradas, ser conectada, enfim, Marcel Mano (2018, p. 18) afirma que o termo Cayapó não pode ser considerado como uma realidade empírica incontestável, mas sim como um “constructo histórico dentro de marcos simbólicos e pragmáticos nos quais se deram os contatos entre indígenas e não-indígenas”. 216 deve-se entendê-la como algo em construção, incipiente e, principalmente, como uma parte que compõe uma mandala maior. Geralmente a mandala é constituída de um centro e de uma parte periférica. Mas engana-se quem pensa que somente a parte central parece irradiar para o exterior. Feita para expressar movimento, as possibilidades de interpretação de uma mandala levam em consideração também a relação periferia – centro, ou seja, de fora para dentro. Tudo depende da forma com que se olha tal representação. (MORI, 2020, p. 215/16)

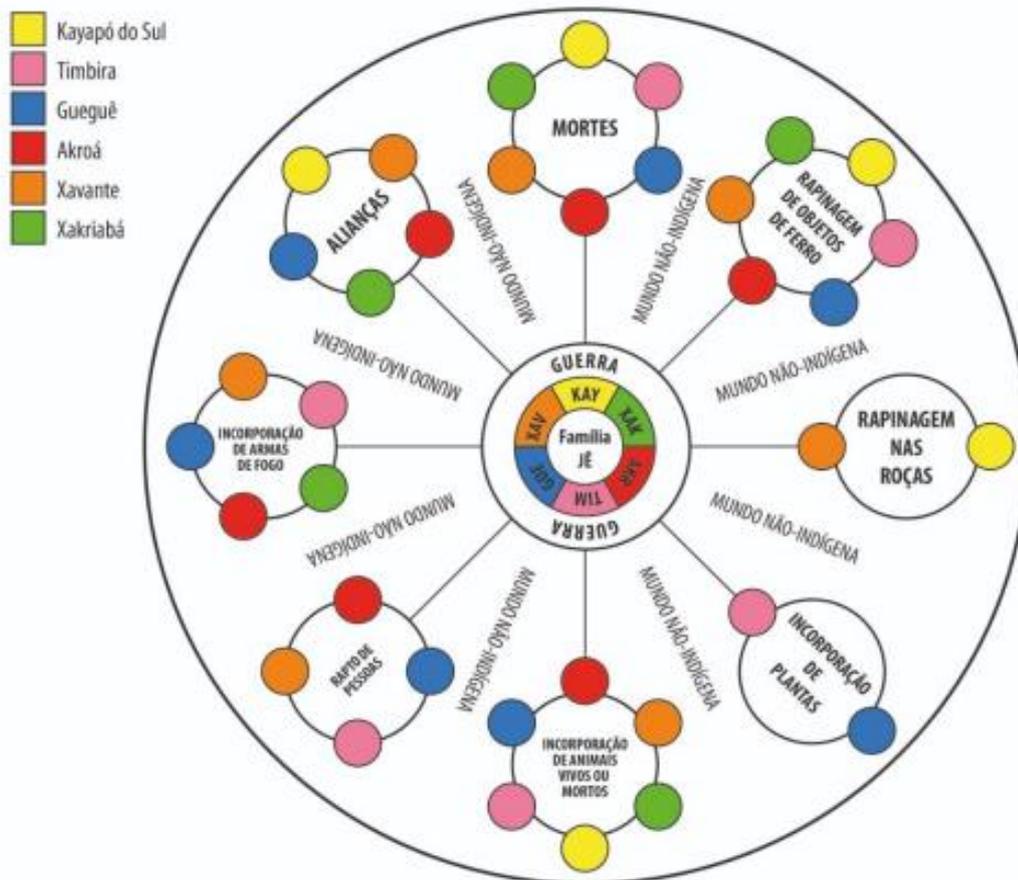


IMAGEM 7: “O contato entre os povos Jê e os luso-brasileiros a partir da representação de uma mandala” Fonte: MORI, 2020, p. 217.

Como ressalta Mori (2020), a definição de mandala, em sânscrito, é círculo. O círculo denota uma figura plana, limitada e bidimensional, cuja fronteira é sempre sua circunferência.

O círculo, por sua vez, é uma **figura geométrica plana** que é definida como o conjunto de pontos resultantes da união entre uma circunferência e seus pontos internos. Ou seja, o círculo é **região limitada do plano cuja fronteira é a circunferência**. [...] Algumas figuras planas possuem mais de um eixo de simetria. Podemos perceber que o círculo possui **perfeita simetria**. [...] Quase todas as mandalas são representadas em um **plano bidimensional**. (LIMA, 2019, p. 21/23) (Grifos meus)

Dessa forma, um círculo bidimensional, plano, que possui perfeita simetria daria conta de contemplar a multiplicidade de possibilidades inerentes aos diversos contatos com as diferentes alteridades presentes no contexto histórico dos Kayapó meridionais? A meu ver não. Acredito que uma imagem bidimensional não abarca as dimensões possíveis que envolvem esses diferentes contatos e possibilidades, ou seja, os diagramas mandálicos aqui reproduzidos

não garantem espacialmente e imagetivamente aquilo que está representando, apesar das definições e propostas serem coerentes e contemplar um processo de construção e novas possibilidades.

Paral tal, acredito que o conceito de *mistura* proposto pelo Eduardo Nunes a partir de uma designação Karajá para explicitar seu modo de lidar com a alteridade e a consequencia desse contato com outros mundos em conjunto com a imagem do caleidoscópio é mais apropriado em definição, nomenclatura e diagrama – inclusive em movimento – como modelo interpretativo para esses diferentes contatos, relações e possibilidades.

Para compreensão dessa proposta, segue o diagrama retirado da dissertação de Eduardo Nunes em que ele propõe o que seria essa pessoa *misturada* (2012, p. 342)

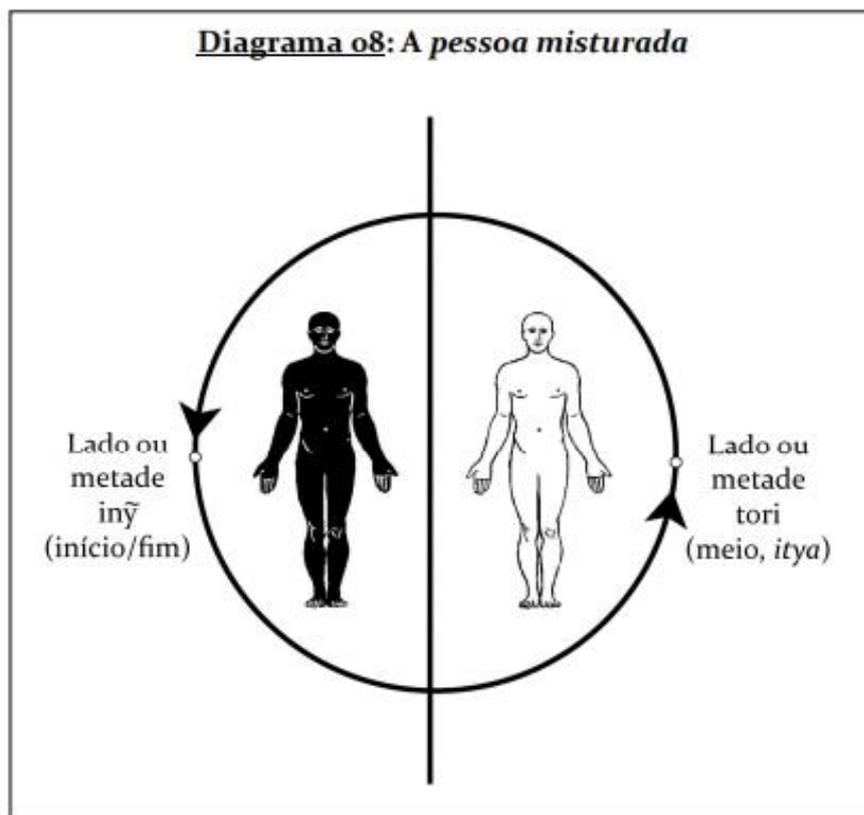


IMAGEM 8: A pessoa misturada. Fonte: NUNES, 2012, p. 342.

O que o diagrama proposto por Nunes permite ver é uma pessoa inteira composta por dois pontos de vista, um indígena e um não indígena – adquirido e incorporado pelo contato. Outro diferencial da proposta é que visivelmente esse é um processo cíclico³⁴, ou seja, a pessoa

³⁴ Essa noção de tempo que Eduardo Nunes propõe para os Karajá de Buridina sugeri à minha interpretação pensar a atualização histórica de tempos míticos, demonstrando como historicamente, os Kayapó meridionais se atualizavam por meio das relações de contato com a alteridade as ações de seus heróis míticos. Do mesmo modo que seus heróis presentes nos mitos num passado adquiriram suas riquezas e bens por meio de predações e

indígena, por meio de necessidades e contingências práticas, é capaz de ativar outros pontos de vista possíveis, mas retornando ao início e fim que é seu ponto de vista indígena. Tal proposta, ainda permite superar noções e conceitos, como aculturação e transfiguração, por exemplo, que pregam por uma integração e assimilação, e, portanto, sugere uma perda identitária. Como se em um contato com a alteridade, o indígena, por meio das transformações, pudesse deixar de ser indígena, perdendo sua identidade ou se transformando em algo novo. Acredito ser esse um forte potencial dessa proposta.

O que coloco como limitação pelo surgimento de novos dados referentes aplicação do conceito ao contexto dos Kayapó meridionais é a incorporação de não só um ponto de vista, mas de outros possíveis, como dos animais, por meio da nomeação dos recém-nascidos colocada nos relatos de Saint-Hilaire (1937).

Por isso, talvez a proposta de *misturas* caleidoscópicas, pois as variadas imagens e formas que o caleidoscópio permite visualizar caiba melhor na compreensão desse contexto que permite infinitas composições e potencialidades possíveis. Com isso, apresento um diagrama que demonstra não uma dualidade de pontos de vista, haja vista a incorporação de um ponto de vista também animal, mas que mantém essa noção cíclica do diagrama de Nunes (2012).

Assim como trabalho com a inclusão de um ponto de vista animal a esse corpo *misturado* a partir de um relato histórico, vale ressaltar que essa *mistura* traz a abertura ao outro e isso pode incluir não somente o mundo branco e animal, mas a alteridade composta por outros indígenas e também negros³⁵. O próprio Eduardo Nunes tem uma colocação em nota de rodapé na sua dissertação (2012) importante nesse sentido, demonstrando que o conceito de *mistura* na verdade é um modelo nativo da interação com a alteridade.

Falei, na maior parte do tempo, da mistura como a forma indígena da relação entre os pontos de vista inĩ e tori. Mas mostrei também como essa forma da relação é a mesma quando se trata da relação dos Karajá com os Tapirapé, por exemplo. E insisti, no capítulo 8, sobre a particularidade dos brancos como uma entre outras figuras da alteridade. Para os Karajá de Buridina, em suma, a mistura é precisamente ‘o modelo nativo da interação com a alteridade’. (NUNES, 2012, p. 339)

Gostaria, com isso, de enfatizar que há o entendimento, por isso a proposta do caleidoscópio, da diversidade de relações e alteridades nesses contatos, contudo, a ideia ao criar

apropriações, eles atualizavam essas ações agindo da mesma forma, mas num presente histórico.

³⁵ Para maiores informações sugiro a leitura do trabalho de ALVES, Daniella Santos *Do alto da espia: gentios, calhambolas e vadios no sertão do Campo Grande - século XVIII*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). PPGCS - INCIS - Universidade Federal de Uberlândia, 2017.

o diagrama é manter e reforçar o diagrama cíclico proposto por Nunes da pessoa *misturada*. Por isso, a opção consciente de não fragmentar e ramificar as possibilidades, apesar de reconhecê-las, haja vista o objetivo do trabalho e as limitações metodológicas advindas das documentações históricas. Por isso, a opção por manter esses três pontos de vista, como pontos de partida e modelo para se pensar essa proposta interpretativa. Contudo, o caleidoscópio, sendo essa imagem de construção infinita e plural, propicia essas possibilidades para futuras pesquisas e reflexões.

Além disso, gostaria de ressaltar que a proposta é cíclica e que isso nada tem a ver com as colocações aos modelos e limitações circulares da mandala. Um círculo, é delimitado pela circunferência, por isso, é composto de centro e circunferência, não tendo início e fim. O ciclo, ao contrário, foge dessa noção fechada e estática que o círculo sugere. Tendo início e fim, há algo no ciclo que é fundamental e corrobora com as discussões e propostas dessa tese: a alternância, nesse caso específico, de pontos de vista distintos. Não se trata de uma repetição infinita de pontos de vista, mas de alternâncias. Pontos de vista são ativados de acordo com as necessidades e contingências, mas há um retorno ao início, um início que se transforma, está em constante movimento, mas que não nos deixa cair na armadilha do hibridismo. O ciclo, ao contrário do círculo, pode ser representado em diversas formas geométricas, circulares ou lineares, isso não é o fundamental, haja vista que a alternância e o retorno ao início, é marca importante desse processo cíclico.

Para tal, trouxe abaixo duas representações desse processo cíclico, tanto em diagrama circular, quanto linear, demonstrando que o principal aqui, é a alternância e retorno ao início/fim.

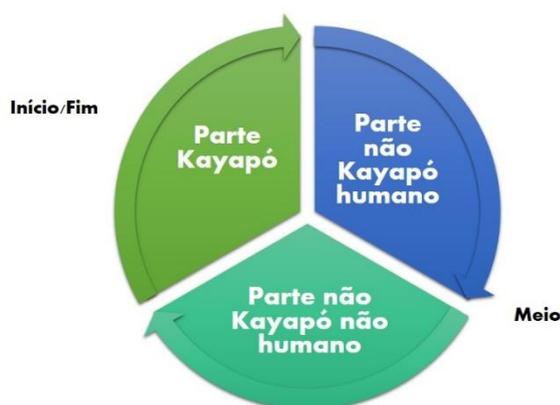




IMAGEM 9: Proposta Diagrama *Misturas* Caleidoscópicas, demonstrando seu caráter cíclico, tanto em representação circular, quanto linear. Fonte: Elaborado pela autora.

Aproximar uma definição física³⁶ à compreensão de formas de se relacionar e a construção de pessoas e subjetividades parece um desafio e o é. Contudo, pensar em um caleidoscópio propicia uma alternativa a um viés único, bidimensional, plano e delimitado. Antes de tudo, as imagens possíveis dentro de um caleidoscópio permitem enxergar algo importante para compreensão desse passado histórico, movimento e possibilidades de uma maneira imagética.

Se antes uma única versão e perspectiva da história foi contada e tida como verdadeira, com a proposta do conceito de *mistura*, pensado em conjunto com o conceito de desconstrução e *différance* (DERRIDA, 2001), aliada a imagem do caleidoscópio, pode ser uma alternativa possível para se compreender as múltiplas possibilidades e estratégias de contato e negociações que permeavam esse mundo indígena em contato com diferentes alteridades. Mundos que se faziam distantes, mas simultaneamente compunham suas pessoas, corpos e subjetividades.

Mesmo com o desafio, acredito que o diagrama a seguir representa as discussões presentes nessa tese, demonstrando tanto o movimento quanto a diversidade de possibilidades que podem ser formadas a partir dos diferentes olhares para esse caleidoscópio. Isso pode ser observado tanto na imagem, mas principalmente no diagrama em movimento disponível no QR Code abaixo ou no link disponível³⁷. Ele pode ser acessado por um leitor de QR code disponível em qualquer smartphone ou tablet ou ainda pelo aplicativo da câmera do aparelho, que na maioria dos modelos é capaz de reconhecer e extrair os dados presentes no QR code.

³⁶ Sobre a definição de caleidoscópio nos estudos de física temos o seguinte: Inventado por David Brewster, em 1816, na Inglaterra, o caleidoscópio surgiu através de seus estudos sobre a polarização por reflexão. O caleidoscópio é uma estrutura formada por duas ou mais superfícies refletoras (lâminas de vidro, plásticos ou ainda espelhos planos) fixadas pelas laterais, formando triângulos isósceles, equiláteros ou outras formas geométricas. Na abertura de uma extremidade é colocado um recipiente transparente ou translúcido contendo objetos coloridos que podem se mover, tais como pedaços pequenos de metais, vidros ou plásticos de formas variadas e na outra abertura é posto um orifício de observação, de forma que, ao girar a estrutura, surgem múltiplas reflexões, e as imagens dos objetos coloridos formam padrões simétricos de beleza singular com as suas cores. (ARAUJO OMELCZUCK; SOGA; MURAMATSU, 2017, p. 1)

³⁷ Link disponível para acessar diagrama *Misturas* Caleidoscópicas em movimento: <https://drive.google.com/file/d/1b8Hdw5N27ept-v981RwxhdPnsmEJz-Aq/view?usp=sharing>

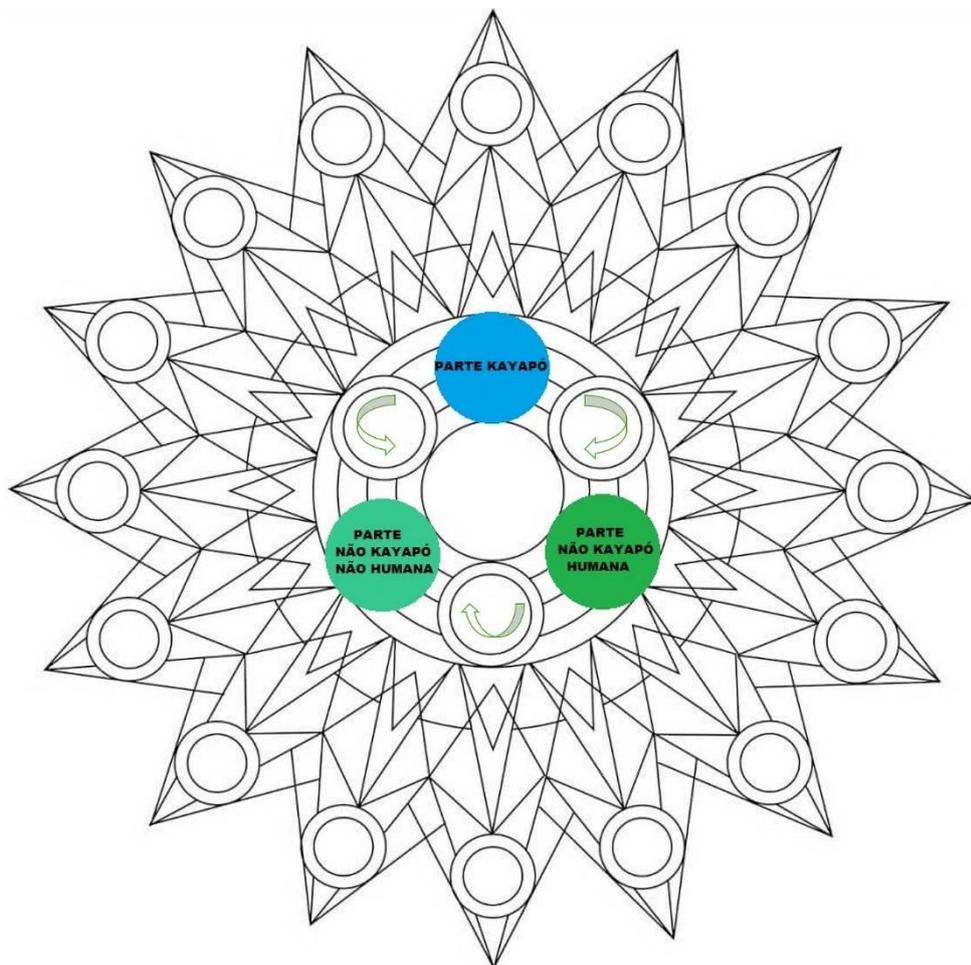


IMAGEM 10: Diagrama *Misturas Caleidoscópicas*. Fonte: Elaborado pela autora.



IMAGEM 11: QR Code - Diagrama *Misturas Caleidoscópicas*. Fonte: Elaborado pela autora.

3.2. Kayapó meridionais e seus remanescentes Panará

Nesse subcapítulo pretendo, por meio de alguns levantamentos bibliográficos e históricos e a utilização da projeção etnográfica, demonstrar a aproximação e as narrativas em torno da continuidade entre esses povos.

Desde Turner (1992, p. 311/12) já era colocada a questão da remanescência "[...] graças a recentes pesquisas etnológicas, descobriu-se que os Kreenakarôre ou Panará da serra do Cachimbo no oeste do Pará, pacificados e transferidos para o Parque nacional do Xingu na década de 70, são um povo sobrevivente dos Kayapó meridionais”.

Para pensar essa aproximação é relevante destacar um documento histórico resgatado por Odair Giralдин. Alexandre de Souza Barbosa, agrimensor na região e morador de Uberaba, em 1911 encontrou um grupo de quatro indígenas que viviam na aldeia de Água Vermelha³⁸. A partir desse encontro Barbosa (1918) relata que coligiu um extenso vocabulário da língua falada por aquele povo que se autodenominava Panará.

Em 1911 encontrei no extremo oeste do Estado de Minas, junto à confluência dos rios Grande e Paranahyba, índios da aldeia de Agua Vermelha, que se chamavam panarás. Em praso infelzimente curto colligi os elementos de um voaculario de sua lingua. Estes índios denominados cayapós pelo nosso povo, são provavelmente representantes do grupo indígena cayapó do sul. (BARBOSA, 1918, fl.2)

[...] a partir do conjunto de vocabulários reunidos sobre a língua cayapó, pode-se afirmar que aquela falada em São José de Mossâmedes, da qual alguns termos foram coletados por Saint-Hilaire e Pohl, é a mesma falada pelos Cayapó do Triângulo Mineiro e Santana do Paranaíba, cujos vocabulários foram coletados por Barbosa em 1911, bem como trata-se da mesma falada atualmente pelos Panará (Rodrigues e Dourado, 1993, p. 505) (GIRALDIN, 1997, p. 36)

Segundo Giralдин (2000), devido a descrição de Alexandre de Souza Barbosa, temos o vocabulário mais completo sobre a língua Kayapó³⁹. Schwartzman na década de 1980 reexaminou as mesmas listas que Heelas e trouxe como conclusão de que dos 66 termos fornecidos por Pohl, 35 são palavras similares (52%), enquanto o mesmo ocorre em 27 (81%) dos 33 termos da lista de Saint Hilaire. Assim, da comparação das duas listas, temos que 62% das palavras são similares (GIRALDIN, 1997, p. 34).

Existem muitas semelhanças também entre os vocabulários Kayapó e Panará referentes

³⁸ A Aldeia situava-se no atual território da cidade de Iturama (MG). As terras hoje estão inundadas pelas águas do Rio Grande após a construção da Usina Hidrelétrica de Água Vermelha.

³⁹ Trata-se de um conjunto de mais de setecentas palavras (GIRALDIN, 2000, p. 176)

ao parentesco e ao corpo. Giraldin (1997, p. 36) sugere que isso demonstra que se trata do mesmo povo, já que esses temas são importantes para a constituição da identidade da sociedade panará. Inclusive, essa sugestão do autor, parece trazer uma ideia mais fechada do que seja identidade, do que já foi apresentado nesse trabalho como identidade platônica, como se ela fosse constituída de aspectos fundamentais que denotassem ou não a pessoa panará. Contudo, essa discussão e o documento encontrado de Alexandre Barbosa, segundo Giraldin (2000, p. 176), permitem avançar na hipótese proposta por Heelas e ampliada por Schwartzman de que esses Kayapó meridionais e os Panará são, muito provavelmente, o mesmo povo.

Além da linguística, importante destacar também a referência a materialidade, no caso as flechas, como podemos ver na citação abaixo. O que nos permite uma aproximação e diálogo com a Arqueologia.

Além das informações linguísticas, aponto ainda algumas comparações possíveis de aspectos culturais entre os Cayapó e os Panará. Os dois trabalhos que apontaram esta relação entre Cayapó e Panará (o de Heelas e o de Schwartzman), fizeram baseando-se mais em dados linguísticos, dando pouca atenção às demais identificações culturais. Heelas, além da comparação linguística, menciona apenas a descrição, feita por Pohl, da construção de flechas pelos Cayapó. Elas eram feitas unindo-se, com fibras de madeira, pequenos pedaços de taquara com 30 cm de comprimento cada um, Heelas argumenta (1979: 3) que esta é uma característica distintiva dos Panará. Schwartzman (198: 253) concorda com ele, acrescentando que esta arte de construir flechas não se encontra entre outros povos Jê nem tampouco entre outras sociedades indígenas sul-americanas. (GIRALDIN, 1997, p. 33)

Esses Panará, assim como outros povos Jê, são praticantes também da tradicional corrida de toras, um tema discutido por Marcela Coelho de Souza (2002), tanto em sua relação com a organização do espaço da aldeia quanto a relação com a produção coletiva dos corpos.

As metades hoje se fazem presentes ou visíveis principalmente em conexão com atividades tais como expedições de caça coletivas, de pesca com veneno, ou transporte da colheita em contexto cerimonial (Ewart 2000:245-246). No passado, quando as corridas de toras eram um componente da vida cotidiana dos Panara, forneciam um contexto privilegiado de operação da dualidade Kjatantêra/Sôtantêra. Como no caso das ocasiões em que hoje se fazem presentes, tratava-se também de trazer para dentro da aldeia algo que se obteve fora dela: caça, produtos da roça e, agora, toras cortadas do tronco da palmeira buriti. Corridas de tora são referidas pelos Panara como inkwa su, "buscar o buriti" [going to get buriti] (Schwartzman 1988:167). A árvore aparece como um símbolo da "dimensão vertical da vida social", em que se situam os processos de crescimento, maturação, e a passagem diária e anual do tempo. (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 239)

Essa prática também parecia integrar o cotidiano no passado dos Kayapó meridionais, conforme o relato histórico de Saint-Hilaire.

Na frente de quase todas as casas de Coyapós vi pedaços de grandes troncos de árvores, de 2 a 3 pés de comprimento, que escavados nas duas extremidades na parte central, terminam em cada uma por um bordo espesso, com cerca de 2 a 3 polegadas de altura. Esses pedaços de pau, chamados touro, servem no seu divertimento favorito. Um Índio agarra o enorme pedaço de madeira, lança-o às costas e põe-se a correr com todas as forças; um segundo índio corre atrás do primeiro e quando consegue apanhar, arrebatá-lo o madeiro, coloca-o por sua vez às costas, sem interromper a corrida, e continua até ser substituído por terceiro, e assim por diante até chegarem a um ponto designado. (SAINT-HILAIRE, 1937, p. 123)

Como podemos ver, a descrição se parece muito com o relato referente a outros povos Jê, como os Timbira, estudados por Curt Nimuendaju (2001) e os Xavante descritos em suas práticas por Ângela Nunes (2003).

Para podermos entender melhor aonde quero chegar, tomemos, como exemplo, uma das manifestações culturais preferidas entre os Xavante, cujo cerne é uma disputa de carácter ritual: a corrida de tora de buriti. Cada equipe tem uma tora de buriti que pode pesar até 60 ou 70Kg, especialmente cortada para o efeito, e a disputa consiste em transportar as toras ao longo desse percurso. Dada a partida, a tora é erguida por vários elementos da equipa e posta no ombro de um deles, que deve começar a correr o mais depressa que o enorme peso lhe permitir. Ele vai avançando rodeado por alguns companheiros e, quando não aguentar mais, deve passar a tora para o ombro de um deles, que por sua vez correrá com a tora até aguentar, passando-a para o ombro de outro, e assim sucessivamente até ao final. (NUNES, 2003, p. 255/56)

Outra similaridade nas práticas entre os Kayapó meridionais rondam em torno da relação e importância com o amendoim e a o ato da escarificação.

Os Panará são hábeis cultivadores de amendoim (*sã'ti*), o qual, segundo um mito, lhes foi dado pela cutia (*kyenasâ*). Eles são plantados no centro da roça, e quando estão maduros, indicam o momento de se realizar a escarificação nas pernas, tanto de rapazes quanto de meninas. Trata-se de cortes profundos realizados longitudinalmente nas coxas com dentes de paca (*inkia*). Segundo o mito, foi a própria cutia (*kyenasâ*) que mandou fazer essa escarificação. (GIRALDIN, 1997, p.40)

Giraldin (1997) destaca que o amendoim não faz parte da agricultura tradicional jê, senão como base alimentar, uma relação diferente do cultivo do amendoim entre os Panará, que é associado ao próprio ciclo de vida dos homens e mulheres na aldeia, citados pelo autor como rapazes e meninas. O movimento do amendoim centro/periferia na aldeia era semelhante inclusive ao movimento humano.

Assim, os esforços coletivos empreendidos na produção e cultivo do amendoim entre

os Panará apresentam alguns paralelos notáveis com o trabalho envolvido na feitura dos Panará na vida cotidiana. Além disso, o amendoim é valorizado pelos Panará não como alimento em sentido nutricional, mas como um indicador crítico do viver bem. (EWART, 2005) “Ao contrário de qualquer outra cultura, a do amendoim e o bom êxito de seu cultivo dependem do trabalho coletivo e da disponibilidade intersubjetiva de pessoas realmente *suakiin*”, nessa citação Elizabeth Ewart (2005, p. 25) se refere à importância da sociabilidade e a relação do coletivo com a cultura do amendoim entre os Panará.

Entre os Kayapó meridionais temos um relato de Saint-Hilaire (1937, p. 121) que menciona o amendoim entre eles, descrito como *mandubis*, sendo carregado pelas mulheres dentro dos cestos - *jucunus*: “[...] são as mulheres que transportam os fardos. Vi às costas dessas pobres criaturas enormes feixes de lenha ou *jucunus* cheias de *mandubis* (*Arachis hypogea*) que deciam até o meio das pernas, e eram simplesmente retidos pela alça, passada como um diadema pelo alto da cabeça”. Essa menção é importante, pois apesar de não ter descrições etnográficas ricas sobre as suas roças, há indícios disso pela descrição, demonstrando mais uma vez a similaridade entre estes povos.

Na citação de Odair Giralдин (1997, p. 40) acima “Trata-se cortes profundos realizados longitudinalmente nas coxas com dentes de paca (*inkia*). Segundo o mito, foi a própria cutia (*kyenasâ*) que mandou fazer essa escarificação”, identificamos a prática ritual da escarificação.

As motivações rituais em torno da escarificação são variadas, como prática que ameniza dores físicas, como maneira de adquirir uma espécie de “balanço sanguíneo” (GORDON, 2006), parte dos rituais funerários e também importante na construção dos corpos e subjetividades pós-guerras. Esse assunto será melhor explorado no próximo tópico desse capítulo, que irá abordar a aproximação dessa prática entre os Kayapó e os Panará e também como maneira de predação e apropriação do mundo exterior da alteridade.

Por fim, gostaria de pensar a organização espacial da aldeia referente aos Kayapó meridionais e seus remanescentes. Por falta de descrições etnográficas acerca desses indígenas e seu cotidiano, temos poucos detalhes sobre sua organização espacial, contudo, alguns relatos são importantes sobre um possível arranjo circular e nos dão indícios sobre o assunto.

Mead (2010) menciona um relato de Pohl do início do século XIX, em que ele descreve a organização da aldeia Maria I. Abandonada, foram observadas apenas as ruínas das casas, porém, foi notado que a aldeia havia sido construída um pouco afastada dos prédios administrativos principais e estava arranjada de forma circular em torno da casa principal de suprimentos. Outro relato é o de Kupfer, de 1870, que menciona a presença de uma casa com

uma abertura lateral, com aproximadamente seis por oito metros de dimensão. Essa casa estava localizada no centro da aldeia, sua entrada era proibida às mulheres e se encontrava repleta de toras. (EWART, 2015, p. 208)

De fato, de muitas maneiras, a organização circular da aldeia, com uma ou duas casas comunais centrais, foi considerada uma característica essencial da identidade social e cultural panará. Além disso, no caso dos Panará, nós podemos adicionar os clãs com localização espacial fixa na periferia da aldeia como implicados centralmente na produção da pessoa panará. (EWART, 2015, p. 208)

A descrição de Kupfer (1870, apud EWART, 2015), traz mais um relato etnográfico sobre os Panará, que demonstra a relação com os relatos históricos e sugere a continuidade entre os Kayapó do século XIX e os Panará de hoje.

De fato, a partir do relato de Kupfer, parece provável que tal ritual de partilha de alimentos estivesse realmente ocorrendo quando ele e seus companheiros chegaram à aldeia de Água Vermelha. Ele descreveu um homem com três mulheres a seu lado, dançando no pátio central da aldeia e, posteriormente, menciona que uma anta havia sido morta e toda a aldeia havia recebido um pedaço. A descrição é muito semelhante à dança dos membros de um clã anfitrião que dura um dia inteiro e ocorre durante os festivais de partilha de alimentos realizados pelos Panará no final dos anos 1990. Além do vocabulário, vemos nesse breve relato da chegada de Kupfer aos Cayapó do sul um vislumbre da continuidade entre o grupo do final do século XIX e os Panará de hoje. (EWART, 2015, p. 210)

Considero esse artigo de Elizabeth Ewart (2015) essencial e com título muito sugestivo às práticas antropológicas: *Coisas com as quais os antropólogos se preocupam: grupos de descendência espacial entre os Panará*. O artigo é uma provocação sobre muitas de nossas preocupações dotadas de rigidez e a necessidade de nomear as relações oriundas da alteridade, como o famoso “primeiro contato” dos Panará em 1972. Se esse povo é de fato remanescente desses Kayapó meridionais como demonstram os indícios, nomear o “primeiro contato” com os Villas-Bôas na década de 1970 é negligenciar uma série de contatos, estratégias e relações que fizeram parte do passado desse povo. Essas questões, assim como a história indígena abordada no início dessa tese, que em seu princípio tanto colaborou com a apagamento de subjetividades e apagamento de identidade das sociedades indígenas, corroborando com a colonialidade do poder e com o que Elizabeth chama nesse trabalho com narrativa de extinção histórica. O “primeiro contato” dos Panará é um derivado dessa narrativa de extinção histórica assim como a noção de que os Kayapó meridionais desapareceram.

“Dessa forma, o que significa identificar um grupo como tendo se tornado extinto?”

Ewart (2015, p. 203) coloca várias problemáticas sobre a história dos Kayapó meridionais que se tornaram “extintos”⁴⁰ no final do século XIX, somente reemergindo em meados dos anos 1970 com o “primeiro contato”.

Além disso, Ewart (2015) coloca que essa narrativa de extinção histórica, hoje dá lugar às múltiplas narrativas de extinção cultural. Vou utilizar uma citação de uma situação que a autora descreve que demonstra como essa narrativa se desenvolve.

Permitam-me tratar de uma conversa que eu tive em março de 2013 com um brasileiro que trabalhou durante muitos anos com os Panará, oferecendo apoio logístico e de outros tipos. Estávamos em um velho caminhão, seguindo por uma estrada através de fazendas, rumo a mais nova das duas aldeias panará que existiam nessa época. Juntas, as duas aldeias eram habitadas por mais ou menos 450 pessoas em 2013. Enquanto viajávamos, meu companheiro me descreveu algumas das mudanças que haviam ocorrido nos anos recentes. Depois de reclamar que o homem panará responsável pelo caminhão não estava mantendo-o suficientemente limpo, ele se lamentou sobre o que via como sendo o declínio da sociedade panará. De acordo com ele, os Panará estavam gastando uma quantidade desproporcional de seu tempo indo às cidades próximas para fazer compras e estavam comprando muita comida pronta para alimentar suas famílias. “Isto aqui já era”, ele concluiu melancolicamente, “essas pessoas não são mais Panará”. Apoiando-se no fato dos Panará não quererem viver exclusivamente nas aldeias ou se auto sustentar pela caça, pesca e trabalho nas roças, meu amigo invocava uma narrativa de extinção não muito distinta das narrativas anteriores sobre a extinção eminente dos Cayapó. De acordo com ele, apesar do aumento populacional, os Panará estavam de alguma forma à beira da extinção aos olhos de um forasteiro. Mas aqui a extinção era medida em termos de expectativas morais e culturais, em relação às quais, aos olhos do meu interlocutor, os Panará atuais estavam falhando. (EWART, 2015, p. 207)

Essas narrativas de extinção cultural, muito em destaque no nosso atual contexto político, atuam no sentido de reproduzir estereótipos, reforçando identidades platônicas (CARNEIRO DA CUNHA, 1994), a fim de negligenciar a presença indígena, disseminar informações distorcidas e promover um cenário de violência e hierarquizações que inferiorizam essas populações.

Nesse sentido, a proposta da autora é problematizar que muitas vezes nomear e associar características fixas, como a aldeia circular entre os Panará como única maneira de organização espacial, por exemplo, é desconsiderar o caráter adaptativo e o movimento que acompanha as

⁴⁰ Kupfer já colocava a possível extinção dos Kayapó meridionais devido “ser um grupo bastante empobrecido, aos quais faltava cultura material e técnicas básicas, como a tecelagem, a arte plumária e a cerâmica”. Além dele, “Robert Lowie no *Handbook of South American Indians*, na seção sobre os Cayapó do sul localiza-os como ocupando uma vasta área no oeste de Minas Gerais, no sul de Goiás e no sul do Mato Grosso, também conhecido como o “triângulo mineiro” e os identifica como tendo sido extintos no início do século XX.” (EWART, 2015, p. 204)

mudanças e transformações que essas pessoas estão imbricadas. Inclusive, ela chama atenção para evidências fotográficas no contato liderados pelos irmãos Villas-Bôas em que as residências dos Panará eram organizadas em um círculo aproximado, estando bastante próximas umas das outras. Assim sendo, os Panará não construíram uma grande aldeia circular com um pátio aberto referente a um “estilo” jê até que estivessem morando por alguns anos no Parque Indígena do Xingu. Ewart (2015) reforça ainda que essas grandes aldeias circulares são talvez um fenômeno bastante recente e possivelmente temporário do ponto de visto dos Panará, sendo na verdade produto do aprendizado com outros, nesse caso os anfitriões Kayapó e posteriormente os Suyá, no Parque do Xingu. Vemos com isso, que esses Panará se apropriaram dessa organização espacial, incorporando novos estilos ao ocupar espaço, e que isso, seja na aldeia, seja na cidade, vai ser sempre um processo, em que eles, de acordo com as contingências estão conscientes das mudanças e transformações. Quem parece não estar consciente disso, são as pessoas ao seu redor.

Desta forma, talvez possamos dizer que, embora a organização espacial da aldeia e a conexão entre clãs e espaço sejam conceitualmente significativas para as ideias panará sobre pessoa e identidade, estamos falando, sobretudo, de conceitos e ideais, em vez de necessariamente organizações reais (ou seja empíricas) do espaço. Por um lado, um grupo numericamente reduzido de pessoas torna o círculo da aldeia impossível de se completar, assim como torna inviável a construção de duas casas dos homens. Por outro lado, um crescimento populacional rápido demanda uma eterna expansão do círculo de casas residenciais. De qualquer modo, o que vemos no campo é uma aldeia em um estado de perpétua construção. A aldeia como um ambiente construído, a organização do espaço e do parentesco são importantes princípios conceituais; porém, de muitas maneiras, são princípios ideais, estão sempre um pouco além do alcance, sempre no processo de serem alcançadas. (EWART, 2015, p. 214)

“Os Panará literalmente preenchem os espaços que habitam” (EWART, 2015, p. 217), eles vão se adaptando e se transformando conforme os contextos, quem pensa e teoriza sobre isso somos nós, antropólogos. “Convém-nos lembrar que os Panará não conectam de forma rígida, eles mesmos, sua própria identidade social e suas ideias sobre o bom viver a um mapa particular socioespacial, deixando tais conexões, acima de tudo, aos antropólogos se preocuparem. (EWART, 2015, p. 217)

O exemplo descrito por Ewart (2015) sobre o responsável pelo caminhão que diz “essas pessoas não são mais Panarás” devido a frequência e modo de vida dessas pessoas na cidade demonstra isso. Até que ponto não somos responsáveis por também disseminar esses modelos? Acredito que esse sentido, Ewart nos provoca sobre as preocupações que são muito mais nossas do que dos indígenas, mas que os impactam de maneira muito mais efetiva e prática.

É claro que os modelos são válidos e não devem ser simplesmente negligenciados. Acredito que isso se relaciona com o que Baniwa (2019) propõe com o debate intercultural e interepistêmico, abrindo a Antropologia para outras epistemologias, perspectivas e ontologias possíveis. Acredito que seria uma espécie de indigenização (XAKRIABÁ, 2018) da Antropologia, em que a conexão intercultural e interepistêmica são absolutamente importantes e necessárias.

O campo etnográfico, nesse sentido, permite de maneira mais fácil acompanhar processos de construção e transformações das sociedades indígenas, o que as narrativas históricas não permitem. Esse é um desafio teórico-metodológico de quem trabalha com documentos e que Elizabeth Ewart (2015) também aborda, o de encontrar o que se pode chamar de “nível conceitual”, já que a organização física real do espaço é sujeita a sua própria temporalidade, o que nos falta nas narrativas históricas que são localizadas.

Entendo que é necessário por isso, pensar em modelos e propor discussões em níveis conceituais, mas articulando a isso as descrições etnográficas, o que a projeção etnográfica nos permite, e abrindo às discussões a outras epistemologias.

Aqui Lévi-Strauss pode auxiliar com as propostas do que ele chamou de sociedades “frias” e “quentes”. O autor não fixava às sociedades estudadas a esses modelos e nem pretendia pensá-las como categorias reais, mas como modelo teórico conceitual para o pensamento.

Outrora propus distingui-las respectivamente como “frias” e “quentes” – distinção que levou a todos os tipos de mal-entendidos. Não pretendia definir categorias reais, mas somente, com um objetivo heurístico, dois estágios que, para parafrasear Rousseau, “não existem, não existiram, jamais existirão, e sobre os quais entretanto é necessário ter noções justas”, no caso, para compreender que sociedades que parecem resultar de tipos irreduzíveis, diferem menos umas das outras por características objetivas do que pela imagem subjetiva que fazem de si próprias. (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 9)

Acredito que seja essa a ideia dessa tese, propor modelos interpretativos desse passado histórico a fim de permitir uma melhor compreensão e identificação de práticas e narrativas que também possam auxiliar a pensar o hoje a partir de um diálogo intercultural e interepistêmico.

3.3. O batismo e a nomeação como portas de entrada a novas existências e corpos *misturados*

Como continuidade ao subitem anterior e as discussões já elaboradas nesse capítulo, pretendo, por meio dos relatos históricos, destacar a dinâmica que esses indígenas utilizaram

para dar seguimento na manifestação dos seus costumes e visões mesmo perante regras e incentivos a assimilação e integração propostas pelas medidas pombalinas.

Sendo assim, encontrei dois relatos que permitem instigar provocações, bem como demonstram certa continuidade entre as populações Jê, assim como Carlos Fausto (2001), como já discutido no primeiro capítulo, aponta para os Tupi da costa, que segundo o autor apresentam certa semelhança com os Tupi contemporâneos.

Essa é a mesma postura e direção que sigo. Assim como sugiro nessa pesquisa em relação aos Kayapó meridionais e alguns povos Jê contemporâneos, em específico, seus remanescentes Panará. O diferencial desse trabalho ainda, é articular não somente narrativas antropológicas e etnológicas, mas também arqueológicas e epistemologias indígenas, o que permitirá recompor de maneira mais geral, pistas e hipóteses para compreensão desse passado.

Pretendo, portanto, colocar o trabalho no âmbito do debate intercultural, exercitando um “diálogo entre sistemas de conhecimento, sistemas que sustentam as distintas visões de mundo, que estruturam nossos modos distintos de pensar e organizar mundo” (BANIWA, 2019, p. 38). Tal postura irá colaborar para um equilíbrio de histórias (ADICHIE, 2010), destacando os protagonismos e agenciamentos desses indígenas mesmo em um cenário violento, controlador e de extermínio como foi esse contato com o não indígena.

Quando Saint-Hilaire esteve em Mossâmedes, relatou algumas condutas nesse sentido da continuidade dos costumes mesmo perante as regras impostas pelas medidas pombalinas.

O primeiro relato demonstra como os indígenas, mesmo em local dotado de regras, imposições e aniquilações de suas subjetividades, sabiam e criavam espaços onde podiam continuar mantendo seu lado indígena da *mistura* por meio de negociações.

Acostumados, nas florestas, a dormir sob choças onde não era possível entrar sem abaixar-se, os índios acharam muito frias as casas altas e cobertas de telhas em que queriam alojar-se, e elles próprios construíram outras muito mais baixas, a pouco passos da aldeia. As choupanas que os coyapós construíram proximo á aldeia são apenas em numero de outo a dez; é a uma legua de S. José, nas suas plantações, que se encontra a maior parte das moradas. (SAINT-HILAIRE, 1937, P. 107/08)

No estado de meia civilização em que se acham actualmente, esses índios conservam varios dos seus antigos costumes. Assim, quando entre elles morre alguém de consideração, ferem-se no peito com pequenas flechas ou melhor, dão pancadas nas proprias cabeças para que sangrem. Si lhes nasce uma creança não se contentam com o nome de baptismo portuguez, um dos anciãos da tribu confere outro, ainda, ao recém-nascido, e é geralmente o de algum animal. (SAINT-HILAIRE, 1937, P. 122)

O segundo relato nos desperta duas impressões. A primeira é a dinâmica de continuidade

e ruptura que existia nos aldeamentos, como os rituais de morte que continuavam sendo feitos por meio dos ferimentos nos corpos dos vivos, descrição que permitiu algumas identificações com registros de populações Jê, incluindo os Panará, remanescentes desse povo. A segunda se refere a conduta perante o nascimento, pois simultaneamente aos batismos, uma clara imposição para permanência no aldeamento, eles conferiam outros nomes às crianças recém-nascidas, inclusive nomes de animais.

A escarificação entre os Kayapó meridionais é descrita e explorada em alguns relatos e a partir da projeção etnográfica é possível inferir causas e traçar similaridades com práticas Panará investigada por alguns autores (Pohl (1976), Schwartzman (1988), Giralдин (1997), Arnt; Pinto; Pinto, (1998)).

Quando tem dor de cabeça, escarificam a testa por meio de um pequeno arco, com o qual lançam repetidamente contra a parte dolorida uma flecha de 20 centímetros de comprimento. A flecha tem na ponta uma farpa de quartzo com uma saliência em forma de botão, a fim de que a farpa não penetre mais do que o necessário. (POHL, 1976, p. 155)

Ricardo Arnt, Lúcio Pinto e Raimundo Pinto (1998) em “Panará: a volta dos índios gigantes” destacam a prática de maneira imagética na própria capa do livro e também na descrição:

Marcas no peito de homem panará, resultantes da cicatrização de uma escarificação. Trata-se de um costume panará denominado nôpeyn, segundo o qual os guerreiros, quando retornavam de expedições de guerra, escarificavam as costas e o peito dos jovens, como uma forma de lhes transmitir a bravura dos inimigos. ARNT; PINTO; PINTO, 1998, p. 2.

Schwartzman (1988) aponta a prática ritual da escarificação entre os Panará nos peitos e costas em duas ocasiões: ataque a um inimigo ou após encontrar pistas deles na floresta. Contudo, após o contato, adotaram o ritual de atacar uma casa de marimbondos, o que substituiu o ataque ao inimigo. Como em uma expedição de guerra, os homens atacam uma casa de marimbondos e a destroem utilizando suas mãos. Após tal feito e retorno a aldeia, homens e mulheres “choram” ritualmente como se estivessem de luto. Vale ressaltar que o choro ritual pelas picadas dolorosas dos marimbondos equivalem ao choro pelo luto dos homens mortos ou feridos pelo inimigos humanos. Ambos furam os Panará, os animais com ferrão, os inimigos humanos com as flechas.

Tal analogia, entre caça e guerra e entre humanos e animais já foi explorada por mim

em trabalhos anteriores (JUNQUEIRA, 2017), inclusive com citações que demonstram tal relação.

O ataque a um ninho de marimbondo simboliza o ataque a uma aldeia inimiga. Aliás, os marimbondos e os índios inimigos são classificados sob uma mesma denominação: mēkurê-djuoy, o que os índios traduzem por “inimigos”. (VIDAL, 1977, p. 126)

Classifico como evento guerreiro todo e qualquer encontro entre grupos indígenas que se percebam como inimigos e que resulte em violência física, independente da dimensão desses grupos ou da amplitude da violência. Nessa categoria incluo tanto um ataque de monta a uma aldeia inimiga como uma escaramuça entre grupos de caça no meio da floresta. (FAUSTO, 2001, p. 271)

Tanto a caça quanto a guerra sugerem uma associação entre o mundo da natureza que fornece a fera e a caça - e o mundo humano indígena ou não indígena que fornece o inimigo e a guerra. Em ambas se coloca em jogo a apropriação de bens materiais e simbólicos, produzindo corpos e subjetividades.

Com isso, Saint-Hilaire (1937, p. 122) quando descreve que “quando entre elles morre alguém de consideração, ferem-se no peito com pequenas flechas ou melhor, dão pancadas nas próprias cabeças para que sangrem” permite inferir sobre a possibilidade da presença da escarificação no âmbito do funeral e da morte, incluindo a hipótese de tal prática fazer referência a um ataque ou morte por inimigos (GIRALDIN, 1997).

Entre outros povos Jê, como os Apinayé, por exemplo, tal prática no âmbito da morte também é comum, “O auge da desesperada manifestação de luto dos Apinayé por parte dos parentes do morto consiste em bater na cabeça e nas costas com acha de lenha, pedra ou algo semelhante que esteja disponível e empregando toda a força possível.” (BELTRÃO et al., 2015, p.220)

Já o relato de Pohl (1976) sobre a escarificação como maneira de amenizar a dor de cabeça apresenta analogia com a prática Panará. E por que a escarificação tem relação com a amenização da dor? Porque segundo Heelas (1979) a dor física está associada a um excesso de sangue ou a presença de um sangue ruim. Quando desse diagnóstico, de excesso de sangue ou presença de sangue ruim e contaminado, rapidamente procurava-se uma maneira de se eliminá-lo e a prática mais comum era com uma miniatura de arco e flecha que furava repetidamente a área com dor. A flecha feita de uma pequena seção de taquara rachada e apontada com um osso era batido na pele por um pequeno arco de taquara. Tal semelhança foi observada por Schwartzman (1988) no Xingu por várias vezes em que os Panará praticaram tal ritual (GIRALDIN, 1996, p. 44).

O sangue é um elemento simultaneamente perigoso e ameaçador. Neste processo de

contato com o mundo exterior, seja da natureza por meio da caça ou da representação análoga do animal ao inimigo humano, seja por meio da guerra. Gordon (2006, p. 316) já nos alertou sobre a necessidade de um “balanço sanguíneo”. Esse equilíbrio de sangue no corpo é parte de um processo de “maturação e o endurecimento corporal, que tornam as pessoas aptas a entrar em contato com a potência dos nomes, sem riscos de metamorfose letal” (GORDON, 2006, p.318).

De fato, a questão da proporção e da qualidade do sangue no corpo é importante até o final da vida de uma pessoa. Para Giannini (1991, p.148): “O sangue é considerado duro (toi) [töjx] e deve ser mantido numa quantidade certa: se o indivíduo possui pouco sangue, ele fica mole (rerek) e amarelo [...] se possui sangue demais ele fica preguiçoso (kangare)”. Mas a autora não menciona que é preciso manter também a **qualidade certa de sangue, pois se deixar contaminar com o sangue dos outros – animais, inimigos – pode ser tão mortífero quanto a perda do próprio sangue.** Isso porque o sangue é o veículo e o suporte material do karõ, conforme mencionei anteriormente. O contato imediato com sangue exógeno implica a absorção de um karõ exógeno, resultando em doença e, eventualmente, morte. (GORDON, 2006, p.318) (Grifo meu)

O sangue não é somente uma substância física, ela transporta e carrega em si a alma do outro, dessa forma, se você entra em contato com o sangue do inimigo ou do animal, há o risco de contaminação e transformação no outro, tornando-se um inimigo para o seu próprio povo, adoecendo e podendo inclusive morrer.

Este ritual constitui na retirada do sangue do animal ou do inimigo do corpo do guerreiro, sendo este contato com o sangue do outro, e de tudo que está presente neste mundo exterior, algo temido, fazendo com que os mesmos procedimentos e/ou tabus sejam acatados tanto pelo guerreiro, como pelo caçador, concepção essa que está presente desde cedo nas teorias e interpretações da Antropologia, como podemos ver na citação de Frazer (1982, p. 93) “[...] assim como o medo do espírito dos inimigos é o principal motivo para o isolamento e a purificação do guerreiro que espera tirá-los, ou já tirou, as vidas, assim também o caçador ou o pescador que respeita costumes semelhantes é movido principalmente pelo medo do espírito dos animais, aves ou peixes que matou ou pretende matar. O selvagem pensa que os animais são dotados de almas e inteligências semelhantes à sua e, portanto, trata-os, naturalmente, com o mesmo respeito. Assim como procura apaziguar o espírito dos homens que matou, assim também tenta propiciar os espíritos dos animais. Os tabus observados pelo caçador e pelo pescador, antes ou durante a estação de caça ou de pesca, são análogos aos respeitados pelos guerreiros”. (JUNQUEIRA, 2017, p. 54)

Como a abertura para o mundo exterior é condição das relações desses povos, seja da natureza, seja da guerra e do inimigo onde acontece a predação, o que chamo de ‘predação inversa’ é a ameaça desse contato com substâncias como o sangue, pois há o temor de serem predados e apropriados pelo outro. Se o sangue não é eliminado de alguma forma do corpo do

guerreiro, esse outro poderia se apropriar do guerreiro, representando um risco. A escarificação aqui age enquanto uma possível neutralização do poder do outro e conseguinte produção de subjetividades e corpos.

[...]as escarificações (*nôpêj*) nos peitos e nas costas, quando os homens retornavam da guerra. Nestes momentos, os homens estavam violentos, fruto do encontro deles com os inimigos. As escarificações eram realizadas em mulheres e homens que estavam na aldeia e tinham como propósito, dentre outras coisas, retirar o sangue pesado que ficava no corpo dessas pessoas. (BECHELANY, 2017, p. 135)

A escarificação, portanto, prática histórica dos Kayapó meridionais e também dos Panará, pode ser pensada sobre sua utilidade em alguns aspectos, sejam eles: amenizar dores físicas e riscos causadas pelo excesso de sangue, seja de quantidade seja de qualidade; parte do ritual funerário como agente responsivo de um ataque ou morte por um inimigo, que como vimos, é atualizado em conjunto com um “choro” ritual no caso dos Panará quando do ataque a casa de marimbondos simbolizando o ataque ao inimigo; e maneira da transmissão de bravura dos inimigos aos jovens pós retorno de expedições de guerra.

Consigo compreender, assim, que essa prática age em três aspectos importantes para esses povos: na limpeza, prevenção e neutralização dos perigos associados ao sangue; na amenização das dores físicas e na produção dos corpos e subjetividades. São simultaneamente marcas de cura e ativação de potencialidades.

A prática da escarificação escancara uma condição essencial ao mundo Panará e também dos seus ancestrais, Kayapó meridionais, o mundo da alteridade, a necessidade do outro para a (re)produção de sua identidade. Marcela Coelho de Souza (2002, p. 248) já havia chamado atenção sobre “o que se “introjeta” é (e continua sendo) uma alteridade, o efeito dessa introjeção é uma alteração (Viveiros de Castro 2001b): o agente da introjeção [...] deixa neste movimento de ser igual a si mesmo, difere e, ao diferir, reproduz-se.”, “é em relação ao *hipe* agora admitido no centro da aldeia que a comunidade continua reconhecendo-se como uma comunidade humana (panara)”. É o outro, o mundo exterior que permite a continuação da humanidade, é no outro e com o outro que isso se efetiva, o outro é então parte da constituição do eu, da pessoa panará. E o que existe não é a geração de algo novo a partir de tal, mas sim de contínua transformação do que já existe, uma re(produção).

Essa relação é “dinâmica” na medida em que nem o “meio” nem o “grupo” lhe são preexistentes: o que há é um “dentro” e um “fora” mutuamente constituídos no mesmo movimento. Descrevi esse movimento como de “diferenciação”, procurando mostrar — na análise do caso panara em particular — que esta deve ser compreendida como se dando em dois eixos simultâneos: espacialmente, como diferenciação entre

coletivos, e temporalmente, como diferenciação de cada coletivo em relação a si mesmo. **Nesse mundo, reproduzir-se é, como procurarei mostrar, transformar-se.** (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 251) (Grifo meu)

[...] reposição das condições dessa produção — uma reprodução, pois, mas de um tipo muito particular, pois se no primeiro caso trata-se de criar identidades (uma diferenciação no espaço), neste segundo trata-se de recriar o potencial de diferenças assim consumidas; trata-se, enfim, de uma diferenciação da pessoa e do grupo com respeito a si mesmos, um movimento eminentemente temporal, que passa pela alteração e resulta naquilo que, comumente, chamamos "mudança". (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 253)

Ewart (2000; 2005, p. 10) também já havia colocado a “questão de como os Panará fazem de si mesmos pessoas reais por meio de relações de uns com os outros”. Essa relação, assim já propus na minha dissertação, se dá no âmbito dos humanos e não-humanos. O exemplo da expedição para destruição da casa de marimbondos pelos Panará demonstra isso.

A fim de explorar essa relação com os animais e as possíveis aquisições de outros pontos de vista volto a segunda parte da citação que inicia esse subcapítulo. “Si lhes nasce uma criança não se contentam com o nome de baptismo portuguez, um dos anciãos da tribu confere outro, ainda, ao recém-nascido, e é geralmente o de algum animal. (SAINT-HILAIRE, 1937, P. 122)

A primeira percepção ao ler esse relato é que esses indígenas, sendo uma *mistura* de um lado indígena e não indígena pela aquisição de outros pontos de vista, podem adquirir ainda um novo ponto de vista por meio do nascimento: o dos animais.

Em trabalho anterior (JUNQUEIRA, 2017) sugiro, com base teórica levistraussiana (1989) que a partir da noção de que o pensamento “em estado selvagem” opera uma lógica associacionista, ou seja, diante de um problema particular, ele se esforça por mostrar que o problema é formalmente análogo a outros, esse pensamento opera vários códigos simultaneamente. No caso da pesquisa anterior, resultado da minha dissertação, trabalhei com a analogia entre caça e guerra, como já mencionado.

Caça e guerra estariam numa relação análoga, em primeiro lugar porque ambas são relações de predação do mundo exterior da alteridade, a primeira da natureza, a segunda dos inimigos; mas também porque as associações caça: guerra : : fera : inimigo, estão, inclusive, em várias passagens de sua mitologia.

Entre os Panará, por exemplo, há a predação e apropriação do fogo do urubu, o que permite a arte da cozinha (BECHELANY, 2017).

Os velhos pegaram o acendedor (jâa). Os Panará não tinham fogo, não. Urubu (nãow) tinha fogo, apenas o urubu. Os Krenakore andavam no escuro. Eles comiam o peixe (tepi) errado, comiam o peixe de sem saber. “Vamos pegar o fogo, vamos pegar o

fogo”, assim disseram os velhos. A gente-urubu saiu, eles foram pescar. Os Panará vieram andando. “Onde está o urubu? Eles saíram todos? Eles comem peixe de maneira egoísta, vamos apagar o fogo, vamos apagar o fogo”, assim eles disseram. Eles apagaram o fogo. Assim fizeram os velhos. Apagaram o fogo com água, apagaram tudo. Acabaram com o fogo, mataram ele. O urubu ainda não tinha chegado. “Quem vai levar? Eu não sei. Quem corre mais?” Eles perguntaram ao mutum (towmasâ). Mas o mutum não corre rápido. Eles perguntaram ao outro mutum (tomakriti). “Eu não corro rápido”, assim disse o mutum. “Eu não corro rápido” disse o gavião (sy). “Eu não respiro fundo”, assim disse o gavião. “Quem vai levar?”. Jacutinga (sokrépakókó) estava lá. “Eu, eu levo, eu vou correr”. Assim disse a jacutinga. “Eu vou levar, eu corro muito rápido! Posso partir com velocidade?”, assim disse a jacutinga. Ele colocou o acendedor (jâa) dentro da sua garganta. Chegou, o urubu chegou: “Onde está o fogo? Onde está o fogo? Eu não acho. Onde está o fogo” O urubu saiu procurando o acendedor, gritando: “Onde está o acendedor? O que vocês fizeram com o acendedor?” O urubu procurou em todo lugar pelo acendedor. “Eu não sei, não. Talvez vocês pegaram”, assim disse o urubu. Ali ele estava. Ele procurou na garganta do mutum, do mutum, do jacu e do gavião, e pronto. A jacupemba (sokrépâpiu) estava por aqui. Ela disse: “Não pega na minha garganta, sinto a minha traqueia”. O urubu tocou na traqueia, aqui, por causa do acendedor (jâa). “Onde está meu acendedor? Aí está ele! É ele, aí”, disse o urubu. “Não, eu tenho uma garganta grande (sokrepayô), eu tenho uma grande garganta”, ela disse. Ela correu. “Vai, corre!”, ela disse. Ela foi embora, a jacupemba. Ela foi embora correndo, correndo pra caramba! Ela foi embora correndo, fugindo do urubu, com o fogo (isy ho), com o acendedor (jâa ho). Wooh, ela correu! Assim disseram os velhos. “Eu peguei seu acendedor! Tá vendo?!” Woohhh! O urubu correu atrás dele. Ah, ela foi embora de verdade, a jacupemba, com o fogo, ela realmente correu. Lá ela parou. “Vai e corre, você pode cagar no escuro”, ela disse para o urubu. “Você vai comer comida podre (kió)”. Ela foi correndo, assim, ela levou o fogo. “Você vai andar no escuro, você vai comer comida podre”, ela falou. Urubu come peixe podre, por isso ele come peixe podre. Ela levou mesmo o fogo do urubu, ela não deixou, não. O urubu falou muito do fogo, ele apenas falou. A jacupemba levou o fogo, é sim, ela de fato levou. Assim é que os velhos contaram⁴¹. (BEHELANY, 2017, 60/1)

Roubo e apropriação do mundo exterior da alteridade para produção do mundo interior, assim como os Kayapó o tinham como prática nas roças e ataque aos viajantes, como demonstra alguns documentos já citados nesse trabalho.

Outro exemplo dessa predação presente na mitologia panará, é o mito do amendoim da cutia, que narra não somente a aquisição do amendoim por meio da cutia, mas também o próprio layout e diagrama da roça panará. Vale ressaltar a importância e a valorização do amendoim para esses indígenas, já que se trata de uma cultura crucial de suas roças (EWART, 2005).

O seu layout – a disposição de seus cultivos – contudo, parece ser uma característica essencial e perene, que se mantém apesar de outras transformações. Formando uma paisagem geométrica singular, espécie de grafismo que organiza a roça e distribui simetricamente cada produto, o desenho da roça feito pela distribuição das plantas é a realização da roça ideal, tal como os Panará aprenderam, no tempo antigo (jan, suankia tâ) com a cutia (kierasã), aquela que lhes revelou a arte do amendoim. Conta o mito que a cutia revelou aos Panará os amendoins, depois de dançar por toda a noite. Ela os levou a roça e disse para ficar com eles. Contou a eles as proibições para plantar, para evitar o sangue dos animais (anta, jabuti) e para não tocar nas abelhas que fazem

⁴¹ O mito é uma tradução de Fabiano Bechelany a partir do seu domínio da língua panará. O mito, originalmente, está na tese de Schwartzman, que apresenta a versão em panará, com tradução interlinear para o inglês.

mel. Depois mostrou a eles como fazer a roça, roça grande, e como limpar. (BECHELANY, 2017, 87)

Inclusive, Fabiano Bechelany (2017, p. 88) narra que em um dos filmes produzidos pelos Cineastas Indígenas Panará Paturi e Komoi, intitulado *Kiarãsâ yõ sâty*, explora-se essa relação com o amendoim da cutia. Relação essa, em que mais uma vez, a prática da escarificação se faz presente: “Ele apresenta a colheita cerimonial, o rito que se sucede e uma performance do rito que a acompanhava, quando um grande corte nas coxas dos jovens (mulheres e homens) era feito com um dente de paca. Alguns velhos ainda apresentam esse corte nas coxas.”

Podemos ver que os Panará narram mitos que demonstram a obtenção de alimentos dos animais, como o amendoim da cutia, que lhes ensinou como plantá-los. No mito de origem do amendoim, com efeito, eles foram dados aos Panará.

A história de Kokren, narrada com o “Primeiro que ensinou, primeiro antigamente, quem vai ensinar primeiro, pessoal falou que nome dele é Kokren” (BECHELANY, 2017, p. 167) traz uma estrutura distinta de apreensão da alteridade. Foi via rapto que os panará aprenderam novos cantos e danças, ao viverem longe de seus parentes.

A história, conhecida como história de Kokren, descrita por Fabiano Bechelany (2017, p.167) narra a captura de mulheres panará por um homem (e algumas versões um povo) chamado Kokren. Essas mulheres raptadas teriam vivido durante anos com esse homem/povo e após fuga, e de volta aos panará teriam trazido conhecimentos acerca das festas, ensinando cantos e danças que agora fariam parte desse mundo panará.

Há um paralelo que merece destaque, pois demonstra a continuidade dos relatos históricos acerca dos Kayapó meridionais e as narrativas etnográficas recentes sobre os Panará. É conhecido o modo de contato com o mundo exterior por meio de relações de predação, incorporação para conseqüente produção do próprio mundo interior. Ambas as narrativas, históricas e etnográficas, sobre os Kayapó e os Panará ressaltam como o rapto/captura de mulheres⁴² podem ser maneiras de contato com outras formas de relações, rituais, crenças, línguas, dentre outros conhecimentos diversos.

Uma narrativa historiográfica, que inclusive foi utilizada na minha dissertação para pensar algumas relações, é de suma importância nesse contexto. A narrativa trata também de

⁴² Importante ressaltar que o rapto/captura de mulheres faz parte de narrativas e descrições etnográficas de outros povos, mas aqui me refiro aos relatos referentes aos povos Jê devido a especificidade da projeção etnográfica proposta nesse trabalho.

rapto/capturas de mulheres inimigas, em específico, mulheres indígenas, o que reforça, que essa predação, apropriação e incorporação do outro se dava não só nos mais variados níveis, como também nas narrativas historiográficas acerca dos Kayapó meridionais e nas narrativas etnográficas sobre os Panará.

[...]o gentio Caiapó tinha feito tal hostilidade aos gentios Arachás, que não só lhes fizera uma grande mortandade, mas depois lhes cativaram todas as mulheres e crianças.⁴³

O relato mostra a relação dos Kayapó meridionais com outros indígenas, os Araxás, povo ainda pouco estudado, mas com algumas publicações recentes (TEIXEIRA NOGUEIRA LIMA, G., & MORI, 2012; MANO, 2020). A possibilidade por mim aventada é que essas relações oriundas dos raptos de mulheres também desemboca em relações de predação, trocas, apropriações e produções de bens materiais e simbólicos.

Nesse caso, em específico, o relato diz respeito a fazer mulheres e crianças reféns. O que se poderia ter aprendido com essas mulheres? Com base em narrativas arqueológicas, fica claro como as cerâmicas não podem ser vistas e compreendidas dentro de modelos fechados e rígidos de guias que servem como indicadores de tradições arqueológicas. No caso da Tradição Tupiguarani, o “guia fóssil” está ligado às cerâmicas corrugadas, pintadas, enquanto que na Tradição Aratu-Sapucaí, o “guia fóssil” são os potes germinados e as denominadas urnas piriformes. Contudo, em áreas de ocupação histórica desse povo foi encontrado⁴⁴ uma cerâmica que indica não somente esses sítios como locais de intercâmbios e relações interétnicas, como também demonstra que mesmo as técnicas cerâmicas, poderiam ter sido apreendidas e apropriadas nesses episódios de raptos de mulheres inimigas, já que a mulher é quem detém por excelência o conhecimento acerca da cerâmica.

Como os povos Jê setecentistas raptavam mulheres “brancas” e “mestiças”, as quais não faziam parte do seu substrato cultural, ainda que potenciais cônjuges e parentes – já que poderiam ser incorporadas para esse fim –, elas talvez fossem utilizadas para repassar nomes, cantos, danças, conhecimentos de culinária ou das plantas medicinais, além de técnicas desconhecidas e desejadas pelos povos captadores, à exemplo daquelas

⁴³ CARTA do [governador e capitão-general de Goiás, conde dos Arcos], D. Marcos de Noronha, ao rei [D. José], sobre o aldeamento dos índios pelos missionários da Companhia de Jesus. Anexo: 1 doc. AHU-Goiás AHU_CU_008, Cx. 6, D. 465.

⁴⁴ Me refiro aqui a uma urna encontrada no município de Olímpia, mais especificamente no sítio Maranata. O sítio seria de Tradição Aratu-Sapucaí, contudo, essa urna apresentava uma estética diferente das associadas a esta Tradição, sendo pintada, e não somente corrugada como indica o “guia fóssil” referente a essa tradição.

relacionadas à cestaria, cerâmica, conhecimentos de ervas etc. Incorporava-se assim, corpos (de forma temporária ou não) e, principalmente, saberes, que eram utilizados para circular e movimentar a estrutura social. (MORI, 2020, p. 57)

Mais de uma vez essa relação com a mulher já foi trazida como potencial forma de predação entre os povos Jê. Cesar Gordon (2006) em sua clássica pesquisa entre os Xikrin-Mebêngôkre, do Cateté - sudeste do Pará – já reforçou tal fato, além de mostrar as relações de interações, predações e contrapredações que fazem parte da economia simbólica dos Mebêngôkre.

Na predação mebêngôkre, em alguma medida, a destruição física do inimigo pode ser dispensável [...] Entre os Xikrin, o inimigo (e, muitas vezes, uma mulher, já que era mais fácil de amansar – isto é, não seria preciso matá-la) era trazido in corpore, familiarizado vivo, para que, então, ensinasse os cantos ao raptor. Os cantos, danças e até cerimônias inteiras assim apreendidos passavam a fazer parte do patrimônio pessoal de conhecimentos (kukràdjà) e podiam ser, posteriormente, transmitidos a netos e sobrinhos conforme a regra. Depois disso, o inimigo tornava-se relativamente desnecessário, podia ser morto, podia fugir, podia ser aproveitado para fins sexuais, podia ser aparentado, mas isso já não era tão importante. (GORDON, 2006, p. 99/100)

Importante ressaltar que Gordon (2006, p. 96) também sinalizou que essas relações se davam com humanos, mas também com seres da natureza e com diversos Outros de tempos míticos. O que parece ser característico dos povos Jê, o que justifica a utilização de tais etnografias como subsídio de leitura e compreensão das narrativas históricas e mitológicas “Partindo do tema das incorporações ou apropriações de capacidades externas, expresso tanto nas narrativas históricas quanto na mitologia (ou nas narrativas de tempos próximos e distantes, para ser mais fiel à formulação dos índios)”. (GORDON, 2006, p. 95).

“O conhecimento das técnicas cerâmicas é considerado um assunto privado. Só se fala dele no seio da família” (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 195). A citação de Lévi-Strauss presente em *A Oleira Ciumenta* coloca em pauta uma questão importante e que tem relação nesse processo de apropriação do outro para produção e reprodução de si mesmo.

Se a mulher é quem detém esse conhecimento e esse conhecimento é um assunto tido como privado, em que só é compartilhado no âmbito familiar, estabelecer uma relação com essas mulheres capturadas as quais aventei a hipótese da apreensão de técnicas cerâmicas por parte dos Kayapó meridionais é fundamental e indispensável, a familiarização.

Carlos Fausto (2001; 2016) discute sobre a predação familiarizante no processo de predação e apropriação do mundo exterior “[...] a relação entre matador e vítima após o

homicídio é concebida como um vínculo de controle e proteção, cujo modelo é a relação entre senhor e xerimbabo, muitas vezes pensada como filiação adotiva” (FAUSTO, 2001, p. 419).

Isso propõe que toda apropriação requer antes uma relação familiarizante com o outro. Essa relação predatória sugere uma relação simultaneamente de controle e proteção, que pode configurar uma passagem de afinidade à consanguinidade. O outro apropriado é familiarizado, passando da condição de inimigo (meta-a fim) àquela de xerimbabo ou filho adotivo (meta-consanguíneo) (FAUSTO, 2016, p. 33). O outro, portador de conhecimentos e técnicas, aqui no caso, a mulher e o conhecimento oleiro, se torna um membro da família no processo de apropriação e predação de seus conhecimentos. O que vai ao encontro ao que propõe Lévi-Strauss de que as técnicas cerâmicas só são mencionadas no seio da família. No processo de captura dessas mulheres que se tornam cativas, elas são domesticadas pela “convivência” e trazidas para o âmbito familiar, o que culmina em uma apropriação efetiva para produção e reprodução desse mundo kayapó.

Ainda dentro desse contexto da familiarização, volto à citação de Saint-Hilaire (1937, p. 122) sobre os Kayapó meridionais que menciona que os anciãos nomeiam os recém-nascidos com nome de algum animal além de outros nomes. É sabido, que os nomes são importantes formas de transmissão de subjetividades para os povos Jê. Vanessa Lea (2012) ao descrever e analisar como se dá as transmissões de nomes e *nekretx* entre o Mebêngôkre deixa isso bem exposto. “Cada nominado se torna o nominador potencial de outra pessoa” (LEA, 2012, p. 277).

Carlos Fausto (2001, p. 536) também coloca o potencial de relações que os nomes e as suas transmissões têm para as populações Jê “gerando novos efeitos e produzindo novas relações. Um nome condensa um fluxo de relações que ele ao mesmo tempo representa e realiza”. (FAUSTO, 2001, p. 536).

Esses nomes dados também eram incorporados às perspectivas e *misturas* que constituiriam as pessoas e corpos kayapó. Nomes esses adquiridos muitas vezes em um passado longínquo, onde encontramos na mitologia alguns exemplos.

Lukesh (1976, p. 233), por exemplo, demonstra a partir de um mito kayapó que os nomes bonitos tiveram origem no mito do homem que se transforma em jacaré e aprende os nomes e as danças dos peixes. Após seu retorno ele “deu-lhes, inclusive, os nomes dos peixes que chegara a conhecer. Os Caiapós, gostaram tanto daqueles nomes que os deram aos seus filhos. Até hoje, entre os índios Caiapós encontramos nomes de peixe, pois ainda os continuam dando aos filhos.”.

Esse mito demonstra que esses nomes de animais foram e continuam sendo utilizados

para nomear as crianças, bem como continuamente esses indígenas atualizavam e atualizam nas narrativas, históricas e etnográficas, as aventuras de seus heróis míticos.

Seja como for, a mitologia dos Jê setentrionais corrobora abundantemente a idéia de que a constituição da sociedade humana dependeu da aquisição de elementos no "exterior", isto é, originalmente possuídos por não-humanos: assim o fogo roubado do jaguar, as plantas cultivadas doadas pela mulher-estrela, o milho revelado pelo rato, os nomes trazidos por um xamã que foi viver com os peixes (Kayapó), ou obtidos de canibais (Suyá)... Isso se aplica igualmente às cerimônias, sendo que, neste caso, para os Kayapó pelo menos, o processo de aquisição está longe de encerrado e, como no terreno da cultura material, novos itens não só foram apenas recentemente incorporados, como continuam sendo-no. (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 225)

O pensamento seria estruturado de forma que, historicamente, esses indígenas atualizassem os atos e aquisições de seus heróis míticos vistos na mitologia Jê. Porque esse mundo da alteridade, mesmo com imposições e violência, compunha um mundo, que, em contato com o mundo indígena, fornecia bens – materiais e subjetivos – que possibilitavam a construção de corpos e de pessoas. Eduardo Nunes buscou na mitologia Karajá esse caráter transformador do mito.

Percorro a mitologia para mostrar que o surgimento da humanidade verdadeira e do mundo atual correspondem a uma passagem de um estado absolutamente transformativo (isÿru), no qual **“qualquer pessoa podia se transformar em algum bicho”**, nas palavras de Xirihore, para um estado em que cada ser tem uma forma corporal (relativamente) estabilizada. (NUNES, 2016, p. 22) (Grifo meu)

Nessa citação o autor aborda o fato da pessoa se transformar em algum bicho. Tal indicação possibilita também uma relação com a prática de nomear as crianças no momento do nascimento com nome de algum animal. Tal nomeação me parece ter relação com a aquisição de outros pontos de vista, assim como o xamã⁴⁵, por exemplo, corre perigo na possibilidade de se tornar seu xerimbabo (animal protetor que o acompanha).

Abaixo uma descrição de um mito Bororo que também demonstra esse caráter transformador do humano em animal perante necessidades.

O mito poderia ser assim resumido: Um homem descobre que seu filho está namorando a madrasta, sua segunda mulher, o que é incestuoso neste povo. Tenta

⁴⁵ O xamã ao mesmo tempo em que é humano, e enxerga como tal, pode se transformar em seu xerimbabo– e assim enxergar como ele, o que causaria um mal estar entre os seus, pois eles agora, vistos sob a ótica do animal, seriam inimigos. Assim, uma transformação não só física, mas igualmente perspectiva, permite ao xamã passar do mundo do nós para o mundo dos outros, da cultura para a natureza, dos aliados e amigos para os rivais e inimigos. Para maiores informações sugiro a leitura da minha dissertação (JUNQUEIRA, 2017).

matar o filho submetendo-o a provas difíceis, como caçar animais ferozes, ir ao país dos mortos, roubar frutas guardadas por espíritos. O rapaz, graças aos conselhos da avó, sempre consegue vencer. Numa caçada de aves, o pai abandona o filho no alto de uma rocha, mas o jovem atrai abutres que o levam para o chão, comendo, porém, seu ânus e nádegas. Arrastando-se, o jovem refaz a parte do corpo que perdeu com tubérculos. Vai à procura de seu povo. Avisa a avó que entrará em sua casa como lagartixa. Neste instante, uma tempestade se abate sobre a aldeia, apagando todos os fogos menos o da avó. O herói, secretamente, entra na casa da avó, como lagartixa, escondendo-se do pai. Reaparece em forma humana, sendo reconhecido pelo pai e pela madrasta. Transforma-se num cervo e mata o pai (MINDLIN, 2002, p. 154)

Por isso, sugeri a ideia de compreender essas relações a partir do conceito de *mistura*. Contudo, o que a documentação, articulada com as etnografias e narrativas antropológicas sugere, pode ser não apenas uma *mistura* dual, como no caso dos Karajá que são “pessoas internamente repartidas entre um “lado” ou “metade” inã e um “lado” ou “metade” tori. [...] o ‘terceiro termo’ não é híbrido (id.: 2014), mas sim misturado, i.e., é constituído por uma dualidade (Eu-Outro, inã-tori) interna irreduzível” (NUNES, 2016, p. 460). Talvez essa *mistura* no caso dos Kayapó meridionais seja uma *mistura* de várias perspectivas internas irreduzíveis, como uma parte Kayapó, uma parte não indígena e ainda uma possível parte animal, como permite compreender a mitologia indígena. A meu ver, tal conjunto remete a uma *mistura* caleidoscópica, em que é possível, a partir de partes inteiras, se alterar a perspectiva de mundo, a partir de qual lado ou perspectiva se escolhe optar no momento, de acordo com a agência e negociações possíveis.

A alteridade e esse mundo do outro é uma condição inquestionável das relações desses povos e também da constituição de suas *misturas*. Esse outro sempre esteve presente nas relações de predação e produção, desde a mitologia, até nas narrativas historiográficas e etnográficas aqui utilizadas. Viveiros de Castro (2002) já colocava isso em suas conclusões a respeito da estrutura social jê, referenciando inclusive o trabalho de Ewart que propõe outras interpretações sobre as iniciais a respeito da cosmologia jê.

Mas então a estrutura social jê não é, no fim das contas, um sistema fechado, como nos fizeram pensar por tanto tempo; é muito mais parecida com a paisagem sociocosmológica geral da Amazônia do que se imaginava- ou pelo menos, do que eu imaginei. Um elemento de convicção importante, aqui, promete ser a tese recém-defendida de Elizabeth Ewart (2000) sobre os Panará, que mostra a internalidade constitutiva da 'dialética' entre Eu e Outro, Panará e não-Panará. Ewart sugere que o dualismo diametral dos Panará é na verdade uma figura do dualismo concêntrico, argumentando além disso que o centro (físico e metafísico) da sociedade panará é o lugar da mudança e da história, ao passo que a periferia é o lugar da *status* e da permanência - o que vira de ponta-cabeça pelo menos alguns dos fundamentos do dualismo centro/periferia dos Jê. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 454)

Os nomes e corpos podem ser compreendidos, assim, como “objetificações das relações que os produziram” (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 17). A partir disso, seria possível afirmar que o nome é, portanto, uma porta de entrada para o outro, essa nomeação e aquisição que objetifica as relações, seria fundamental para a aquisição de outros pontos de vista, das *misturas* possíveis.

O ato de nomear o outro e estabelecer relações a partir da nomeação, a partir da minha análise, é parte do processo de predação familiarizante aqui explorada. Quando se associa nomes de animais aos recém-nascidos e nomes portugueses nos batismos também, como descreve Saint-Hilaire, essas crianças não só se tornam *misturadas*, adquirindo outros pontos de vista possíveis, como se tornam potencialmente esses outros por meio dos nomes. Daí ser um processo também perigoso, pois como já advertiu Eduardo Nunes (2012, p. 98) e já mencionado neste trabalho, esses ““dois lados”, enfim, têm que se manter distintos: no asfalto não se pesca”. No caso o autor retrata a convivência simultânea do lado indígena e não indígena. O que coloco nessa proposta, é que outros pontos de vista, como um ponto de vista animal, pode ser incluído nessa mistura a partir da nomeação, o que culmina em um processo de familiarização e “trazimento” (FAUSTO, 2001, p. 357) do outro para si. Outro que é potencialmente um inimigo, mas que a partir desse processo e predação familiarizante e construção da *mistura*, ocupa um outro lugar, o que permite pensar inclusive, na passagem de um a fim para um consanguíneo.

O nome como uma possibilidade de potencializar o outro é perigosa, pois essa *mistura* precisa ser delimitada e consciente para não virar “bagunça”⁴⁶. São pontos de vista conjugados, mas não fundidos. A alternância nesse processo é algo fundamental como reforça Nunes (2014), há o reconhecimento do outro e de acordo com a estratégia e a contingência, um desses lados é ativado.

Inclusive, vale ressaltar um cuidado com o sangue também nesse processo de delimitação. A delimitação pode ser também de substâncias físicas, como o sangue, por exemplo. Já foi colocado o caráter pesado e ameaçador que o sangue pode sugerir, e aqui, a prática da escarificação é fundamental para equilibrar o sangue – “balanço sanguíneo” (GORDON, 2006). Um equilíbrio de quantidade, mas também de qualidade do sangue. Manuela Carneiro da Cunha (1978, p. 102) já havia feito uma ressalva sobre as precauções relativas ao sangue para os Krahô, “[...]a saber que sangues diferentes não devem ser

⁴⁶ Como já mencionado, “bagunça” é uma expressão colocada pelos indígenas no caso da mistura se tornar dissolução.

misturados. [...] O sangue do homem assassinado penetra no corpo do seu matador, que fica amarelo e pode morrer.” A *mistura* nesse sentido, é uma mistura de perspectivas e pontos de vista, mas não sugere uma mistura física, como do sangue, por exemplo, já que tal mistura sugere uma fusão.

Aqui, a figura da *língua* Damiana da Cunha pode servir como exemplo e modelo histórico dessa proposta, a partir da documentação histórica existente. Damiana, como já colocado no capítulo anterior, carregava consigo a *mistura* de dois lados, um indígena e um não indígena.

No capítulo anterior ainda, coloquei uma provocação: será que o batismo e o casamento poderiam ser partes de um processo de construção da *mistura*? Esse processo teria um marco inicial? São perguntas que pretendo responder a partir do que foi exposto nesse capítulo.

Acima, coloquei que o nome poderia ser visto como porta de entrada para o outro, ou seja, a partir do nome, e da objetificação das relações latentes se adquire também outros pontos de vista e com isso, preda-se conhecimentos e subjetividades. A proposta é que Damiana que até então era descrita como apenas neta do cacique Angraí-oxá, não teria assim um corpo *misturado*. Essa aquisição viria com o batismo. Segundo Britto (1982, p. 84) e citação já descrita nessa tese, “Batizada com o nome de Damiana e carinhosamente acolhida pelo casal, adotou o sobrenome Cunha Menezes, que generosamente, lhe ofereceram os padrinhos”.

É possível identificar nessa citação que o nome português, a partir do batismo, possibilitou a aquisição de um outro ponto de vista para a indígena, seu lado não indígena estava em construção a partir daí. A citação ainda justifica o que já coloquei como indispensável nesse processo de *mistura*, a familiarização. O casal a acolhe como uma adoção, há a construção de uma consanguinidade nessa relação, “O governador apadrinhou as crianças que eram da família dos caciques. O sacramento constituía um parentesco ritual e, do ponto de vista do catolicismo, era capaz de criar laços mesmo entre grupos sociais distintos” (JULIO, 2015, p. 10), sendo dessa forma o batismo uma espécie de passaporte para a entrada no mundo dos brancos (JULIO, 2015).

Sabemos pouco sobre como os caiapós interpretavam esse sacramento. O que sabemos, porém, é que mesmo que para eles o batismo não significasse uma nova existência espiritual, certamente percebiam que ele estava ligado a um novo tipo de vivência social. (JULIO, 2015, p. 29).

Damiana, a partir do batismo e da maneira como ela se apropria desse seu outro lado garantia, assim, consideração e respeito tanto dos kayapó quanto dos não indígenas. De acordo

com Saint-Hilaire (1937, p. 124), Damiana era consciente desse trânsito que ela mantinha com esses dois lados, pois ao mesmo tempo que garantia lugar de prestígio frente aos não indígenas, ela teria respeito e influencia por parte dos indígenas “Elles me respectam muito, respondeu-me ella, para não fazerem o que eu lhes ordenar”.

Além do batismo, proponho que o casamento também seria uma forma de aquisição e/ou manutenção dessa *mistura*, já que por meio de novas relações estabelecidas, se abre também para novas existências, assim como o batismo. Além disso, o casamento pressupõe a familiarização do outro. No caso de Damiana, a *língua* casou-se com dois maridos militares não indígenas, como já mencionado nesse texto, José Luiz da Costa e Manuel Pereira da Cruz.

A utilização da figura política de Damiana da Cunha é um exemplo presente na narrativa histórica, mas que como coloca Suelen Julio (2015) deve ser compreendido como expressão de um contexto marcado por negociações e concessões e não um caso isolado de continuidades e rupturas no passado histórico dessas populações.

CAPÍTULO 4 - Narrativas arqueológicas: continuidades ou rupturas na análise da materialidade? Uma proposta intercultural na interpretação das coisas

As discussões dos capítulos anteriores demonstraram como as populações indígenas, em específico os Kayapó meridionais e suas dinâmicas, estão sendo compreendidas pela História, pela Antropologia e Etnologia Indígena.

Como já discutido, compreender os processos históricos desse passado é uma necessidade que tem se mostrado cada vez mais urgente. Com o diálogo entre Antropologia e História, podemos afirmar que o cenário se faz mais provocador a outros entendimentos sobre a história indígena.

Na historiografia oficial vimos, até então, que havia uma ausência construída e proposital das populações indígenas. Característica do que Aníbal Quijano (2005) cunha por colonialidade do poder, que nesse caso mantém relação com o conceito de raça, que hierarquiza e classifica pessoas, povos e subjetividades.

Somente a partir da década de 1980 temos uma nova história indígena, um outro olhar para esse passado e essas populações que conjuga interesses e metodologias referentes a antropólogos, historiadores, linguistas e também arqueólogos (MONTEIRO, 2001). Com esse diálogo, é possível afirmar que essa ausência ou a narrativa de extinção das populações indígenas começam a ser revistas trazendo novas possibilidades e interpretações para esse passado, como demonstra Maria Regina Celestino de Almeida (2017) na reflexão abaixo.

O olhar antropológico sobre as fontes históricas nos leva a desvendar os diferentes significados que os mesmos objetos, comportamentos e acordos podem ter para grupos e indivíduos social e etnicamente distintos (Mintz, 2010). Analisar a documentação, focando os índios e os significados próprios por eles atribuídos aos novos artefatos, relacionamentos, condutas e instituições que passavam a fazer parte de seu cotidiano pós-contato, nos leva a compreender os processos de conquista e ocupação da terra de forma mais ampla e complexa. Sem desconsiderar o tamanho da violência contra os índios e as condições desiguais de negociação entre eles e os europeus, podemos observar que, apesar de restritas, suas atuações impuseram uma série de limites aos colonizadores. As narrativas históricas, sem dúvida, se alteram quando incorporamos os índios na condição de protagonistas, como pretendo demonstrar abordando alguns temas sobre os quais tenho trabalhado. (ALMEIDA, 2017, p. 21)

Esse historicídio, referente a “prática de remoção dos povos da história; trata-se de uma maneira de obscurecer os processos históricos que produziram as hierarquias raciais prevalentes nas Américas” (TAMPESTA, 2009, p. 283). Nesse outro momento, a intenção é a reescrita dessa história com o foco nas formas de resistência dos povos indígenas (CHAVES

DE RESENDE, 2017)

As narrativas antropológicas, por sua vez, também foram responsáveis pela perpetuação da crônica de extinção lançada a essas populações. Com conceitos teóricos como aculturação, por exemplo, como já vimos, é colocada a noção de um apagamento da identidade indígena, pela extinção ou substituição por uma nova identidade adquirida no contato com a sociedade envolvente. Veremos neste capítulo, que também na Arqueologia e nas suas narrativas e interpretações acerca das materialidades, este conceito foi amplamente utilizado para olhares pessimistas frente aos contatos e mudanças e futuro das populações indígenas.

Tais discussões teóricas, aceitas cientificamente durante longos anos, significaram também ausências e a perpetuação desse padrão de poder. A Arqueologia, também marcada pela colonialidade se vincula a uma violência epistêmica, excluindo epistemologias diferentes das epistemologias ocidentais (MORAES WICHERS, 2021).

Herdamos um olhar forjado no século XIX, quando a Arqueologia surgiu como disciplina científica, na esteira do imperialismo das grandes potências. Uma disciplina que, como outras, é marcada pela modernidade/ colonialidade. Gnecco (2009), ao examinar a Arqueologia latino-americana, chama atenção para sua vinculação com uma violência epistêmica, denunciando a estreita correlação entre Arqueologia e práticas colonialistas. Embora o cenário brasileiro tenha sido marcado por especificidades no que tange ao contexto trazido pelo autor, também trilhou caminhos marcados pela exclusão de epistemologias distintas do olhar moderno e europeu. Um olhar branco, heterocisgênero, de cunho masculino e homogeneizante. (MORAES WICHERS, 2021, p. 185)

Contudo, com a emergência da nova história indígena, e uma proposta de uma antropologia histórica, pode se dizer que outros olhares foram lançados para as populações indígenas, como o conceito de etnogênese discutido por João Pacheco de Oliveira (1998).

O conceito de etnogênese visto como alternativa a esse futuro do desaparecimento, retrata e define as comunidades indígenas emergentes que buscam por reconhecimento étnico ou mesmo a construção de novos grupos étnicos. Aqui, dentro das teorias que buscaram compreender o contato dessas populações com a sociedade não indígena, temos pela primeira vez, conceitualmente falando, um olhar positivo e otimista para essas novas relações.

Vemos, portanto, um caminhar lento, mas possível, de substituição de uma ausência para novas imagens se formando, como na metáfora do caleidoscópio. O que sugere novos olhares e interpretações para esse passado e presente.

Desde a década de 1970, a história do Brasil tem se renovado, com novas abordagens sobre vários temas. Novas perspectivas teóricas e conceituais somadas à incorporação

cada vez maior de diversos tipos de fontes e à contínua e crescente interlocução dos historiadores com os demais especialistas das ciências sociais têm propiciado leituras inovadoras sobre o nosso passado. A inclusão de novos atores e a preocupação em identificar suas ações, escolhas e interesses na dinâmica de suas trajetórias desconstruem visões generalizantes e simplistas, abrindo um leque de novas possibilidades interpretativas sobre os mais variados processos históricos. (ALMEIDA, 2017, p. 18)

Nesse sentido, a perspectiva decolonial que também inspira esse trabalho pretende auxiliar com a intenção de denunciar não só a colonialidade do poder, mas demonstrar como ela também se perpetua numa colonialidade do ser e do saber. “O movimento decolonial propõe a busca por ações e formas de pensar que emanem da própria cultura local, ressaltando-a perante os processos de globalização que silenciam aqueles que pertencem aos grupos ‘subalternos’.” (SILVA; BICALHO, 2018, p. 248)

Para isso, o intuito dessa pesquisa foi articular um diálogo não só entre Antropologia e História, mas também com a Arqueologia. Compreendendo a Arqueologia como responsável por estudar os processos de mudança e continuidade nas materialidades ou coisas (INGOLD, 2012). Coisas essas ligadas a processos inerentes às suas produções, dotadas de sentidos e significados próprios.

Compreendo a Arqueologia como forma de ler o mundo (FREIRE, 1987, 1992), como prática orientada para objetos, estruturas e paisagens produzidos, descartados e continuamente modificados pela ação humana, envolvendo processos econômicos, socioculturais e simbólicos. Um olhar baseado na materialidade que conforma o registro arqueológico, sem amarras cronológicas. (MORAES WICHERS, 2021, p. 191)

Entretanto, a Arqueologia tem produzido, a partir de suas narrativas, duras classificações a respeito dessas produções materiais, reduzindo-as a meros objetos, “retirando” assim, seus processos vitais (INGOLD, 2012).

“As coisas estão vivas” (INGOLD, 2012, p. 32). Tal afirmação corresponde dizer que a materialidade não pode nem deve ser reduzida a um objeto acabado, pronto e, portanto, estático. Os objetos, quando colocados como coisas, ou ainda trechos (MILLER, 2013) são pensados justamente como materialidade inacabadas, algo sempre em circulação, em construção, em constante relação com as pessoas, localidades, memórias e histórias, e tudo isso, deve ser levado em consideração nas suas possíveis interpretações. Daniel Miller (2013) traz essas inúmeras possibilidades com a proposta de pensar esses ‘trechos’, estabelecendo as limitações que pensar essa materialidade dentro de categoriais disciplinares e rígidas coloca.

Nem pense, apenas não peça nem espere uma definição clara de “treco”. Sem dúvida, segundo algumas tradições acadêmicas, o conhecimento é mais bem-transmitido pelas definições claras. Talvez isso seja essencial nas ciências naturais. Pessoalmente, porém, sempre tive horror ao que considero semântica pedante. Tentar determinar os critérios exatos pelos quais algumas coisas seriam excluídas de treco, talvez por serem menos tangíveis, ou transitórias demais, representaria um exercício vão. Um treco é um e-mail ou uma moda, um beijo, uma folha ou uma embalagem de poliestireno? Este livro fala da variedade de coisas que podemos chamar de treco, mas em parte alguma, aqui, você encontrará qualquer tentativa de definição do termo. A meta, antes, é apresentar minha própria perspectiva sobre o estudo da cultura material, um conjunto de pesquisas que se interessam principalmente por trecos. Cultura material não é mais bem-definida que treco. Na prática, esses estudos se inspiraram em temas e perspectivas interessantes, mais que em subdisciplinas definidas, absorvidas em interesses próprios, e no entanto fora do campo aqui em atuação. A cultura material prospera como substituta indisciplinada de uma disciplina: é inclusiva, abrangente, original, às vezes com pesquisas e observações peculiares. [...] não é propósito deste livro criar uma disciplina onde não há. Ao contrário, ele busca dar boas-vindas a essa aberração; adotar a abertura de não ter sido excessivamente disciplinada. Como designação, treco serve muito bem. Não estabelecer uma disciplina não quer dizer que os estudos sobre trecos careçam de substância ou consequência. (MILLER, 2013, p. 7/8)

Essas coisas e trecos cheias de vida, e não simplesmente objetos excessivamente disciplinados, compõem um processo cíclico com as pessoas, já que a imaterialidade, se expressa materialmente. Nesse sentido, as coisas também fazem as pessoas, elas nos fazem como parte do processo pelo qual as fazemos. A premissa, portanto, é que as coisas fazem as pessoas tanto quanto as pessoas fazem as coisas (MILLER, 2013, p. 200).

A partir desse entendimento, a pergunta que fica é: como a Arqueologia e as narrativas arqueológicas compreendem e que lugar elas dão a essa relação? As subjetividades são levadas em conta no contexto de interpretação das materialidades, ou há um silenciamento nesse sentido? Essas são algumas perguntas e desafios que me proponho no último capítulo dessa tese.

Conforme discussões e análises anteriores (JUNQUEIRA, 2017) tenho visto que os estudos e narrativas arqueológicas, em um plano geral, resultaram em descrições que associaram as cerâmicas lisas, “simples” e sem decoração a Tradição Aratu-Sapucai⁴⁷ e as

⁴⁷ De acordo com Etchevarne (2012, p. 53/54) com o “termo “tradição” os arqueólogos brasileiros designam sítios e conjuntos de materiais arqueológicos considerados diagnósticos que se repetem, com bastante frequência, ao longo de um período e se distribuem em um amplo território. Trata-se, a fortiori, de um artifício metodológico para tentar identificar, classificar e compreender com um bom grau de coerência o vasto universo de vestígios materiais de diferentes grupos sociais que perduraram até hoje”. Cabe ainda ressaltar que o termo Tradição Aratu surgiu na década de 1960, quando o arqueólogo Valentin Calderón identificou no Relatório Anual do PRONAPA - Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas -, pela primeira vez essa Tradição, localizada próximo ao Riacho Guipe, na pequena Baía de Aratu, no Recôncavo Baiano. Calderón nomeou essa Tradição, que foi definida a partir de um conjunto de sítios que apresentaram indícios de uma sociedade agrícola, que ganhou o nome da referida Baía “Aratu”. Por outro lado, durante pesquisas em 1969/70 em Minas Gerais, Dias Junior identificou vestígios semelhantes aos evidenciados na região nordeste do país, que foram associados a uma Tradição denominada

cerâmicas decoradas e corrugadas a Tradição Tupiguarani. Ressalto que, muitas vezes na Arqueologia, as técnicas de produção cerâmica são descritas de forma que desconsidera as relações entre pessoas, corpos e subjetividades com as produções materiais, o que as torna também dotadas de um padrão de poder. Tal afirmação pode ser vista na denominação “simples” e “cerâmica lisa”, por exemplo, que desconsidera a complexidade do fazer cerâmico e a relação da oleira com a produção material. Tais categorias são passíveis de críticas de como algumas narrativas arqueológicas vem interpretando a materialidade, o que vem de encontro aos objetivos deste capítulo.

Contudo, como já discutido, várias pesquisas (MORAES WICHERS, 2012; JUNQUEIRA, 2017; ROBRAHN-GONZÁLEZ, 1996; WUST, 2019) identificaram coisas que não necessariamente seguem padrões de uma ou outra tradição apenas, sugerindo espaços e sítios multicomponenciais, lócus de interação, trocas, negociações, etc. A urna citada no capítulo anterior encontrada no município de Olímpia, no sítio Maranata é um exemplo de como essas coisas também podem ser *misturadas* e refletir as pessoas *misturadas* que a produzem nesse duplo processo de produção.

Enquanto as mulheres fazem a cerâmica, aquelas ‘coisas’ também fazem as mulheres. Há nesse processo duplo de produção uma característica que já coloquei nessa tese como indispensável no processo de *mistura* e na incorporação de pontos de vista: a familiarização. O processo da olaria, envolve trocas, negociações, pois a argila, o barro, dotado de seus processos vitais, traz para essa construção conjunta suas vontades e desejos.

A argila tem voz e posição, tem desejo e habita seu próprio tempo; por isso estabelece uma relação equipotente com a ceramista. Laila Kierulff insiste sempre em suas aulas que devemos aprender o idioma do barro que é o “trinques”, e salienta que “é preciso sentir o que o barro quer, e lembrar que tem memória”. Muito comum escutar a oleira durante a manufatura dizer “ela não faz o que eu quero” ou mesmo “ela não está reagindo bem”. A argila é uma pessoa, e uma pessoa de muita potência e autoridade. Todo o processo é feito em observância (mas nem sempre obediência) aos seus desígnios e demandas. Como o corpo, a argila tem memória, e contrariando Ingold (2011) ela é biógrafa e autobiografa sua história. Essa é provavelmente uma das diferenças entre os materiais moles e duros. “A argila lembra” nos diz sempre Laila em suas aulas. (PANACHUK, 2018, p. 41)

Com o intuito de compreender na prática essas vontades próprias da argila, me propus a fazer aulas de cerâmica com a Iraci Amaral, uma ceramista em Uberlândia, MG. A experiência etnográfica com o fazer cerâmico se deu em meados de 2018 e 2019 em aulas

Sapucaí. Porém, foram identificados homogeneidade entre as duas Tradições, no que diz respeito à estética da materialidade, e então os arqueólogos passaram a utilizar uma única denominação para classificar tais vestígios materiais, denominada Tradição Aratu-Sapucaí, como aponta Juçara Silva (2015).

semanais e coletivas com três colegas, que muito me ensinaram. As aulas, a argila, a modelagem, a finalização, a queima, todo o processo parecia de fato mostrar como nós produzimos as peças, mas dentro das limitações e vontades da argila. A mesma argila, que durava por volta de um mês dependendo do ritmo da produção, nos exigia habilidades e movimentos diferentes de acordo com suas vontades. Ora ela necessitava ser menos modelada, ora a modelagem parecia infinita e a cerâmica parecia não estar “pronta”. Quantas peças precisávamos quebrar, porque naquele dia, a argila não estava “ajudando” no processo. Há um jeito, uma reza, um pedido de ajuda ao barro, para que, ambos, estivéssemos em uma só sintonia. Acredito que assim se dá a relação familiarizante do fazer cerâmico. Na minha curta experiência, pude ver que, de fato, a familiarização acontece, porque “não há separação entre sujeitos e objetos” (MILLER, 2013, p. 92). O fazer cerâmico, nesse sentido, faz parte da construção da subjetividade e corpo da ceramista, assim como a cerâmica sugere uma continuidade do corpo e subjetividade de quem a produz.

Para as ceramistas com as quais convivo nos espaços urbanos, só existe o ser no fazer, esses verbos se constroem mutuamente e se enredam; não há vida sem argila. Ser essa pessoa tem estreita relação com o fazer cerâmico[...] A perspectiva, no entanto, não é minha nem delas sendo ao mesmo tempo também nossa. É a argila, narradora da história, que dita o tempo, constrói, conecta e transforma os diferentes corpos. É essa perspectiva da materialidade que desejo seguir, incluindo os gestos técnicos como perspectiva teórico-prática. (PANACHUK, 2018, p. 29)

Se a familiarização, parte imprescindível na constituição da pessoa *misturada* é também parte do fazer cerâmico, como essa produção reflete essa *mistura*? É possível utilizar essa categoria para interpretar e compreender o que as materialidades nos falam por meio de suas formas? Essas são algumas das inquietações que me desafiaram a pensar esse capítulo.

Trago a imagem da urna encontrada no sítio arqueológico Maranata para que seja possível propor um exercício hipotético que comecei a vislumbrar na escrita da minha dissertação.

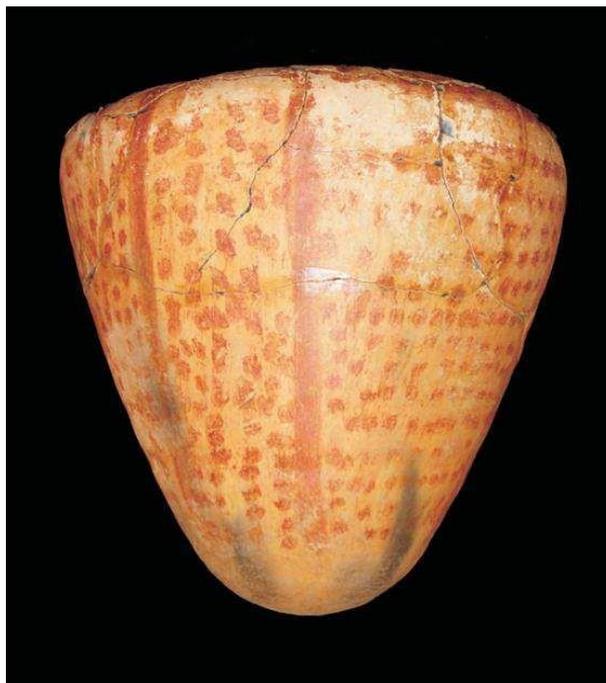


IMAGEM 12: Uma pintada encontrada em sítio de Tradição Aratu-Sapucaí, em Olímpia – Sítio Maranata. Fonte: ZANETTINI ARQUEOLOGIA, 2008, p. 31.

O sítio Maranata tem sido associado à Tradição Aratu-Sapucaí. Essa tradição, tem como “guia fóssil”⁴⁸ os potes germinados e as urnas piriformes, conforme essa da foto. Contudo, as cerâmicas identificadas e associadas a essa tradição seriam descritas como lisas e “simples”. Algo que, após minha incursão para experienciar o fazer cerâmico, posso afirmar que é um desafio. Alisar as peças não tem nada de simples, nem fácil. Essas narrativas com certeza marcam uma visão engessada e simplista do que de fato significa a olaria. O que chama atenção nessa urna piriforme é o fato de sua estética trazer o que chamamos de decoração. Esse tipo de decoração, associada a materialidade e as análises arqueológicas, estaria relacionada a Tradição Tupiguarani que tem como um de seus “guias fósseis” as cerâmicas corrugadas e pintadas.

Seria essa urna uma peça *misturada*⁴⁹? O que isso quer dizer, de fato? Na minha dissertação de mestrado trabalhei com uma hipótese que retomei no capítulo anterior e gostaria de evocar nesse momento novamente.

Por meio de narrativas históricas, sabe-se que os Kayapó meridionais, ao estabelecer

⁴⁸ Termo utilizado na Arqueologia para denominar objetos recorrentes em uma determinada Tradição Arqueológica.

⁴⁹ Ênfase que quando penso a peça como *misturada* é utilizando do potencial da proposta de Eduardo Nunes (2014) a respeito da *mistura* como uma anti-hibridez. A proposta é que essas peças vivas, que fazem parte de uma rede de relações com pessoas, corpos e subjetividades sejam vistas não no sentido misturado que muitas vezes a Arqueologia coloca, como uma dissolução, perda identitária ou fraqueza por parte dos povos que mantem relações com a alteridade, como será colocado adiante.

contato com outros gentios, no caso aqui, os Araxás, matavam seus inimigos, porém raptavam as mulheres e crianças. Já que esses indígenas estabeleciam relações de troca e predação com esses cativos, seria possível afirmar que essas mulheres, a partir da familiarização com esses outros, em especial as mulheres, oleiras por excelência, não teriam aprendido novas técnicas e incorporado isso às suas cerâmicas lisas e “simples”? Ou seja, “[...] o quadro atual das pesquisas tem apontado para uma complexidade maior dessas associações/interações, cujos estilos tecnológicos possuem especificidades que não nos permitem uma associação direta com as tradições arqueológicas definidas [...]” WICHERS, 2012, p. 253)”, evidenciando a artificialidade das tradições arqueológicas.

Essas mulheres kayapós, nesse processo de familiarização e “trazimento” do conhecimento do outro para si, não estariam incorporando um novo ponto de vista para sua pessoa? O que afirmo, é que a olaria pode representar, materialmente falando, a condição *misturada* dessas ceramistas. Retomo, para demonstrar isso, uma afirmação que escrevi no capítulo anterior: a alteridade e esse mundo do outro é uma condição inquestionável das relações desses povos e também da constituição de suas *misturas*. E por isso, ao olhar para essa materialidade, há de ter-se a sensibilidade de identificar o que elas nos falam por meio de suas formas e tangibilidade.

Caça, canibalismo, rapto e, **acrescentamos, a incorporação artefactual participam das interações indígenas com a alteridade, de modo a criar parentesco onde ele ainda não existia.** De acordo com Fausto (2002, p. 15), a realização do desejo de parentesco se dá pela captura de alteridades externas e sua subordinação à lógica social interna, detonando um processo de fabricação-familiarização que faz interior o princípio exterior de existência (ver também Descola, 1992 e Viveiros de Castro, 2002b). A predação é um importante vetor de sociabilidade ameríndia, operando por meio da captura de pessoas, substâncias e identidades junto ao outro como condição de reprodução do grupo: “na guerra como na caça, a absorção da alteridade e de seu poder genésico passa pois tanto pela incorporação física (antropofagia ritual, caça aos troféus, consumo dos animais caçados) como por uma incorporação social (rapto, amansamento)” (Descola, 2002, p. 105). Trata-se de uma predação simbólica que implica a assimilação da presa (seja ela humana ou não humana) pela comunidade do predador, tornando-a parente. (RIBEIRO; JÁCOME, 2014, p. 478) (Grifo meu)

Sendo assim, o que permite as narrativas arqueológicas continuarem classificando essas coisas em padrões homogêneos e monolíticos, com tradições determinadas por “guias fósseis”, que pouco nos fazem compreender das dinâmicas de quem os produziu? Que projeto é esse que continua reproduzindo que pensa objetos e não coisas fluidas?

Sugeri desde o princípio um olhar inspirado no paradigma indiciário (GINZBURG, 1989) na leitura das documentações históricas e na projeção etnográfica realizadas nessa pesquisa. Sugiro também que ao propor o diálogo interdisciplinar entre Antropologia, Etnologia

Indígena, História e Arqueologia esse olhar também deve se fazer necessário para a compreensão das materialidades presentes nas narrativas arqueológicas, em específico, do sul de Goiás.

Nesse sentido, podemos pensar em articular essas propostas metodológicas a noção de etnoarqueologia.

A etnoarqueologia é uma especialidade da arqueologia que estuda as sociedades contemporâneas e sua relação com o mundo material. É abordado o seu desenvolvimento como disciplina, ressaltando o debate em torno da relação entre etnoarqueologia e analogia etnográfica. Destaco que a etnoarqueologia não deve ser entendida como analogia, mas como um campo investigativo que visa a trazer referenciais etnográficos como subsídio às interpretações arqueológicas sobre o passado e, ao mesmo tempo, como uma possibilidade de “arqueologia do presente” (SILVA, 2009, p. 121)

Como vimos na definição da autora Fabíola Silva (2009), a etnoarqueologia é uma especialidade que visa, por meio do olhar para as sociedades contemporâneas, permitir a formulação de hipóteses a fim de auxiliar na interpretação da materialidade, uma abordagem que visa, por meio de referenciais etnográficos subsidiar interpretações arqueológicas sobre o passado. Segundo Silva; Bospalez; Stuchi (2011, p. 56), o “desafio é construir esta relação a partir da expansão das fronteiras disciplinares e do reconhecimento de que o passado é sempre uma construção no presente”.

Para tal, foi feita uma leitura atenta e uma análise de parte da documentação bibliográfica de estudos a respeito dessas materialidades no sul de Goiás, ancorada nesses recursos metodológicos, apreendendo as categorias e identificando se essas pessoas, memórias e histórias fizeram ou fazem parte no trabalho de análise desse material.

Em específico, sugiro uma análise das narrativas arqueológicas, expressão trabalhada por Camila Wichers (2010), produzidas acerca dos povos indígenas inseridos no atual sul de Goiás, em especial, aqueles classificados como “agricultores ceramistas” e como pertencentes à Tradição Aratu ou Aratu-Sapucaí.

A necessidade de novos olhares acerca dessa materialidade e das narrativas arqueológicas oriundas de sua interpretação já tem sido apontada por alguns autores sobre sítios arqueológicos em Goiás. Jorge Eremites e Sibeli Viana (2000, p. 164) destacam que as “coleções cerâmicas existentes em acervos de instituições de pesquisas são grandes, assim como o número de publicações a respeito, embora suas interpretações mereçam ser revisadas à luz de novas propostas metodológicas”. Isso porque essas análises têm sido restritas à definição

de tradições e fases arqueológicas, destituídas de esforços interpretativos que aproximem essas materialidades das autorias indígenas.

Adriana Dias (2007, p. 64), ao trazer uma crítica acerca da classificação das materialidades em tradições e fases cerâmicas sem uma compreensão do significado antropológico das escolhas tecnológicas, afirma que “a tecnologia é uma preocupação antropológica, pois manifesta as escolhas feitas pelas sociedades de um universo de possibilidades das quais as técnicas, em seus aspectos mais materiais, fazem parte.” Nesse sentido, olhar essa materialidade a partir da perspectiva da alteridade, faz-se necessário.

[...] a tecnologia deve ser entendida enquanto um sistema de relações, uma vez que cada técnica, arbitrariamente definida, é locus de múltiplas interações e de constantes ajustes entre os elementos, pois sem a ação que o anima e o conhecimento de seus efeitos, o artefato não é nada. Em uma dada sociedade, as técnicas interagem ao compartilhar os mesmos recursos, conhecimento, sítios e atores. Assim, o uso em algumas tecnologias dos produtos de outras, bem como a existência de seqüências operacionais ou princípios técnicos em comum, criam múltiplas relações de interdependência entre as diferentes técnicas, conferindo a estas um caráter sistêmico. A representação cultural das técnicas e sua classificação por um dado grupo contribuem para firmar seu caráter sistêmico e ao mesmo tempo reafirmar as identidades culturais nele representadas. Para Lemonnier (1986, p. 154-155), a tecnologia é um produto social, sendo as escolhas tecnológicas estratégias dinâmicas, relacionadas freqüentemente com diferenciação e identidade social. As técnicas são produções sociais que expressam e definem identidades, auxiliando a reafirmar, representar e dar sentido a um mundo socialmente construído de possibilidades e limites. De acordo com esta lógica, grupos vizinhos, em geral, têm plena consciência das suas escolhas técnicas mútuas e a ausência de um dado traço tecnológico em um dos sistemas pode representar uma estratégia consciente de demarcação de diferenciação social (DOBRES; HOFFMAN, 1994, p. 221). Os sistemas tecnológicos são, portanto, um recurso e um produto de criação e manutenção de um ambiente natural e social, simbolicamente constituído. (DIAS, 2007, p. 64)

O que tem sido visto é que na interpretação dessa materialidade foi dada maior atenção às semelhanças tecnológicas do que às particularidades. Vê-se que aqui há uma tentativa e uma padronização elaborada por essa arqueologia convencional/hegemônica por meio de definição de tipologias e seriações como recursos para a definição de tradições tecnológicas. Portanto, pode-se afirmar que a reconstituição desse passado arqueológico foi feita “a partir de uma visão linear de cultura, na qual as diferenças eram interpretadas como mecanismos de difusão e migração, sem necessariamente implicar na compreensão dos processos culturais inerentes a eles” (OLIVEIRA; VIANA, 2000, p. 144). Por isso, a indicação não só de um olhar antropológico, mas também decolonial, no sentido de identificar essas categorias padronizantes que integram esse universo da interpretação das coisas nas narrativas arqueológicas.

Com isso, revisitar esses estudos e interpretações a partir de outros olhares e diálogos é imprescindível. Não descartando esses conceitos hegemônicos, como as noções em torno das

tradições, como sugere o desconstrucionismo de Derrida (2001), mas demonstrando como eles são insuficientes na explicação de comportamentos culturais no passado (DIAS, 2007). E por isso, sugiro como já dito durante esse texto, a decomposição e novas recomposições a partir de discussões canônicas e hegemônicas, que precisam ser problematizadas.

Abandonando a noção de um indigenismo que perpetua “uma única forma de narrativa considerada legítima, interditando outras narrativas da história indígena ao inscrevê-las como discursos subalternos” (PORTELA; NOGUEIRA, 2016, p. 155) e trazendo discussões à luz da interculturalidade, do debate interepistêmico (BANIWA, 2019) e da indigenização (XAKRIABÁ, 2018) da Antropologia, História, Arqueologia e da produção epistemológica.

Alguns estudantes vão para a universidade e não são considerados produtores, autores e interlocutores do conhecimento nesse meio. Mas é preciso haver um processo reverso, que é o que chamo de indigenização. Por que não indigenizar o outro? Por que não quilombolizar, campesinar o outro? Isso seria exercer o que se propõe a partir do conceito de interculturalidade. Reconhecer a participação indígena no fazer epistemológico é contribuir para o processo de descolonização de mentes e corpos [...] (XAKRIABÁ, 2018, p. 19)

Na busca por esses outros olhares acerca dessas narrativas, Oliveira e Viana (2000) já deixam destacados que os “grupos do Centro-Oeste” não eram unidades fechadas e estáticas, mas sim sociedades predispostas a movimentos e fluxos não só de bens como de informações e pessoas. Por isso elas não podem ser interpretadas a partir de esquemas e modelos padronizantes e homogêneos que prezam por simetria e semelhança, pois como foi discutido, o lugar da diferença, a relação com o outro é importante na constituição não só dessa materialidade, mas também de corpos, pessoas e subjetividades. Por isso, a proposta é pensar não somente nas continuidades, mas olhar especialmente para as rupturas e fluxos sugeridos nessa relação entre passado e presente.

O que importa agora é deixar de lado formas simplistas de analogias entre o *passado arqueológico* e o chamado *presente etnográfico*. Intensificar as investigações arqueológicas, etnoarqueológicas, etno-históricas e etnográficas, a partir de refinados aparatos teórico-metodológicos, é uma das tarefas que pesam aos pesquisadores interessados em compreender o extraordinário e complexo universo que é o transcurso dos povos indígenas nesta parte do atual território brasileiro. (OLIVEIRA; VIANA, 2000, p. 183)

O que tenho visto, em um primeiro momento, é que diferentemente da História e da Antropologia, disciplinas com as quais dialogo há mais tempo, a Arqueologia predominantemente ainda trabalha com uma ausência dessas populações nessas interpretações. Enquanto há a necessidade de se enquadrar coisas vivas a padrões pré estabelecidos e acabados,

a materialidade acaba por ser reduzida em apenas objeto, o que, de acordo com o que venho discutindo em anos de pesquisa, não só prejudica a compreensão desse passado e presente, mas também contribui com a perpetuação dessa colonialidade do poder. Criam-se homogeneidades e apagamento de subjetividades, no lugar de enfatizar as dinâmicas e movimentos possíveis nos contatos dessas populações indígenas. Essa maneira de olhar para a materialidade, é uma quebra e ruptura nas múltiplas imagens que as *misturas* caleidoscópicas podem nos fornecer como modelo interpretativo desse passado.

Para tal, foram mapeados alguns trabalhos sobre o sul de Goiás na tentativa de identificar como essas narrativas foram se formando e se modificando ao longo do tempo, acerca dos sítios e coleções e se estão ou não sendo interpretados enquanto coisas fluidas, pensando também nas relações possivelmente estabelecidas na produção dessas coisas. Assim como para a documentação histórica acredito que o olhar antropológico lançado para essa materialidade que a Arqueologia investiga, permitirá enxergar possíveis lacunas interpretativas, que também poderão ser feitas a partir do recurso da projeção etnográfica, da etnohistória e da etnoarqueologia.

Importante ressaltar que há trabalhos que vão ao encontro a uma tentativa de trabalhar de outras formas com a interpretação dessas materialidades, tanto no âmbito regional (MORAES WICHERS, 2021 no prelo), como em outros territórios que auxiliarão na reflexão teórica da pesquisa (CABRAL, 2014; SALLES MACHADO, 2021; SILVA, 2007).

Nesse sentido, Fabíola Silva (2007) aponta a necessidade de indigenização da arqueologia⁵⁰, que caminha em direção a noção de antropologia por demanda (SEGATO, 2013) já abordada no trabalho. São outras maneiras, aqui tanto da Antropologia quanto da Arqueologia de produzir conhecimento. Nesse sentido, são valorizadas construções conjuntas, colaborativas, dialógicas, levando em considerações outras epistemologias e narrativas. Assim, coloco em diálogo Célia Xacriabá e Fabíola Silva:

A produção da ciência encontra-se em crise e é necessário reconhecer outras instâncias que também produzem conhecimentos e conceitos. Considerar outras formas de agência e agentes, as “narrativas e narradores” como potência de uma episteme nativa, com referência na ciência do território. (XAKRIABÁ, 2018, p. 214)

Os arqueólogos precisam deixar claros os seus objetivos e posturas científicas e políticas durante a pesquisa, cabendo às populações indígenas exercerem sua autonomia na (re)significação dos trabalhos arqueológicos para a suas vidas e

⁵⁰ Fabíola Silva em nota de rodapé explica que utiliza a expressão parafraseando a noção de indigenização da modernidade em Sahlins (1997, p. 53). O autor afirma que “A tarefa da antropologia agora é a indigenização da modernidade”. Com essa expressão Sahlins sugere explicitar a maneira como os povos indígenas vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo.

reivindicar, independentemente dos pesquisadores, sua audiência nas tomadas de decisão sobre suas terras e o patrimônio cultural nelas existente (SILVA, 2007, p. 20)

Mariana Cabral (2014) também aponta a necessidade e urgência dessas outras formas de construções de saber em um artigo com título bem sugestivo: “*E se todos fossem arqueólogos?*”. O que a autora defende é a interação da arqueologia com o conhecimento nativo e, também, com a Antropologia, sugerindo um diálogo efetivo com a episteme nativa (XAKRIABÁ, 2018). “Informados por sistemas de conhecimento diversos, a arqueologia e o conhecimento nativo operam com lógicas próprias e distintas. As explicações, ainda que versem sobre o mesmo suporte material, são construídas sobre suportes imateriais diferentes.” (CABRAL, 2014, p. 120)

É óbvio que nos projetos de arqueologia estamos sempre (ou quase sempre) cercados de pessoas que não são arqueólogos. E penso que todos já ouvimos explicações das mais variadas sobre o material que estudamos. Levar a sério estas essas explicações, no entanto, como conhecimento de fato, é algo que a arqueologia começou a fazer há pouco tempo (Green et al., 2003; Pyburn, 2009; Funari & Bezerra, 2012), e eu mesma não havia recebido treinamento para isso na minha formação. (CABRAL, 2014, p. 118)

Com isso, serão abordadas e revisitadas ao longo desse capítulo bibliografias e narrativas de forma integrada, a partir do olhar antropológico e de uma perspectiva decolonial e intercultural. O cruzamento de dados históricos, arqueológicos e antropológicos possibilitará uma maior compreensão antropológica e reflexiva acerca dos Kayapó meridionais, enfatizando suas estratégias históricas de contato de modo a contribuir para o entendimento de suas ações como atualização e ressignificação de sua lógica de pensamento.

Este capítulo foi desafiador no sentido de indigenização da Arqueologia já que o trabalho é realizado a partir de um olhar lançado aos discursos arqueológicos já produzidos, sem um trabalho de ‘campo’ e de ‘laboratório’ usual na arqueologia. Conforme já salientado, meu campo se dá no âmbito de instituições, textos, documentos, arquivos, e por isso, sugiro construir essas narrativas por meio de um olhar antropológico para os documentos e estudos sobre os Kayapó Meridionais. No caso da Arqueologia, o desafio será traçar esse olhar para uma produção que se resume a inserir as coisas fluidas em categorias estanques.

Tais reflexões, possibilitadas com o recurso da projeção etnográfica, supõem não só um diálogo interdisciplinar, mas um diálogo intercultural, no sentido de criar espaços para pensar não somente por meio de disciplinas acadêmicas, científicas e ocidentais, mas também por meio de outras epistemologias, perspectivas e ontologias possíveis.

Diante disso, urge pensar novas metodologias e epistemologias no âmbito da disciplina capazes de implementar processos efetivos de diálogos interculturais no âmbito da produção e transmissão de conhecimentos que superem definitivamente o processo de colonização técnico-científica. (BANIWA, 2008, p.1)

Para pensar sobre a história da Arqueologia de Goiás é necessário destacar dois projetos de pesquisa: o Programa Arqueológico de Goiás, sob a liderança de Pedro Ignácio Schmitz e o Projeto Anhanguera, sob coordenação de Margarida Andreatta e Luciana Pallestrini.

4.1 A construção de um silenciamento indígena nas narrativas arqueológicas

4.1.1 Incorporação artefactual e os contatos como descaracterização cultural

O que denomino como primeira fase para se pensar as narrativas acerca dos sítios arqueológicos do sul de Goiás e suas materialidades advém do material produzido e analisado pelo Programa Arqueológico de Goiás em 1972. O Programa é resultado de uma parceria, que se estendeu até a década de 1980, entre o Instituto Goiano de Pré-história e Antropologia (IGPA) da Universidade Católica de Goiás (UCG) e o Instituto Anchieta de Pesquisas (IAP/UNISINOS).

O intuito do Programa era explorar em termos arqueológicos a região central do Brasil e tinha como objetivo, dentre outros, o foco em estabelecer padrões tecnológicos, “Como se disse, o programa está endereçado à identificação das tecnologias e dos padrões de abastecimento e assentamento, sua distribuição no tempo e no espaço, as suas mudanças, acomodações e migrações.” (SCHMITZ et al., 1982, p. 7).

Para isso, o Estado foi dividido em oito grandes projetos cujas áreas variavam de 35.000 a 70.000 km². Os Projetos eram: Paranaíba, Alto Araguaia, Complementar Centro-Sul, Alto Tocantins, Serra Geral, Médio Tocantins, Ilha do Bananal e Extremo Norte (SCHMITZ et al., 1982).

A realização do Programa e a publicação de seus resultados, derivados de diversos relatórios e monografias, em 1982, permitiu a leitura e análise de como se deu as narrativas arqueológicas acerca dos sítios e coisas identificados durante a pesquisa.

O objetivo é compreender como as populações indígenas estão, e se estão inseridas nas narrativas. Ou esses espaços são vistos somente como padrões tecnológicos, esvaziados de subjetividades e pessoas? Essa é a pretensão da discussão que será feita a partir de então.

O primeiro destaque que gostaria de fazer é a utilização recorrente durante o trabalho da

expressão “pré-história” ou “habitantes pré-históricos” como podemos ver na citação logo no início da publicação quando Schmitz contextualiza o convite para desenvolvimento do projeto: "Quando, em princípios de 1972, o reitor da Universidade Católica nos convidou para implantar um programa de pesquisa arqueológica no estado de Goiás, pouco mais que nada se conhecia da pré-história goiana" (SCHMITZ et al., 1982, p. 5).

Pensar esses espaços como um espaço pré-histórico, habitado, portanto, por pessoas pré-históricas, é negar-lhes a historicidade pré invasão. É reconhecer e afirmar que suas histórias só começam com o contato colonial, perpetuando as subjetividades subalternizadas nesse processo. Ademais, Goiás, mesmo sendo uma construção recente é colocado como território atemporal, dado e incontestável.

Como alternativa, Segato (2012, p. 111), como bem aborda Moraes Wichers (2021) coloca a expressão “contexto pré-intrusão colonial moderna”, “que persiste nas margens e nos interstícios da modernidade colonial, por oposição ao mundo incluído no processo constante de expansão dos Estados nacionais e, com ela, de incorporação no cânone da modernidade colonial e da cidadania universal.”.

É necessário compreendermos as múltiplas temporalidades dos povos ameríndios, assim como sabermos que as práticas arqueológicas desvelam materialidades que podem ser consideradas como componentes também múltiplos de histórias indígenas gestadas pelos próprios indígenas. Nesse sentido, autorias indígenas salientam a importância de saberes ancestrais, com raízes em temporalidades pré-intrusão [...] (MORAES WICHERS, 2021, p. 196)

Nesse sentido, vale destacar a importância de acesso e inserção de outras epistemologias possíveis, como propõem Baniwa (2019) e Xakriabá (2018), a fim de indigenizar essas formas de pensamento por meio de debates interculturais. Formas de pensamentos, que de início, podemos ver ser marcadas por memórias que são exiladas. “Exilado pois remete ao que é apagado, silenciado e/ou estereotipado. Certamente, as arqueologias dos tempos recentes têm padecido das mesmas estruturas de contenção e normatização da modernidade/ colonialidade.” (MORAES WICHERS, 2021, p. 197)

O conceito de memórias exiladas é trazido por Camila Wichers em várias de suas reflexões, baseado nas discussões propostas por Cristina Bruno (2005), que trabalha não somente com o conceito de memórias exiladas, mas também de estratigrafias do abandono para se pensar as fontes arqueológicas, e aqui os aplico também para pensar a forma como as narrativas arqueológicas estão colocadas em um cenário onde “Consolidou-se uma estratigrafia do abandono que isolou as fontes arqueológicas e as circunscreveu ao terreno das memórias

exiladas” (BRUNO, 2005, p. 238).

Além de serem mencionadas como pré-históricas, as populações indígenas ocupantes dos sítios arqueológicos investigados no trabalho eram vistas, nesse sentido, de forma estereotipada. O conceito de aculturação, já abordado nessa tese com suas propostas e problemáticas, é mencionado nos resultados do Programa Arqueológico de Goiás por várias vezes. O contato, visto pelas incorporações artefatuais identificadas em campo, teria resultado em aculturações e acomodações. "Isso porque o ambiente ótimo, ou original, de cada um dos grupos não mais se realizaria e os contatos recíprocos das populações, cada uma buscando explorar até o extremos a sua área, teria provocado acomodações mútuas." (SCHMITZ et al., 1982, p. 7).

Vale ressaltar, que o Programa Arqueológico de Goiás liderado pelo Padre Ignácio Schmitz (1982) empregava os métodos e técnicas que foram aperfeiçoados por B.J.Megggers e C. Evans (1970), por isso, de influência americana. O casal é responsável pela organização do Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (Pronapa).

Entre 1965 e 1970, as pesquisas foram realizadas dentro de uma metodologia padronizada de levantamentos de um máximo de sítios arqueológicos em cada região, com o material sendo datado e organizado por métodos de seriação em categorias denominadas “tradições”, “fases” e “subfases” (Dias 1995 [...]) e apesar de “muitos arqueólogos questionarem o seu uso, a maior parte dos resultados de pesquisas em nível regional foi e continua sendo organizada em “fases” e “tradições” arqueológicas”. (BARRETO, 2000 p. 45)

Nesse sentido, e por essa influência norte-americana nas pesquisas do Programa Arqueológico de Goiás, vemos essas subdivisões em fases e tradições arqueológicas como metodologia padronizada de datar e organizar o material encontrado em campo. Irmhild Wüst estudou e escreveu os resultados e reflexões sobre as fases Mossâmedes, Uru, Uruaçu, Itaberaí e também compilou e foi responsável por escrever sobre as populações etnográficas da área em 1975/1976, o que nos interessará como material de análise para pensar as inserções das populações indígenas nas narrativas arqueológicas, para além das padronizações tecnológicas de suas materialidades.

É importante enfatizar que Irmhild Wüst ao longo de sua trajetória acadêmica, não manteve as narrativas do Programa Arqueológico de Goiás. Tampouco, se furtou a buscar caminhos outros durante o programa. Nos trabalhos de campo realizados no município de Aruanã em 1975, por exemplo, a autora por meio de uma abordagem etnoarqueológica junto à Aldeia Buridina, correlacionou a Fase Aruanã e o povo Iny-Karajá. Tal avanço só foi possível

por ser a “primeira pesquisa arqueológica realizada no Brasil com o “índio vivo” (WÜST, 2011), ou seja, um estudo relacionado aos primórdios da etnoarqueologia no país.” (MORAES WICHERS, 2021, no prelo).

É preciso reconhecer, que apesar de algumas problemáticas nas narrativas, há pontos importantes a serem destacados, e um deles é aceitação e caracterização dos contatos presentes entre os “grupos de horticultores” ocupantes dos espaços atualmente denominados como sítios arqueológicos. É mencionado que os contatos entre esses povos devem ter sido variados e há também menção a incorporação de tecnologias presentes nas materialidades, apesar de aqui, estar um ponto negativo da narrativa. Quando pensa-se em incorporação, nos resultados do Programa, os contatos e as trocas, são pensados como sinônimos de “fraqueza”, ou seja, quanto mais incorporações e *misturas* nas coisas e sítios, mais “fracos” eram considerados os povos que cediam a essas aberturas.

Arqueologicamente percebemos algumas situações, como incorporações de parcelas portadoras de uma tecnologia na aldeia de outra, substituição de uma tecnologia por outra no limite entre os grupos, perda de pequenos territórios de um grupo em favor de outro etc. **Aparentemente também há grupos mais fracos**, que aceitam mais facilmente elementos e tecnologia de outros ou que perdem pequenos espaços; e outros, que não aceitam nada de seus vizinhos e avançam sobre os seus territórios. (SCHMITZ et al., 1982, p. 15/6) (Grifo meu)

Vimos que os intercâmbios, as trocas e relações que impactam na produção das coisas, eram vistos nas narrativas como sinal de fraqueza e de perda da originalidade cultural desses povos, uma clara referência ao conceito de aculturação utilizado nas narrativas e também uma marca das memórias exiladas que são caracterizadas por uma visão carregada de estereótipos e pureza das histórias e culturas das populações indígenas.

O foco da análise se dará nas narrativas construídas acerca, em especial, das fases Mossâmedes e Uru (que depois se torna tradição), referentes a tradição Aratu. O primeiro destaque na constituição dessa narrativa se dará acerca da Fase Mossâmedes, cujo nome faz referência ao atual município onde se encontrava o aldeamento já citado nessa tese, São José de Mossâmedes, na qual são feitas algumas observações etnográficas sobre os Kayapó meridionais. Vejo essa constituição na narrativa como positiva, já que traz um diálogo com a História bem como com a Antropologia, não isolando a análise dos sítios somente na Arqueologia. Contudo, apesar das referências e diálogos, esses povos são vistos e registrados como extintos na narrativa: “Hoje os Kayapó meridionais estão totalmente extintos e somente alguns acidentes geográficos ainda recordam a sua antiga presença na área de Caiapônia.

(Ribeiro, 1970:74).” (SCHMITZ et al., 1982, p. 39)

Em seguida tentamos resumir e sistematizar as observações etnográficas feitas pelos naturalistas João Emanuel Pohl e Auguste de Saint-Hilaire que ambos visitaram o aldeamento de São José de Mossâmedes e Maria I em 1818 e 1819 respectivamente. Damos principal ênfase às observações que possam ter interesse para a pesquisa arqueológica, seja dos sítios estudados, seja dos aldeamentos, nos quais se prevêem escavações futuras. Uma vez que correlações etnográficas diretas se tornaram quase impossíveis devido à extinção destes grupos indígenas na região, os dados históricos e etnográficos existentes podem trazer certos subsídios para um futuro estudo dos grupos ali aldeados, entre os quais os Kayapó merecem principal destaque, por serem provavelmente os habitantes originais da região do rio Fartura, e por terem ocupado esta área até o século XIX. Eram os únicos sobreviventes da aldeia São José de Mossâmedes quando Pohl e Saint-Hilaire a visitaram (SCHMITZ et al., 1982, p. 34)

Wüst, nas narrativas acerca da fase Mossâmedes cita em específico alguns sítios importantes para a análise. O sítio **GO-NI-23**, que encontra-se a 3.200 m de Heitorai apresenta amostras distantes na seriação – uma antiga e duas mais recentes (SCHMITZ et al., 1982, p. 53). Tal fato é interpretado pela autora como duas ocupações sucessivas ou uma ocupação com populações diferencialmente “aculturadas”, demonstrando novamente, como as mudanças e transformações são colocadas nas narrativas arqueológicas.

O sítio **GO-JU-04/05** localiza-se no município de Mossâmedes. Nele foram encontradas cinco concentrações cerâmicas nítidas. Em quatro delas foi verificada a presença de cerâmica da fase Mossâmedes e na quinta foi encontrada cerâmica da tradição Tupiguarani, subtradição Pintada, fase Iporé (Fensterseifer e Schmitz, 1975: 33) (SCHMITZ et al., 1982). Além disso, é mencionado essa mistura nos sítios como incorporação de artefatos, o que nos recorda a urna do sítio Maranata, de Tradição Aratu, mas com características estéticas relacionadas a Tradição Tupiguarani.

De material lítico foi encontrado somente um machado semi-polido sem gume. Realizaram-se duas coletas sistemáticas, uma coleta total na mancha com cerâmica Tupiguarani e a outra na concentração cerâmica grande. Há informações sobre achados de cachimbos na área do sítio por ocasião do desmatamento. Na seriação, a amostra cai quase no centro, na proximidade da amostra do corte do GO-JU-04. **A incorporação de pequeno núcleo Tupiguarani em sítio Mossâmedes ocorre mais vezes**, como no GO-JU-36, que na seriação está bem próximo. (SCHMITZ et al., 1982, p. 55) (Grifo meu)

A maior parte é Mossâmedes (como b), a concentração maior (a) é Tupiguarani, e uma mancha (c) tem material aculturado. Na seriação a amostra cai aproximadamente no meio da seriação, na proximidade de GO-JU-05, que também mostra contato com Tupiguarani. (SCHMITZ et al., 1982, p. 55)

O sítio **GO-JU-36** localizado a 6 Km de Montes Claros, também traz como característica de um local *misturado*, um lócus de interação e trocas, mencionado como três momentos distintos de oscilação de tendências tecnológicas. Interessante que além de mencionar material “aculturado” nos resultados, os autores veem as transformações como perturbação na cultura: “Estas oscilações parecem marcar momentos de perturbação na cultura.” (SCHMITZ et al., 1982, p. 60). Como se em algum momento, esse contato e essas incorporações significassem ou sugerissem algum risco a originalidade e preservação das culturas e produções materiais dessas populações.

[...] **o primeiro momento assinalado** temos os primeiros indícios da utilização de cariapé como antiplástico, o aparecimento isolado de ombros, que nunca mais reaparecem, as primeiras bases perfuradas, que continuam. **São incorporações de elementos novos, mantendo a tecnologia tradicional. Supomos que esteja ligado a contato com outro grupo.** O território onde tais elementos se manifestam é o dos contribuintes mais altos do rio Claro, afluente do Araguaia e nos contribuintes mais altos do Turvo, da bacia do Paranaíba, que formam com os anteriores uma área contínua. O cariapé está, aparentemente, indicando para o Araguaia. Curiosamente a Serra Dourada, que separa os terrenos da bacia do Araguaia dos terrenos do Paranaíba e do Uru (Tocantins) apresenta ali uma passagem ampla, que teria permitido a passagem. O fato deve anteceder bastante o século IX. **No segundo momento assinalado temos em dois sítios a incorporação de elementos Tupiguarani, fase Iporá, sob a forma de núcleos puros dentro de sítios Mossâmedes; num deles também mistura em outros núcleos habitacionais, bem como vasilhames utilizando tecnologias dos dois grupos.** Estes contatos se dão em sítios da parte média e alta do Rio Claro, afluente do Araguaia. Deve estar ligado à tentativa de o Tupiguarani em expansão se apossar desse vale. Há raros sítios **Tupiguarani puros** na mesma bacia, um deles bastante recente, datado ao redor dos séculos XIV e XV. O fato registrado na seriação deve ter-se dado antes do século IX. **No terceiro momento a fase Mossâmedes I se transforma na fase Mossâmedes II** e se separa das fases Jaupaci e Uru. [...] As fases Jaupaci e Uri, com uma evolução parecida se especializam na utilização do Cariapé A, **acompanhada de troca de formas e outro elementos tecnológicos, que nos obrigam a classificá-las inclusive numa outra tradição cerâmica (tradição Uru).** Essa evolução de Mossâmedes I em Jaupaci e Uru se dá nas áreas mais ocidentais, mais próximas ao Araguaia, ao passo que a evolução para Mossâmedes II se dá em área mais afastada para leste e sul, predominantemente na bacia do Paranaíba, mas também na sub-bacia do Caiapó [...] **Este terceiro momento parece indicar uma modificação considerável na cultura da região, mas o seu motor ainda não é conhecido. [...] No sítio GO-NI-21 uma das amostras está na Mossâmedes, a outra na fase Uru, Ainda não temos explicação para isso.** (SCHMITZ et al., 1982, p. 60/1) (Grifos meus)

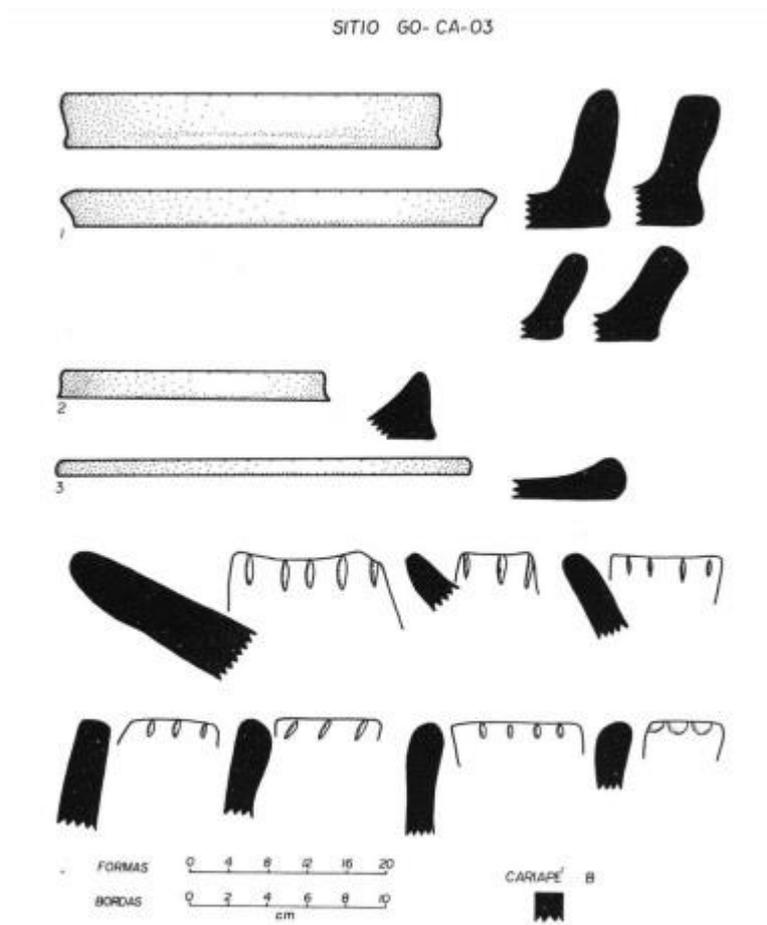
Vale ressaltar o grifo que menciona os “raros sítios Tupiguarani puros”. A “pureza” desses sítios versa da conotação que o termo “mistura⁵¹” tem para os autores na narrativa. A

⁵¹ Mistura com aspas no texto se refere a visão presente na narrativa arqueológica decorrente do Programa Arqueológico de Goiás. Tal noção é diferente da proposta de Nunes com o conceito de mistura, haja vista que se nesse último o foco é na anti-hibridez, o primeiro ressalta o hibridismo e a visão da decadência e descaracterização cultural que deriva dos contatos.

“mistura” aqui parece trazer a noção do híbrido e da decadência/fraqueza, legitimando o discurso do contato e das relações possíveis sob uma ótica negativa e da perda de identidade. No Projeto Caiapônia também há a identificação dessa “mistura”, “A presença de uma aldeia com elementos característicos da tradição Uru não representa exceção na área, uma vez que na maior parte do território da fase núcleos dessa tradição costumam estar **misturados** nos assentamentos Mossâmedes” (SCHMITZ et al., 1986, p. 330)(Grifo meu), demonstrando que esses sítios são de fato e em sua maioria, locais de intensas relações e trocas.

Vemos, com isso, que a todo instante, as mudanças nas materialidades são vistas como obstáculos na associação a fases e tradições pré-estabelecidas e monolíticas. Com rigidez dos padrões tecnológicos, não conseguem abarcar a multiplicidade de transformações e movimentos que as coisas carregam como forma de *misturas*. Além disso, vê-se o esforço na criação de novas fases ou rearranjos ou mesmo impossibilidade de interpretações de algumas mudanças, que as narrativas arqueológicas silenciam e/ou negligenciam, atuando como perpetuadores dos padrões de poderes que aniquilam as subjetividades e protagonismos das populações indígenas.

Inicialmente pensávamos que **GO-CA-03** poderia ser um sítio da fase Mossâmedes fortemente aculturado com elementos da fase Uru. **Mas agora, por causa das grandes discrepâncias, acreditamos que se trata de outra coisa, possivelmente material de uma nova fase, para cuja definição ainda nos faltam mais sítios e a compreensão da sua área de ocupação.** (SCHMITZ et al., 1982, p. 65) (Grifos meus)



Sítio GO-CA-03: Formas de vasilhames diferentes das da fase Mossâmedes. Decorações presentes.

IMAGEM 13: Sítio GO-CA-03: Formas de vasilhames diferentes das da fase Mossâmedes. Decorações Presentes, Fonte: SCHMITZ et al., 1982, p. 81.

Podemos ver na imagem acima peças do sítio arqueológico mencionado na citação - GO-CA-03 – em que a própria legenda, assim como a citação, já demonstra que as peças escapam à classificação do sítio, devido no caso, a presença de pratos assadores, relacionados ao consumo da mandioca e ao entalhe (decoreção) inserido em algumas bordas.

Com essas afirmações, há um esforço, entretanto, do que os autores, em especial Wüst, chama de “Reconstituição da História Cultural”: Nesse item dos resultados da pesquisa advinda do Programa existe não só menção aos povos indígenas, mas também associações e afirmações dos Kayapó meridionais com os sítios identificados como Fase Mossâmedes.

Quando comparamos os limites espaciais das fases arqueológicas com a distribuição dos grupos etnográficos dos séculos XVIII e XIX, ressaltam certas coincidências que desejamos comentar. O território atribuído aos Kayapó do Sul

coincide, até nos detalhes, com a ocorrência de sítios da fase Mossâmedes, tradição Aratu [...] Tanto a coincidência positiva, da presença dos sítios da fase Mossâmedes na área atribuída etno-historicamente aos Kayapó do Sul, como a negativa, da ausência de sítios desta fase em áreas para as quais não há notícias desta tribo, nos leva à suposição, até qualquer comprovação em contrário, de que os Kayapó do Sul podem ser descendentes do que nós arqueologicamente, identificamos como fase Mossâmedes. (SCHMITZ et al., 1982, p. 266).

É possível enxergar os sítios e coisas ligados às pessoas, subjetividades e relações ali estabelecidas, porém, com as devidas problemáticas já apontadas neste texto, com uma visão carregada de estereótipos e que via no contato uma maneira de descaracterização cultural, o que ia inclusive de acordo com algumas teorias antropológicas que pensavam esses conceitos e via a extinção como único futuro possível para as populações indígenas. “É provável que a população, deculturada devido a pressões brancas e indígenas, corresponda aos tão temidos Kayapó do Sul, que são assinalados para a região nos mapas do século XVIII e XIX, como veremos mais adiante.” (SCHMITZ et al., 1982, p. 258).

Além disso, é possível enxergar uma espécie de projeção etno-histórica para ser fiel às descrições de Wüst (2019). Com base em descrições sobre as aldeias circulares desses povos, Wüst foi capaz de relacioná-las aos materiais arqueológicos identificados nas pesquisas.

Há outras coincidências entre o material arqueológico e o etno-histórico. A aldeia dos Kayapó do Sul é descrita como circular, ao redor de um espaço vazio (Lowie, in Steward, 1946). Alguns dos croquis de sítios da fase Mossâmedes também parecem corresponder a uma deposição anular das concentrações cerâmicas o que não ocorre com os sítios da fase Aruanã, Uru e Uruaçu, da tradição Uru. (SCHMITZ et al., 1982, p. 266/67).

Vale ressaltar que não vejo as associações entre as tradições, fases e povos indígenas como afirmações objetivas e peremptórias nessas narrativas. Não compreendo uma continuidade e analogia direta por parte das autoras e autor dos resultados da pesquisa. Aliás, afirmar isso pode ser perigoso, haja vista que os arqueólogos podem justificar o apagamento e silenciamento dessas populações nas suas narrativas arqueológicas com base nessa discussão, afirmando que estamos fazendo analogias diretas. Porém, isso não significa de pensar as coisas fora de seus processos vitais, o que ainda acontece nesses trabalhos, pensar os objetos de maneira estática e rígida.

Vejo, como já discuti, algo de positivo nas possíveis relações, pois o fato de se pensar uma projeção etno-histórica, compreender e expor na escrita essas populações indígenas, é uma

maneira de se reconhecer e estabelecer conexão entre as pessoas e coisas, mesmo com as problemáticas levantadas. Contudo, as coisas aqui ainda são vistas enquanto objetos, estáticos, sem processos vitais e apenas enquanto índices das tradições arqueológicas. Não há um esforço em pensar essa materialidade enquanto coisas fluidas e com vida, em um contínuo ciclo de *misturas* caleidoscópicas.

Veja que inclusive, na apresentação do Projeto Caiapônia, na primeira etapa do Programa Arqueológico de Goiás há menção a dificuldade de informações etnohistóricas: “Inclusive não conseguimos informações etnohistóricas de alguma valia, razão pela qual as omitimos” (SCHMITZ et al., 1986, p. 11). Vê-se que, portanto, ora há um reconhecimento desses habitantes pré-intrusão, ora há omissão quanto a essas informações, o que pode ser perigoso nas narrativas arqueológicas, haja vista que tal justificativa pode ser também utilizada para silenciar ainda mais essas memórias exiladas.

Além disso, quando escreve sobre o povoamento e identificação dos sítios da fase Mossâmedes dentro do Projeto fala-se que “Os últimos a chegar ao local foram os horticultores aldeões da fase Mossâmedes, **tradição Aratu**”. (SCHMITZ et al., 1986, p. 330), sem nenhuma continuidade direta entre a Tradição Aratu e os Kayapó meridionais. Vale destacar que as narrativas em torno da fase Mossâmedes não mencionam, por exemplo, o aldeamento de São José de Mossâmedes. Como o aldeamento seria um espaço de intensas relações com diferentes alteridades e potencialmente de pessoas *misturadas*, há um silenciamento desse espaço na narrativa, haja vista que ele representa o que eles reconhecem como decadência, hibridismo, fraqueza e descaracterização cultural, devido às trocas e intercâmbios com o mundo exterior.

Pensando essas possíveis continuidades gostaria de propor uma reflexão, saindo um pouco do foco espacial dessa pesquisa, porém importante, a partir da citação abaixo:

Se o território dos Kayapó do Sul corresponde ao da fase Mossâmedes, devemos poder postular que nas demais áreas indicadas como pertencentes ao território dos Kayapó do Sul deve aparecer material da fase Mossâmedes. São as seguintes: dentro de Goiás os formadores do Alto Araguaia, ao sul do rio Caiapó; no Mato Grosso do Sul, alguns afluentes da margem direita do rio Paraná; em Minas Gerais, o Triângulo Mineiro; em São Paulo, o noroeste. Para todas essas localidades ainda não temos uma pesquisa arqueológica utilizável. Para o noroeste de São Paulo sabemos que havia sítios da mesma tradição Aratu, à qual pertence a fase Mossâmedes, mas desconhecemos pormenores. (SCHMITZ et al., 1982, p. 267)

No noroeste de São Paulo, divisa com Minas Gerais localiza-se inúmeros sítios arqueológicos identificados no âmbito do projeto UHE Água Vermelha no município Ouroeste.

O resgate ficou a cargo e responsabilidade do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, coordenado por Erika M. Robrahn-González. A região coincide com o local onde o agrimensor Alexandre de Souza Barbosa em 1911 encontrou um grupo de quatro indígenas que viviam na aldeia de Água Vermelha e que se autodenominavam Panará.

Apesar disso, nas publicações referentes às pesquisas arqueológicas em Água Vermelha não é mencionado tal fato, há um silenciamento e apagamento dos povos indígenas nessas narrativas, o que a meu ver, o trabalho de Schmitz et al. (1982) traz de positivo, apesar das problemáticas já levantada nessas narrativas. A citação abaixo, a partir de um diálogo de Robrahn-Gonzalez na década de 1990 com a Secretária de Educação e Cultura do Município de Ouroeste, Ana Emília Iquegami, e com a então Arqueóloga da 9ª Superintendência Regional do IPHAN em São Paulo, Maria Lúcia Pardi, reforça como muitas vezes as narrativas arqueológicas se apoiam na aparente falta de informações para negligenciar qualquer menção às populações indígenas.

A expressividade da área é reconhecida de forma unânime, pois aos critérios provenientes da ótica da Preservação, somam-se os da ótica acadêmica, conforme Robrahn-Gonzalez: “Contamos aqui com um dos raros sítios a céu aberto identificados em todo território nacional, que contém informações sobre dieta, padrões de sepultamento e dados de antropologia física para grupos ceramistas. **Assim o corpo de conhecimento adquirido não traz informações sobre os grupos indígenas que se estabeleceram no noroeste paulista**, mas fornece referências para uma ocupação que se estende por boa parte das regiões sudeste, nordeste e centro-oeste brasileira, ampliando assim consideravelmente, seu campo de interesse” (com. verbal) (IQUEGAMI; PARDI, 1999, p. 14) (Grifo meu)

Na dissertação de Renan Pezzi (2015), porém, há correlações possíveis entre o sítio Água Vermelha e os Panará bem como descrição de alguns documentos.

A Aldeia Água Vermelha se localiza nas duas margens do Rio Grande, no lado de Minas Gerais no município de Iturama, e no lado de São Paulo no município de Ouroeste. Em Iturama (MG), a visita a Casa da Memória do município revelou um interessante acervo fotográfico e uma pequena coleção arqueológica que está diretamente ligada às grupos “Caiapós” da região (PRANCHA 4). O material arqueológico foi doado à instituição por D. Maria Abadia de Medeiros (D. Santa) que recolheu os vestígios na área da antiga Aldeia de Água Vermelha em 1940, antes da inundação do local. Apesar do falecimento de D. Santa essa deixou uma série de relatos escritos sobre os tempos em que ela conviveu com os Kayapó, esses dados podem revelar novas perspectivas sobre os costumes e hábitos desses grupos. Por fim, em um levantamento realizado pela equipe do Arquivo Público de Uberaba, em 1995, e que tinha como objetivo buscar reminiscências que comprovasse a existência das Aldeias Kayapó no Triângulo Mineiro, foi descoberto o que pode-se classificar como o último documento histórico, até o momento, sobre os Kayapó da região. Esse documento é o Registro de Óbito do índio João Luiz da Silva nascido em 1899 e falecido em 1984, por falta de assistência médica em Alexandrita, distrito de Iturama, Minas Gerais. (RASTEIRO, 2015, p. 51/2)

A tradição oral do Krenakore (Pinará), apresentada anteriormente por Schwartzman (1987) reforça a hipótese de Heelas, de que os Pinará que hoje se encontram no Rio Peixoto Azevedo (MT, PA), são remanescentes dos antigos Kayapó- Pinará da Aldeia de Água Vermelha (MG), em conjunto com as documentações históricas e vestígios arqueológicos podem indicar o próximo caminho pra se compreender a região pesquisada. (RASTEIRO, 2015, p. 86)

Essas relações, como aparece na dissertação de Renan (2015), são importantes não como continuidades absolutas entre padrões tecnológicos, mas para trazer reconhecimento e visibilidade para as populações indígenas enquanto habitantes desses locais, para trazer vida e subjetividades nas narrativas arqueológicas, o que para a Arqueologia, em específico da região foco do trabalho, ainda é problemático.

O sítio Água Vermelha 2, município de Ouroeste, no extremo noroeste do estado, divisa com o estado de Minas Gerais, é uma aldeia extensa, com cerâmica associada à Tradição Aratu-Sapucaí, apresentando formas duplas e cônicas, sem decoração, com três tipos de antiplástico (mineral, caco moído e cariapé). **Segundo Robrahn-González et al (1998), esse sítio é um representante do momento de diversificação cultural, que a região central do Brasil começa a sofrer, entre os séculos IX e X, onde os portadores da Tradição Uru iniciam uma interação com os ceramistas Aratu, criando assim uma nova unidade cultural (...).** (RASTEIRO, 2015, p. 67) (Grifo meu)

É possível ver na descrição de Robrahn-González et al. (1998 apud RASTEIRO, 2015), uma afirmação que venho tecendo críticas desde o início desse trabalho, baseada na noção do hibridismo. A autora pensa o sítio como momento de diversificação cultural, em que o contato de portadores da Tradição Uru e Aratu, daria início a uma nova unidade cultural, algo recorrente nas narrativas arqueológicas, quando diante uma materialidade diferente, que demonstra contato, cria-se unidades e fases, ou trata-se como intrusão. Isso demonstra a falta de diálogo das narrativas arqueológicas com outras disciplinas, como a Antropologia e a História, bem como com outras epistemologias, como as indígenas, resultando no silenciamento e na negligência quanto às mudanças e transformações presentes nas materialidades.

No trabalho de Ana Emília Iquegami e Maria Lúcia Pardi (1999) também aparece essa visão trazida por Robrahn-González, do contato como algo novo e, portanto, híbrido.

Conforme Robrahn-Gonzalez, “Nossa hipótese é que constitui um representante meridional deste processo de diversificação cultural que a região central (e particularmente sua porção centro sul) sofre a partir do século IX e X.” (:98). Referindo-se às influências que os grupos portadores de cerâmica Uru exerceram sobre os grupos Aratú, **formando posteriormente uma nova unidade cultural.**

Além disso, contrariando as previsões de Schmitz et al., (1982) de que o território dos Kayapó meridionais, devesse aparecer material da fase Mossâmedes seguindo os mesmo parâmetros tecnológicos, no contexto do sítio Água Vermelha nota-se a influência Uru na cerâmica Aratu, porém, não se pode associá-las à fase “Mossâmedes descrita por Schmitz (1982), pois aqui ao contrário existe uma grande variação nas formas e também não foram encontrados pratos assadores, típicos da Uru, como sugere o autor” (RASTEIRO, 2015, p. 67).

Nesse sentido, concordo com Rasteiro (2015), o que vemos é que as categorias analíticas não dão conta dessas problemáticas. A própria Wüst (2019, p. 33) apontava nos seus escritos sobre a tentativa e necessidade de “um encaminhamento teórico-metodológico capaz de ultrapassar a abordagem classificatório-descritiva, ainda corrente no Brasil”.

As narrativas arqueológicas focadas somente nas tecnologias e nos objetos enquanto índices das tradições arqueológicas estão defasadas e não conseguem dar conta das *misturas* presentes nas materialidades e que evidenciam também as pessoas *misturadas*. Acredito que por isso, a proposta do modelo interpretativo *misturas* caleidoscópicas contribua para novas possibilidades de relação, contatos e trocas com as diferentes alteridades.

Outro trabalho recente (2020) de Laura Lopes também cita os Kayapó meridionais e os associa a região de Serranópolis: “os Cayapó do Sul, se faz presente na região de Serranópolis, de acordo com os relatos de cronistas e antropólogos (MAGALHÃES, 2015).” (LOPES, 2020, p. 40). Contudo, mesmo apontando semelhança com os Panará, a autora trabalha com termos como extinção dessa população: “Quando se fala de Cayapó do Sul, uma das primeiras referências é a sua extinção e o fato de ser um povo guerreiro e violento, porém antes dele ser quase extinto constituam um grupo rico em saberes e costumes, como qualquer outra sociedade nativa” (LOPES, 2020, p. 40). A autora, por sua vez, faz uma ressalva quanto a trabalhos que pensam continuidades entre povos indígenas e tradições arqueológicas.

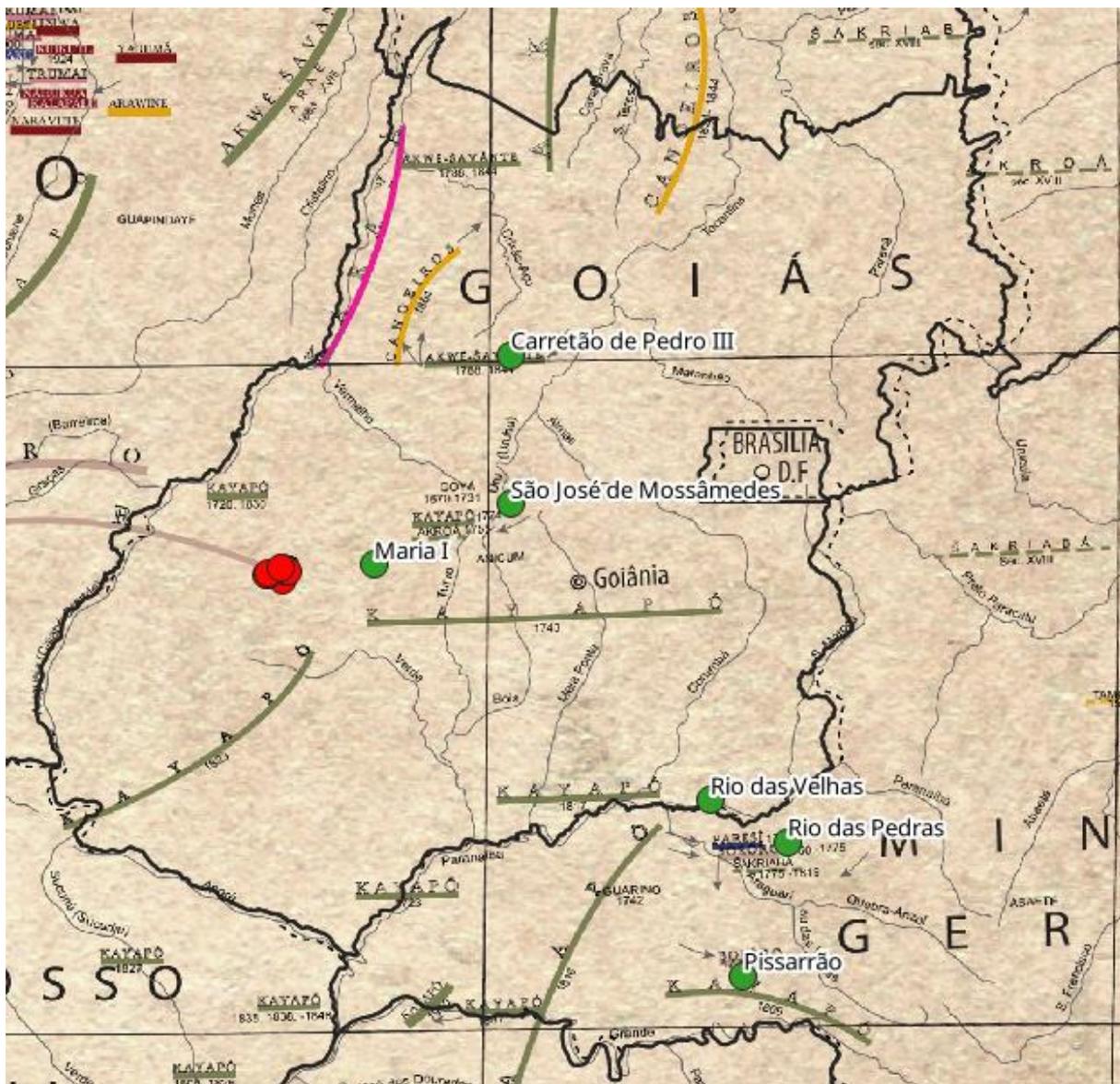
Esse grupo étnico, como sendo o mais denso e constante nas representações de Curt Nimuendaju, na região de Serranópolis, poderiam ser os remanescentes dos produtores e da cultura material presente nos abrigos do Complexo, **porém para que se estruture essa relação direta, entre vestígios arqueológicos e um grupo étnico, deve ser muito bem estudada e fundamentada, pois estudos desse nível são por vezes, muito delicados. Já que o material arqueológico é apenas o que restou de quem o produziu e não a prova cabal das pessoas que o utilizaram.** (LOPES, 2020, p. 58) (Grifo meu)

Laura Lopes (2020) também tece críticas a forma como alguns termos são empregados

nas narrativas arqueológicas, como a utilização do termo “simples” para se referir às cerâmicas, reforçando a visão dos objetos, enquanto coisas, dotadas de processos vitais e subjetividades.

Em qual é o significado da cerâmica simples que foi identificada como da Tradição Una e desmistificar essa simplicidade, mas, reforçar que além da técnica, trata-se de um emaranhado de relações culturais e pessoais, onde a arqueologia deve fortalecer suas pesquisas sempre que for possível. LOPES, 2020, p. 61)

Vale ressaltar que em projeto coordenado pela professora Sibeli Viana no Instituto Goiano de Pré-história e Antropologia (IGPA), vêm sendo retomado sítios pesquisados pelo Schimtz et al., (1982) no Programa Arqueológico de Goiás, no qual está em andamento a reanálise do material, o que indica perspectivas futuras acerca das interpretações possíveis dessas materialidades. Inclusive, participei de algumas etapas em laboratório, no segundo semestre de 2018, com as professoras Camila Wichers e Sibeli Viana no Laboratório de Arqueologia da PUC/GO para fazer a reanálise de algumas coleções pertencentes a esses sítios. Podemos ver no mapa abaixo, um esforço de uma cartografia etnoarqueológica integrando dados etnohistóricos, etnográficos e arqueológicos elaborado com base nos dados do projeto. Quando inseridos os sítios arqueológicos lito-cerâmicos - bolas vermelhas - nos dados etnohistóricos e etnográficos, integrados ao Mapa de Curt Nimuendaju e aos dados acerca dos aldeamentos indígenas, nota-se as potencialidades que estudos nesse sentido sugere e a consequente necessidade de outras compreensões acerca das historicidades indígenas.



MAPA 5: Sítios arqueológicos lito-cerâmicos em Palestina de Goiás e aldeamentos indígenas sobrepostos ao mapa de Curt Nimuendaju (1944). Fonte: VIANA, 2020. Elaboração de Michiel Wichers, 2020.

4.1.2 Objetos testemunhos e silenciamento das populações indígenas

Neste item vou me referir sobretudo ao Projeto Anhanguera de Arqueologia de Goiás, mas não apenas a ele, já que os movimentos de ambos os projetos, o Programa Arqueológico de Goiás e o Anhanguera, continuam ecoando em diferentes pesquisas.

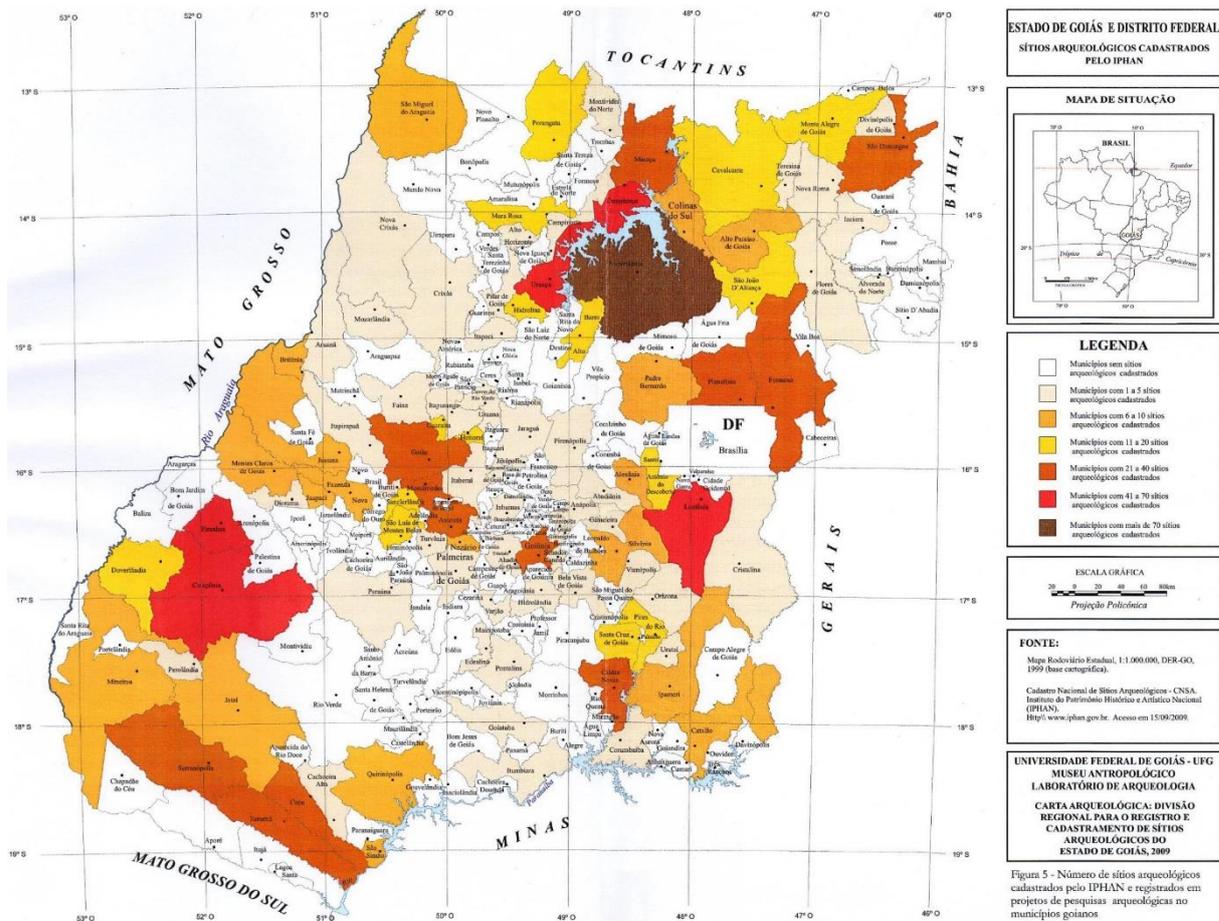
O Projeto Anhanguera foi iniciado em 1975 desenvolvido até 1981, por meio de convênio entre o Museu Paulista da Universidade de São Paulo e a Universidade Federal de Goiás e coordenado pela professora Margarida Davina Andreatta.

Em primeiro lugar, abordemos a tese de doutorado (ANDREATTA, 1982), “Padrões de Povoamento em Pré-História Goiana: análise de sítio tipo”, em que a autora traz a apresentação do sítio Bonsucesso, localizado em Nazário, Goiás.

Pelo título da tese vemos a tendência em pensar as pessoas ocupantes desses espaços como habitantes pré-históricos. Faço as mesmas ressalvas nessa utilização que fiz no trabalho de Schmitz et al (1982) e proponho a substituição pela expressão pré-intrusão colonial moderna (SEGATO, 2012).

Um primeiro apontamento, é o caráter interdisciplinar que o trabalho e o Projeto apresenta, contando com colaboração das áreas de Botânica, Geografia, Geomorfologia, Geocronologia, Mineralogia, Cartografia, Antropologia e outras. Além disso, Andreatta traz um capítulo interpretativo, intitulado “Interpretação arque-etnológica”.

Um dos objetivos do projeto era o levantamento de áreas arqueológicas contidas na “Carta Arqueológica – Divisão Regional para Cadastramento de Sítios Arqueológicos de Goiás” (Melo e Breda, 1972) (ANDREATTA, 1982, p. 6). A Carta Arqueológica foi atualizada em 2009, em publicação organizada por Dilamar Martins, e pode ser vista no mapa abaixo que lista o número de sítios arqueológicos cadastrados pelo IPHAN e registrados em projetos arqueológicos nos municípios goianos, bem como sua organização é apresentada no Anexo I.



MAPA 6: Número de sítios arqueológicos cadastrados pelo IPHAN e registrados em projetos arqueológicos nos municípios goianos. Fonte: MARTINS; BUCCI; BRAGGIO, 2009.

Os padrões tecnológicos e objetos vistos enquanto índices das tradições é deixado de lado na análise da autora. Andreatta (1982), influenciada pela arqueologia francesa, faz análise dos materiais arqueológicos sem filiações a tradições ou fases arqueológicas. Ela analisa os artefatos cerâmicos, o que nos interessa, a partir de duas tipologias: tipo simples, que segunda a autora é “bem alisado”, problematizando o termo simples, e tipo decorado “entalhado”. Contudo, apesar de não se preocupar em enquadrá-los às tradições, a autora os compreende, a partir de Pallestrini (1975, p. 114) como “testemunho atual da atividade de uma comunidade pré-existente” [...] (ANDREATTA, 1982, p. 31). Por isso me refiro a objeto, quando falo do trabalho de Andreatta, pois os mesmos são vistos apenas como testemunhos. Contudo, o trabalho de Andreatta e do Projeto Anhanguera, soa como uma camada que invisibiliza as populações indígenas. Em todo trabalho, apesar de interdisciplinar, sequer há menção aos contextos históricos e às populações que ali viveram.

No capítulo de sua tese, “Interpretação arqueo-etnológica”, Andreatta (1982) traz uma

discussão sobre as “manchas pretas” presentes no sítio Bonsucesso como evidencia de padrões de povoamento, mas mais uma vez, trazendo os vestígios como meros testemunhos de habitantes pré-históricos.

A aldeia pré- histórica, de forma aproximadamente elíptica, era constituída por 48 espaços habitacionais, cujos solos contêm estruturas com cinzas, carvão, terra queimada, associados a vestígios cerâmicos, líticos, ósseos e conchíferos, que **testemunham** a presença do homem naquela localidade. (ANDREATTA, 1982, p. 92) (Grifo meu)

Mas não é mencionado que “homem” seria esse, afinal o que testemunham esses objetos? Outro trabalho que inclusive utiliza as discussões de Andreatta, sobretudo sobre as “manchas pretas” citadas é a dissertação de Luis Henrique Sirico (2010) sobre o **sítio Jaguarundi** que se encontra na margem esquerda do rio Verde (afluente da margem direita do Paranaíba). Consoante a Carta Arqueológica de Goiás o sítio pertence a Área Arqueológica Paranaíba (P), Região Primeira do Município Denominador Jataí (Ja), identificado pela sigla GO-Ja.

No segundo capítulo de sua dissertação, intitulado “A história dos índios e a história indígena na região do sudoeste goiano” o trabalho de Sirico parece lançar luzes a visibilidade das populações indígenas a partir de uma contextualização historiográfica e etnográfica da área de pesquisa a partir de viajantes, cronistas e os primeiros relatos escritos sobre as populações indígenas que habitavam essas localidades. Contudo, não há uma conexão dessas discussões com as materialidades, vemos um trabalho ainda muito descritivo e preocupado com as filiações da materialidade às tradições e fases arqueológicas, como podemos ver na citação abaixo.

As grandes aldeias ceramistas encontradas no Brasil Central são assentamentos à céu aberto, estando presentes ali pelo menos desde o século IX; os sítios eram normalmente circulares, semi-circulares ou lineares, e a cerâmica dividida em três grandes tradições: Aratu, Una, Uru. (SIRICO, 2010 p. 23)

Assim, mesmo com a presença e menção às populações indígenas por meio das narrativas historiográficas e uma passagem que aventa a hipótese de ligação entre os Kayapó meridionais e os Panará, o autor recua ao estabelecer qualquer hipótese de ligação entre os sítios e as populações indígenas.

Além disso, Sirico frisa o desaparecimento desses povos indígenas, mesmo com acesso às discussões que demonstram continuidade com os Panará. Talvez esse seja um dos problemas ligados as narrativas arqueológicas da região e a forma como as populações indígenas são integradas, ou melhor, não integradas em suas interpretações. Recorre-se a falta de dados ou a

insuficiência destes. Tal justificativa parece predominar e legitimar um discurso que opta por silenciar esses povos e não relacioná-los às produções materiais e negligenciar suas histórias pré-intrusão, ora criando um diálogo sem um olhar crítico as limitações oriundas das narrativas históricas, ora recorrendo a elas para justificar o silenciamento das populações indígenas bem como seu desaparecimento, como podemos ver abaixo.

Os dados mais antigos levantados pelas datações absolutas avançam a aldeia para o século XVII, os aldeamentos Cayapó ocorridos na região do sítio são datados do século XVIII, sendo assim, o sítio Jaguarundi, até o momento, não pode ser considerado como uma das denominadas pelos viajantes de *grandes aldeias Cayapó*, que foram os **últimos marcos da resistência dessas populações indígenas antes de seu desaparecimento**. (SIRICO, 2010, p. 169) (Grifo meu)

O próprio autor parece identificar um “branco arqueológico” no que tange a presença de aldeias circulares em sítios da região, o que demonstra a falta de pesquisas e produções acerca dessas populações.

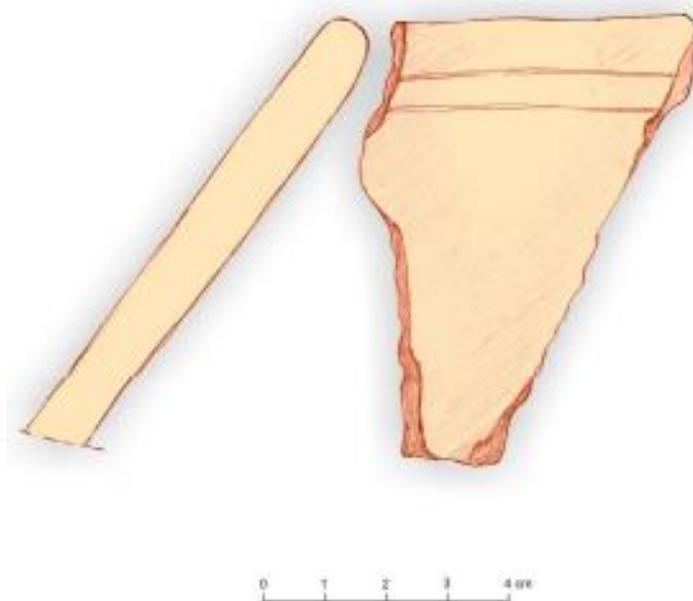
A microrregião de Quirinópolis onde se encontra implantado o sítio, estava em um **branco arqueológico** com relação a presença de aldeias circulares, o sítio Jaguarundi vem a confirmar a existência de grupos agricultores-ceramistas que passaram pela região. (SIRICO, 2010, p. 170) (Grifo meu)

O que me parece é que a própria produção arqueológica em torno das populações Jê sugere demonstrar a existência de um padrão de poder que demonstra uma carência de pesquisas em torno de suas problemáticas. Esse “branco arqueológico” colocado pelo autor, bem como a falta de dados mencionada parece confirmar tal hipótese, assim como apontar para a necessidade de novas pesquisas.

As demais microrregiões do contexto do sudoeste goiano, ainda devem apresentar novos indícios desses grupos populacionais, já que a historiografia relata para região uma intensa atividade de grupos indígenas nos séculos pós-Contato, XVI até o XVII, quando a maioria das populações indígenas da região é reduzida drasticamente. Sendo assim, **novos estudos contribuirão para identificação de aldeias similares, com similaridades artefatuais que fornecerão novos dados para a compreensão da locomoção de grupos Macro-Jê** dentro do território nacional. (SIRICO, 2010, p. 170) (Grifo meu)

Gostaria de destacar que as coleções advindas da pesquisa no município de Jataí se encontram no Museu Antropológico da Universidade Federal de Goiás. Vale ressaltar que essas

coleções foram enquadradas como sendo associadas a Tradição Aratu-Sapucaí, mas com algumas ressalvas a partir de “dados empíricos que fogem da classificação pronapiana do que seria enquadrado como tradição (arqueológica) Aratu-Sapucaí” (SIRICO, 2010, p. 168), como podemos ver na imagem abaixo, que permite a visualização de linhas paralelas geralmente indicadas como decoração, como na legenda do próprio autor – decoração plástica – o que demonstra possíveis interações e trocas com outras populações.



GO-Ja.33 Sítio Jaguarundi, AE5. Decoração plástica.

IMAGEM 14: GO-Ja.33 Sítio Jaguarundi, AE5. Decoração Plástica. Fonte: SIRICO, 2010.

Tal imagem perante a afirmação do sítio como associado a Tradição Aratu-Sapucaí demonstra como essa Arqueologia convencional, predominantemente, não possibilita a interpretação fluida das coisas e reforça a carência de um olhar e uma narrativa antropológica frente à esses sítios e coleções, demonstrando uma condição predominante na arqueologia em classificar os objetos produzidos pelas populações indígenas nas tradições e fases, que assim

como os documentos históricos, são marcados por um silêncio que marca a história e o protagonismo indígena.

Nesse mesmo sentido, porém sendo uma produção antropológica, temos o trabalho de Asnis e Mano (2020). O artigo problematiza associações diretas entre grupos ceramistas da tradição arqueológica Aratu-Sapucai e os Kayapó meridionais, em especial a “relação entre a tradição Aratu-Sapucai – mais especificadamente a fase Mossâmedes – e os grupos Cayapó meridionais descritos na documentação histórica a partir do século XVIII” (p. 159).

O grande problema é que a contiguidade espacial, estabelecida como **prova da continuidade histórica entre uma tradição pré-colonial com um grupo colonial, deixa lacunas.** [...] **Atestar somente por fatores espaciais e materiais que uma sociedade continuou sendo a mesma desde o século IX d.C.** é negligenciar fatores de mudanças advindos, por exemplo, dos processos históricos de contatos desses grupos a partir do século XVIII. e descartar a presença de características e influências de outras tradições e grupos no material Aratu-Sapucai. Com base nisso, passam a ser questionadas as correlações simplistas que até então haviam sido estabelecidas entre as fases cerâmicas, os grupos descritos nas fontes coloniais e os povos indígenas descritos pela etnologia. (ASNIS; MANO, 2020, p. 159/60) (Grifo meu)

Tal afirmação se relacionado aos trabalhos que trouxe neste capítulo me parece muito direta e perigosa. Em primeiro lugar, não vejo nenhuma relação tão categórica e impositiva de que as possibilidades de relação entre as populações indígenas e as tradições, em especial, às coisas, equivale pensar as sociedades indígenas como estáticas ou não passíveis de transformação, não acho que essa seja a abordagem, pelo menos dos trabalhos que dialoguei e que aventam tais relações como de Schmitz et. al. (1982) que é referenciado no trabalho de Asnis e Mano (2020).

Isso pode ser visto inclusive em uma citação trazida por Asnis e Mano sobre o trabalho de Schmitz et. al. (1982) “nos leva à **suposição**, até qualquer comprovação em contrário, de que os Kayapó do Sul **podem ser descendentes** dos que nós arqueologicamente, identificamos como fase Mossâmedes” (Schmitz et al. 1982: 266 apud ASNIS; MANO, 2020 p. 159) (Grifos meus). Schmitz et al. (1982) parece sempre estabelecer relações no campo das hipóteses e suposições, o que à luz da minha interpretação é um ponto positivo nas narrativas arqueológicas, haja vista, que algumas privilegiam a justificativa da insuficiência de dados como forma de silenciar a presença desses povos indígenas em suas interpretações e relações com a materialidade. Assim como também não me parece que “a associação entre material cerâmico e os grupos descritos documentalmente faz parecer que são populações “congeladas” no tempo/espço e que se mantiveram em suposto estado “primitivo”, assim como atesta Prous (1992:51)” (ASNIS; MANO, 2020, p. 160).

Acredito antes, que as relações, principalmente no campo das hipóteses, dada suas limitações já colocadas nessa tese, é uma maneira de não silenciar essas histórias e populações e reconhecer a importância de suas presenças nas narrativas arqueológicas, para que se tornem cada vez mais humanas, trazendo vida às materialidades e aos espaços por elas analisadas.

Além disso, o próprio reconhecimento de materiais “misturados” nos trabalhos oriundos do Programa Arqueológico de Goiás já evocados neste capítulo por meio da identificação de elementos característicos tanto da tradição Uru, como Tupiguarani em sítios da fase Mossâmedes parecem demonstrar que Schmitz et al. (1982) caracteriza e compreende os sítios como locus de interação, trocas e incorporação artefatuais, mesmo que no caso, sob uma ótica negativa, da hibridez e da decadência, contudo, mostrando que os “sítios puros” são raros. Essas interpretações e relações predominantemente privilegiam os sítios como espaços de mudanças e transformações.

Dessa forma, precisamos estar atentos às armadilhas que reflexões nesse sentido podem representar. É claro que as problemáticas relacionadas as tradições e fases arqueológicas estão colocadas e o que essa filiação da materialidade a elas também. Contudo, justificar a não relação ou possíveis continuidades nessas narrativas sob a ótica colocada pode legitimar o silenciamento efetivo e o destino como memórias exiladas (BRUNO, 2005) aos povos indígenas, que tanto lutam por reconhecimento e presença, principalmente nas narrativas e produções acadêmicas, responsáveis por tanto tempo por também os silenciá-los. Precisamos ficar vigilantes para que isso não aconteça e que as populações indígenas estejam de maneira efetiva presente em torno das narrativas pretéritas que os interessam no presente, privilegiando suas histórias, categorias, culturas e narrativas.

Gostaria, nesse sentido, de terminar esse capítulo com essa citação de Brochado, que traduz a forma como enxergo ser necessária as narrativas arqueológicas e suas interpretações a respeito das materialidades, em um diálogo intenso e efetivo com a História, Antropologia e Etnologia Indígena.

Se não forem estabelecidas relações entre as manifestações arqueológicas e as populações que os produziram, o mais importante terá se perdido. Assim as conotações etnográficas das tradições e estilos cerâmicos não devem ser evitadas mas, pelo contrário, deliberadamente perseguidas. (BROCHADO, 1984, p. 565)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Confesso que mesmo com o texto todo redigido e as reflexões tecidas, fiquei muito tempo olhando a página em branco para escrever as considerações finais desse trabalho. Primeiro porque olhar a minha trajetória e chegar aqui traz um sentimento e um alívio indescritível, e também uma responsabilidade, de devolver um trabalho que seja socialmente relevante e que possa contribuir no âmbito antropológico e no compromisso ético com as populações indígenas a qual me propus pela temática do trabalho e pelos referenciais que aqui trouxe. Uma tese finalizada nesses tempos pandêmicos e de tantos questionamentos acerca da validade da ciência, é uma forma de resistência e luta, em especial para nós das Ciências Humanas, tão atacados no atual cenário político.

Revisitar os desafios dessa tese é também olhar para as múltiplas aberturas que ela traz para continuidade desse trabalho e também para novas pesquisas. A proposta interdisciplinar, por exemplo, embora de fundamental importância nas reflexões suscitadas nessa pesquisa, esbarra no desafio da escrita ultrapassar as barreiras disciplinares entre Antropologia, História e Arqueologia. Dar conta de construções textuais e reflexões teóricas que ultrapassem as fronteiras das disciplinas segue sendo um desafio e um estímulo para futuras pesquisas e produções.

Essa tese, portanto, sendo fruto de um exercício interpretativo, não tem o intuito de ser um trabalho definitivo e fechado em si mesmo, ao contrário, pretende provocar e suscitar caminhos e possibilidades. Essa abertura dotada de movimento e fluidez pode ser vista ainda no diagrama proposto das *Misturas Caleidoscópicas* como novo modelo interpretativo. A proposta representada pelo diagrama pode ser entendida, inclusive, como expressão gráfica dessa abertura e continuidade, representando o movimento e as diversas possibilidades que podem ser formadas a partir dos diferentes olhares para o caleidoscópio.

Meu lugar, de pesquisadora não indígena, falando sobre história indígena e sobre como a historiografia repercutiu na maneira como as populações indígenas foram e são vistas no presente, me trouxe muitos questionamentos teórico-metodológicos. Por outro lado, meu lugar de educadora, que vive a realidade de uma educação e de uma sala de aula que predominantemente, mesmo com garantias legais como a existência da Lei 11. 645, de 10 de março de 2008 que inclui no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena", não se sustenta na prática. É uma luta diária garantir que a temática e as múltiplas possibilidades que ela proporciona estejam presente nas discussões e planos de aula.

Essa foi uma das minhas motivações para construir e continuar minha trajetória, iniciada na graduação com a iniciação científica, na temática indígena. Espero que com essa tese, tenha conseguido atingir esse propósito e contribuir para esse debate intercultural, no qual o PPGAS/UFG ocupa um lugar especial junto com outras instituições que abrem espaços e permitem a continuidade de colegas indígenas que compartilham a carreira e a profissão.

O programa têm algumas dissertações finalizadas de colegas indígenas, como a Letícia Jôkàhkwyj Krahô (2019), Afonso Tiikwa Xerente (2020), Koria Valdiane Tapirapé (2020), Fábio Ubre'a Abdzu (2020) e Júlio Kamêr Apinajé Ribeiro (2019), os quais alguns compartilhei o curso de algumas disciplinas. Além desses colegas mencionados, outros estão com o trabalho em curso, e gostaria de me referir aos colegas de doutorado, Ercivaldo Damsokewa Calixto Xerente (2016) e Vilmar Martins Moura Guarany (2009), com quem pude compartilhar a turma, as disciplinas cursadas e o aprendizado que esses olhares indígenas me trouxeram, além de reforçar a urgência de uma debate intercultural e interepistêmico (BANIWA , 2008) e que espero, como pesquisadora não indígena, ter contribuído e contribuir com o fechamento desse ciclo com a defesa da tese.

Essas experiências foram fundamentais para o despertar de outros olhares possíveis acerca de documentações e de uma temática a qual estava tão imersa, já que nesse ano completo 11 anos debruçados a trajetória e discussões sobre a história indígena. Após concluir graduação e mestrado na mesma instituição, cursar o doutorado na UFG me permitiu outras vivências e contatos que impactaram profundamente no desenvolvimento dessa pesquisa. Além dos colegas indígenas, foi em uma das disciplinas cursada com a Professora Camila Mainardi - Etnologia Indígena -, que pude ter contato com o trabalho de Eduardo Nunes (2010) com os Karajá de Buridina e o conceito de *mistura* e de Gersem Baniwa (2008), com a proposta de um debate intercultural e interepistêmico, que tanto me inspirou e representou novas possibilidades de desenvolvimento da pesquisa. O conceito de *mistura* (NUNES, 2010) em conjunto com as experiências que pude compartilhar, me referiram a imagem do caleidoscópio. Nossas trajetórias e pesquisas nos permitem múltiplas possibilidades e caminhos a depender das nossas movimentações e da maneira como nossos olhares estão direcionados, assim como um caleidoscópio.

Por isso, a proposta interpretativa a qual denominei, *Misturas Caleidoscópicas*, me parece ser uma alternativa a forma como se vêm olhando para as narrativas históricas acerca dos Kayapó meridionais e também para as narrativas arqueológicas sobre as materialidade, em específico, as apresentadas no decorrer desse trabalho. Nesse sentido, a articulação de um

debate intercultural associado a um diálogo entre Antropologia, História e Arqueologia foram fundamentais. Além do exercício propiciado pela projeção etnográfica, referencial teórico-metodológico base desse trabalho, que permitiu traçar reflexões e relações importantes para o desenvolvimento do trabalho.

Essa tese também representa, por várias limitações já descritas aqui, uma revisitação da minha própria trajetória e da maneira como venho conduzindo a pesquisa com essa temática. E como toda pesquisa, cada passo e imersão nos afeta também pessoalmente. A experiência do fazer cerâmico, por exemplo, foi fundamental para compreensão da posição teórica que assumo nessa pesquisa quanto às materialidades e a forma como compreendê-las. O quanto a argila, maleável e viva, exige um processo de familiarização e negociação com a ceramista, em uma relação em que de fato, no processo de produção cerâmica, “não há separação entre sujeitos e objetos” (MILLER, 2013, p. 92). Uma relação que muitas vezes é negligenciada em interpretações convencionais na Arqueologia e que se faz cada vez mais necessária e espero ter contribuído.

A familiarização presente entre ceramista e argila no fazer cerâmico, é uma relação que permeia todo o trabalho, como indispensável no processo do contato com o outro e aquisição de outros pontos de vista possíveis, sendo assim, indispensável a pessoa *misturada*. O casamento e o batismo, por exemplo, foram tratados como maneiras possíveis de aquisição e/ou manutenção de outros pontos de vista. Tal inferência foi possível pela leitura das documentações históricas e por descrições etnográficas que colocam a familiarização como parte fundamental no processo de predação e apropriação do mundo exterior (FAUSTO, 2001; 2016). Dessa forma, toda apropriação requer antes uma relação familiarizante com o outro.

Nesse contexto, foi explorada a figura da *língua* Damiana da Cunha. Uma mulher, indígena, Kayapó, que com o batismo e a nomeação e depois o casamento, pode ter adquirido e mantido outro ponto de vista, carregando consigo a *mistura* de dois lados, um indígena e um não indígena. Uma pessoa *misturada* e composta por várias perspectivas internas irreduzíveis o qual pela primeira vez, me despertou a aplicação do modelo interpretativo *Misturas* Caleidoscópicas, uma vez que, a partir de partes inteiras, pode se alterar a perspectiva de mundo, indígena e não indígena, no caso de Damiana, a partir de qual lado ou perspectiva se escolhe optar no momento, de acordo com a agência e negociações possíveis, não representando jamais uma fusão, mas sim uma figura de caráter anti-híbrido (NUNES, 2014), o que denota a agência e protagonismo dessa indígena.

Tal discussão reforça que a alteridade e esse mundo do outro é uma condição

inquestionável das relações desses povos e também da constituição de suas *misturas*. Esse outro, ao que parece, sempre esteve presente nas relações de predação e produção, o que pode ser visto inclusive nas narrativas mitológicas aqui exploradas. Contudo, quando o outro trata-se das populações indígenas, nas narrativas historiográficas utilizadas prevalentemente há um silenciamento das populações indígenas ou a perpetuação de estereótipos que reforçam inúmeras violências possibilitadas pela colonialidade do poder (QUIJANO, 2005).

O lugar do outro também parece estar garantido na materialidade. A descrição e as narrativas arqueológicas analisadas e localizadas espacialmente e temporalmente, trouxeram dados importantes. Primeiro que os sítios “puros” existiam em condição de raridade (SCHMITZ et al., 1982), o que demonstra que as relações e trocas com o mundo da alteridade existiu e parece ter deixado vestígios disso. Por outro lado, nas narrativas arqueológicas, o lugar do outro, das populações indígenas, parece ter sido sinônimo de ausências.

As narrativas arqueológicas, predominantemente focadas somente nas tecnologias e nos objetos enquanto índices das tradições arqueológicas não conseguem dar conta das *misturas* presentes nas materialidades e sítios e que evidenciam também as pessoas *misturadas*. Cria-se, nesse sentido, um silenciamento dos corpos, pessoas e subjetividades das populações indígenas nessas narrativas. Acredito que por isso, a proposta do modelo interpretativo das *Misturas Caleidoscópicas* contribua também para novas possibilidades de relação, contatos e trocas com as diferentes alteridades no que tange às materialidades e suas interpretações.

Um silenciamento ronda essas narrativas, ora parece ser negligência perante os dados, ora uma opção justificada por insuficiência desses mesmos dados. Isso representou e ainda parece representar em alguns trabalhos a invisibilização dessas pessoas e subjetividades ligadas às produções de suas coisas. Que nossos trabalhos possam ser contribuições nesse sentido, demonstrado a necessidade e urgência dessa visibilidade. Que o debate intercultural e interepistêmico possa se fazer presente nas nossas construções e discussões. Que as epistemes nativas sejam e estejam presentes nas reflexões antropológicas e que não sejamos responsáveis, dessa forma, por criar ou perpetuar ainda mais ausências. Que a metáfora do caleidoscópio trazida nesse trabalho nos impulse a olhar para essas possibilidades como possíveis e infinitas potencialidades e inspire os colegas e companheiros de pesquisas e estudos a continuarem promovendo reflexões futuras sobre a temática.

Nesse sentido, gostaria de finalizar essa tese da mesma maneira que comecei, com uma citação provocativa e esperançosa de Ailton Krenak. Um convite às coisas vivas e sonhos dessa experiência terrena, que possamos estar e sermos presentes, e que as ausências sejam

experiências pretéritas, mas que agora, estejamos focados em adiar o fim do mundo!

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover. O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos. E a minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim. (KRENAK, 2019, p. 13)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADICHIE, Chimamanda. *O Perigo da História Única*. Palestra conferida no Technology, Entertainment and Design (TED), 2010.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Política Indigenista de Pombal: a proposta assimilacionista e a resistência indígena nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades, 2005.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. *Revista Brasileira de História*, vol. 37, no 75, pp. 17-38, 2017.
- AMANTINO, M.S. *O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais - século XVIII*. Rio de Janeiro: UFRJ, Tese de doutorado. 2001.
- ANDREATTA, Margarida Davina. *Padrões de Povoamento em Pré-História Goiana: análise de sítio tipo*. Tese. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1982.
- ANDREATTA, M. D. Projeto Ananguera de Arqueologia, estado de Goiás (1975-1985). *III Reunião Científica da SAB*, Goiânia, 1985.
- APINAJÉ, J. K. R. *Mẽ ixpapxà mẽ ixàhpumunh mẽ ixujahkrexà: território, saberes e ancestralidade nos processos de educação escolar Panhĩ*. 2019. 129 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019.
- APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. Documentos e Instrumentos de pesquisa de História Indígena e do Indigenismo d'Aquém e d'Além-Mar Atlântico: uma discussão “necessária, urgente e inadiável”. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, julho 2011.
- ARAÚJO OMELCZUCK, Rebeca Saldanha de; SOGA, Diogo; MURAMATSU, Mikiya. 200 anos de caleidoscópio. *Revista Brasileira de Ensino de Física*, São Paulo, v. 39, n. 3, e3602, 2017.
- ASNIS, Gabriel Zissi Peres. *Da guerra à paz? Dicotomias que escondem múltiplos caminhos: análise histórica sobre os "Cayapó" aldeados em Maria I e São José de Mossâmedes*. Dissertação, Mestrado, 2019.
- ASNIS, G. Z. P. & MANO, M. Continuidades e discontinuidades: a Arqueologia Aratu-Sapucai e a história indígena ‘Cayapó’. *Revista Do Museu De Arqueologia E Etnologia*, 34(34), 154-173, 2020.
- BANIWA, Gersem. *ANTROPOLOGIA INDÍGENA: O CAMINHO DA DESCOLONIZAÇÃO E DA AUTONOMIA INDÍGENA*. Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro, Bahia, Brasil. Junho, 2008.
- BANIWA, G. Os indígenas antropólogos. Desafios e perspectivas. *Novos Debates: Fórum de Debates em Antropologia*, v. 2, n. 1: 233-243, 2015.
- BANIWA, Gersem. Antropologia colonial no caminho da antropologia indígena. *Novos*

Olhares Sociais, v. 2, n. 1, p. 22-40, 2019.

BARRETO, C. A CONSTRUÇÃO DE UM PASSADO PRÉ-COLONIAL: UMA BREVE HISTÓRIA DA ARQUEOLOGIA NO BRASIL. *Revista USP*, (44), 32-51, 2000.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTGNAT, Philippe. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

BATISTA DE MELO, Anderson. *A política indigenista pombalina na capitania de Goyaz: o tempo de rendição (1772-1783)*. Dissertação (Mestrado). Brasília, UNB. 2008

BECHELANY, Fabiano Campelo. Suasêri: a caça e suas transformações com os Panará. 2017. 316 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

BELTRÃO et al. Vida e Morte entre povos indígenas. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 9, n. 1, p. 206-238, jan./jun. 2015.

BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BHABHA, H. K. "The Third Space". In RUTHERFORD, J. *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart, p. 207-21, 1990.

BOAVENTURA, Deusa. Urbanização em Goiás no século XVIII (Tese em História e Fundamentos da Arquitetura e Urbanismo), USP, São Paulo, 2007.

BOSA, Bastien. ¿Un etnógrafo entre los archivos? Propuestas para una especialización de conveniencia. *Revista Colombiana de Antropología*. Volumen 46 (2), julio-diciembre, pp. 497-530, 2010.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 26, 2006, p. 329-76

BRITTO, Célia Coutinho Seixo de. *A Mulher, a História e Goiás*. Goiânia, 2ª Edição, 1982.

BROCHADO, José Proenza. *An ecological model of the spread of pottery and agriculture into Eastern South America*. Tese (Doutorado em Antropologia) - Department of Anthropology. University of Illinois at Urbana-Champaign, 1984.

CABRAL, Mariana Petry. "E se todos fossem arqueólogos?": experiências na Terra Indígena Wajãpi. *Anuário Antropológico/2013*, Brasília, UnB, v. 39, n. 2: 115-132, 2014.

CAIUBY NOVAES, Sylvia. Funerais entre os Bororo: imagens da refiguração do mundo. *Rev. Antropol.[online].*, vol.49, n.1, pp.283-315, 2006.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Aculturação e "fricção interétnica"*. América Latina, v. 6, n. 3, p. 33-46, 1963

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os mortos e os outros*. São Paulo: Hucitec. 1978.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. *Estudos*

Avançados, São Paulo, v. 4, n. 10, p. 91-110, Dec. 1990.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. O futuro da questão indígena. *Estudos avançados*, vol.8, n.20, pp.121-136, 1994.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. *História* (São Paulo) v.30, n.1, p. 349-371, jan/jun 2011 ISSN 1980-4369

CHAIM, M . M. - *Aldeamentos indígenas* (Goiás 1749-1811). 2. ed. São Paulo, I.N.L/Fund. Nac. Pró-Memória, 1983.

CHAIM, Marivone M. A Política Indigenista no Brasil. *CLIO- Série Historia do Nordeste*, n 15, 1994.

CHAVES DE RESENDE, Maria Leônia. APRESENTAÇÃO. DOSSIÊ: O PROTAGONISMO INDÍGENA NA HISTÓRIA. *Revista Brasileira de História*, vol. 37, núm. 75, mayo-agosto, pp. 13-16 Associação Nacional de História, São Paulo, Brasil, 2017.

COELHO DE SOUZA, Marcela. *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional de Antropologia, UFRJ. 2002.

COHN, Clarice. Os vários modelos Jê em Dialectical Societies. *Revista de @ntropologia da UFSCar*. R@U, 11 (2), jul./dez. p. 17-50. 2019.

COSTA, Karla Resende da. *Hibridismo, resistência e mudança: um diálogo entre teoria do discurso de Ernesto Laclau e o pós-colonialismo de Homi K. Bhabha*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Relações Internacionais) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2018.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo. *Mana*, 10 (2), 287-322, 2004.

CUNHA, Elba Monique Chagas da. O Diretório dos Índios como projeto de “civilização” portuguesa para os sertões pernambucanos. *Revista Latino-Americana de História* Vol. 3, nº. 12 – Dezembro de 2014.

DEMARCHI, Andre. Artes da cura: pinturas corporais em alguns grupos Jê. *Revista de @ntropologia da UFSCar*, 11 (2), jul./dez. 2019.

DERRIDA, Jacques, *Positions*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DIAS, Adriana Schmidt. Novas perguntas para um velho problema: escolhas tecnológicas como índices para o estudo de fronteiras e identidades sociais no registro arqueológico. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, v. 2, n. 1, p. 59-76, Apr. 2007.

DIAS, T. C. *O língua e as línguas: aldeamentos e mestiçagens entre manejos de mundo indígenas em Goiás (1721-1832)*. 2017. 340 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade

Federal de Goiás, Goiânia, 2017.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. SOBRE OS CONCEITOS DE ETNOISTÓRIA E HISTÓRIA INDÍGENA: UMA DISCUSSÃO AINDA NECESSÁRIA. *ANPUH – XXII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA* – João Pessoa, 2003.

ETCHEVARNE, Carlos. O sítio de tradição Aratu de Água Vermelha, Reserva Indígena Caramuru Paraguaçu, e suas implicações arqueológicas e etno-políticas. *Cadernos de Arte e Antropologia*, Vol. 1, No -1, 53-57, 2012.

EWART, Elizabeth. “*Living with Each Other: selves and alters amongst the Panará of Central Brazil*”, PhD, University of London. 2000.

_____. Fazendo pessoas e fazendo roças entre os Panará do Brasil Central. *REVISTA DE ANTROPOLOGIA*, SÃO PAULO, USP, 2005, V. 48 Nº 1. 2005.

_____. Coisas com as quais os antropólogos se preocupam: grupos de descendência espacial entre os Panará. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 58 nº 1. 2015.

FACCIO; COSTA; LUZ; BARROCÁ; MATHEUS. Vasilhas duplas Aratu (macro-jê) em Sítio Tupi-Guarani: Evidência De Contato?. *Revista Ágora*. Vitória, n. 20, p. 6-23, 2014.

FAUSTO, Carlos. DA INIMIZADE. Forma e simbolismo da guerra indígena. In: NOVAES, Adalto (org.). *A Outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

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

FAUSTO, Carlos. Memorial. AVALIAÇÃO DE PROMOÇÃO E PROGRESSÃO DE DOCENTE PARA TITULAR. Museu Nacional - Departamento de Antropologia, Novembro, 2016.

FLEISCHER, Soraya. Antropólogos ‘anfíbios’? Alguns comentários sobre a relação entre Antropologia e intervenção no Brasil. *Revista Antropológicas*, ano 11, volume 18 (1): 37-70, 2007.

FRAZER, Sir James George. *O Ramo de Ouro*. Editora Guanabara, Rio de Janeiro, 1982.

GALDAMES, O. S Etnohistoria o historia indigena? *Encuentro de Etnohistoriadores*. Santiago: Universidad de Chile, 1988.

GALVÃO, Eduardo. "Áreas Culturais Indígenas do Brasil: 1900/1959". In: *Encontro de Sociedades*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 193-228, 1979.

GALVÃO, Eduardo. Estudos sobre aculturação dos povos indígenas no Brasil. *Revista de Antropologia*. v.5, n. 1, 1957 (8p) (on-line)

GIL, Gastón Julián. Etnografía, archivos y expertos. Apuntes para un estudio antropológico del pasado reciente. *Revista Colombiana de Antropología*. Volumen 46 (2), julio-diciembre, pp. 249-278, 2010.

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

GIRALDIN, Odair. *Cayapó e Panará – luta e sobrevivência de um povo Jê do Brasil central*. Campinas: UNICAMP, 1997.

GIRALDIN, Odair. RENASCENDO DAS CINZAS. UM HISTÓRICO DA PRESENÇA DOS CAYAPÓ-PANARA EM GOIÁS E NO TRIÂNGULO MINEIRO. *Sociedade e Cultura*, v. 3, n. 1 e 2, jan/dez. p. 161-184, 2000.

GIRALDIN, Odair. Fazendo Guerra; Criando Imagens; Estabelecendo Identidades. A ocupação do centro-oeste e os conflitos com os Kayapó no século XVIII. *História Revista*, 6 (1): 55 - 74, jan. jun. 2001.

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

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; GRUPIONI, Maria Denise Fajardo. Entrevista com Darcy Ribeiro. *Horizonte antropológico*, Porto Alegre, v. 3, n. 7, p. 158-200, Nov. 1997.

GUARANY, Vilmar M. M. *DIREITO TERRITORIAL GUARANY E AS UNIDADES DE CONSERVAÇÃO*. Dissertação (Mestrado em Direito) Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2009.

HERBETTA, Alexandre Ferraz. Políticas de inclusão e relações com a diferença: considerações sobre potencialidades, transformações e limites nas práticas de acesso e permanência da UFG. *Horizonte antropológico*, Porto Alegre, ano 24, n. 50, p. 305-333, jan./abr. 2018.

INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes antropológicos*. Vol.18, n.37, pp.25-44, 2012.

IQUEGAMI, Ana Emília F.; PARDI, Maria Lúcia F. *PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO E LEVANTAMENTO ARQUEOLÓGICO DA REGIÃO DE OUROESTE / SP*. Material apresentado na Câmara Municipal de Ouroeste – SP e na X Reunião Científica da Sociedade de Arqueologia Brasileira em Recife, 1999.

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

JUNQUEIRA, Gabriela Gonçalves. *O visível e o invisível nas relações de contato dos grupos Jê Meridionais: uma análise da caça, guerra e dos rituais funerários como relações de predação, produção e controle dos poderes latentes da alteridade*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2017.

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

KARASCH, Mary. *ÍNDIOS ALDEADOS: UM PERFIL DEMOGRÁFICO DA CAPITANIA*

DE GOIÁS 1755-1835. *Habitus*, Goiânia, v.15, n.1, p. 21-38, jan./jun. 2017.

KRAHÔ, L. J. *Pjê Ita jê kâm mã itê ampô kwy jakrepej*: das possibilidades das narrativas na educação escolar do povo Krahô. 2019. 93 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 1ª edição, São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LEA, Vanessa R. *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mebengokre (Kayapó) do Brasil Central / Vanessa R. Lea*. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas, SP: Papirus, 1989.

LÉVI-STRAUSS, C. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. História e Etnologia (1983). In: Textos didáticos. Trad. Wanda Caldeira Brant. Campinas. IFCH/UNICAMP nº 24 – Março de 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A Oleira Ciumenta*. Lisboa, Edições 70. 2010.

LIMA, Maria Inajara dos Santos. Estudo do círculo através da construção de mandalas. Trabalho de Conclusão de Curso UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA. CENTRO DE CIÊNCIAS EXATAS E DA NATUREZA. DEPARTAMENTO DE MATEMÁTICA CURSO DE LICENCIATURA EM MATEMÁTICA. João Pessoa – PB 2019.

LOPES, Laura Silveira. A CULTURA MATERIAL E A MATERIALIDADE: O CONTEXTO ARQUEOLÓGICO DO GO-JA-02, COMPLEXO SERRANÓPOLIS, GOIÁS. Monografia. Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia da Pontifícia Universidade Católica, Goiânia, 2020.

LUKESCH, Anton. *Mito e vida dos índios Cayapós*. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1976.

MANO, Marcel. *ITINERÁRIOS E ENCONTROS CULTURAIS: Índios e Negros na História do Contato dos Kayapó Meridionais – séculos XVIII e XIX*. Relatório final de pesquisa. Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq. Edital MCTI/CNPq 14.2012. Demanda Universal. Processo 477230/2012.1. APQ. Relatório Final. Uberlândia, 2015.

MANO, M. Da Tradição à Cultura: problemas de investigação nos estudos das ocupações indígenas no Planalto Meridional Brasileiro. *Albuquerque*: Revista De história, 10(19), 2018.

MANO, Marcel. Fragmentos de História e Composições Etnológicas: Marcas Indígenas nos Caminhos das Minas. *MEDIAÇÕES*, Londrina, v. 25, n. 3, p. 744-763, set-dez. 2020.

MANO, M; RODRIGUES, R; FERREIRA FILHO, A. J. Patrimônio Arqueológico Indígena no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba-MG: Ações de Preservação e Proteção de Acervos no Ambiente da Universidade Federal de Uberlândia. *Cadernos de Pesquisa do CDHIS*, Uberlândia, vol. 33 n.1, jan./jun. 2020.

- MARTINS, Dilamar Candida (Org.); BUCCI, Roberto Luiz Franco; BRAGGIO, Sílvia Lúcia Brignonjal. *Carta Arqueológica: divisão regional para o registro e cadastramento de sítios arqueológicos do estado de Goiás*. v. 1. Erechim: Ed. Habilis Editora, 2009.
- MARTINS, Fátima De Macedo. Saint-Hilaire em Goiás: Ciência, Viagem e Missão Civilizatória. Tese apresentada à Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de Brasília, Brasília, p. 194, 2017.
- MARTIUS, Carl Friedrich Philipe von. ‘Como se deve escrever a história do Brasil’. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 6 (24), pp. 381-403, 1845.
- MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza. O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa. *Clio*, Recife, v.27, n.1, p.46-75, 2009.
- MILLER, Daniel. *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material*. Rio de Janeiro, Zahar, 2013.
- MINDLIN, Betty. O fogo e as chamas dos mitos. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 16, n. 44, p. 149-169, Apr. 2002.
- MONTEIRO, John Manuel. O desafio da História Indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da S.; GRUPIONI, Luís D. Benzi (Ed.) *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1o e 2o graus*. Brasília: MEC; Mari; Unesco, p.221-228, 1995.
- MONTEIRO, John Manuel. Armas e Armadilhas: história e resistência dos índios. In: NOVAES, Adalto (org.). *A Outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- MONTEIRO, John. *As Tupis, Tapuias e os Historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese de Livre Docência. IFCH – Unicamp, 2001.
- MORAES WICHERS, Camila Azevedo. *Museus e Antropofagia do Patrimônio Arqueológico: (des) caminhos da prática brasileira*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociomuseologia, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa, 2010.
- MORAES WICHERS, C. A. Narrativas arqueológicas e museológicas sob rasura: provocações feministas. *Revista de Arqueologia*, v. 30, p. 35-50, 2017a.
- MORAES WICHERS, C. A. Exposições arqueológicas e povos indígenas: Passados excluídos e memórias exiladas. *CRÍTICA E SOCIEDADE: revista de cultura política*, v. 7, p. 28-54, 2017b.
- MORAES WICHERS, Camila Azevedo de. Entre teorias narradas e práticas vividas: diálogos entre Sociomuseologia e Arqueologia Pública. *Teoria e prática da Sociomuseologia*, Centro de Estudos Interdisciplinares em Educação e Desenvolvimento (CeIED), Departamento de Museologia-Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Catedra UNESCO “Educação Cidadania e Diversidade Cultural” Editores: Judite Primo & Mário Moutinho, Lisboa 2021.

MORI, Robert. Os aldeamentos indígenas no Caminho dos Goiaes: guerra e etnogênese no sertão do Gentio Cayapó (Sertão da Farinha Podre) séculos XVIII e XIX. 2015. 232 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2015.

MORI, Robert. *Mundos em transformação: guerras e alianças entre os Jê e os luso-brasileiros nos sertões da América portuguesa – século XVIII*. 2020. 247 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2020.

NASCIMENTO, Patrícia Emanuelle. Atuação e política indígena em Goiás e suas implicações na política indigenista de aldeamentos no século XVIII: o atraso na aplicação da Lei do Diretório dos Índios. *Anais do XXIX Simpósio Nacional de História*, Brasília, 2017.

NASCIMENTO, Patrícia Emanuelle. *PROTAGONISMO INDÍGENA NA CAPITANIA DE GOIÁS E SUAS ESTRATÉGIAS E ATUAÇÕES FRENTE ÀS POLÍTICAS INDIGENISTAS NO SÉCULO XVIII*. Tese (Doutorado), Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2019.

NIMUENDAJU, Curt. A CORRIDA DE TORAS DOS TIMBIRA. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 151-194, Outubro, 2001.

NUNES, Ângela - "*Brincando de ser Criança*": Contribuições da Etnologia Indígena Brasileira à Antropologia da Infância. Tese (Doutorado) Lisboa, Portugal: Departamento de Antropologia do ISCTE, 2003.

NUNES, Eduardo S. De corpos duplos: mestiçagem, mistura e relação entre os Karajá de Buridina (Aruanã-GO). *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 19, p. 113-134, 2010.

NUNES, Eduardo S. *No asfalto não se pesca*. Parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã –GO). Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

NUNES, Eduardo. O constrangimento da forma: transformação e (anti-)hibridez entre os Karajá de Buridina (Aruanã - GO). *Revista De Antropologia*, 57(1), 303-345, 2014.

NUNES, Eduardo S. *TRANSFORMAÇÕES KARAJÁ* Os “antigos” e o “pessoal de hoje” no mundo dos brancos. Tese (Doutorado). Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Brasília, 2016.

OLIVEIRA, Joao Pacheco. Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais, *Mana*, vol.4, n.1, pp. 47-77,1998.

OLIVEIRA, Ricardo Batista de. *Índios Incuráveis ou Vassalos D’El Rei? Sociabilidade Interétnica no Sertão da Farinha Podre e Áreas Subjacentes (1750- 1850)*. Tese (Doutorado), UFU: Programa de Pós-Graduação em História, Uberlândia, MG, 2016.

OLIVEIRA, J. E.; VIANA, S. A. O centro oeste antes de Cabral. *Revista USP - Arqueologia Brasileira I*. São Paulo, vol. 44, p. 142-189; dez 1999, jan/fev. 2000.

PALACIN, Luis. A Ausência do Índio na Memória Goiana. *Ciências Humanas em Revista*, 3 (1/2) 59-70, jan./dez. 1992.

PANACHUK, Lílian. AS CERAMISTAS E A ARQUEÓLOGA: A ARGILA NA CONSTRUÇÃO DE CORPOS DISTINTOS. *Habitus*, Goiânia, v.15, n.1, p. 28-53, jan./jun. 2018.

PESOVENTO, Adriane; WIECZORKOWKI, Juscinete R. S.; TÉCHIO, Kachia H. ETNOCIÊNCIA: UM BREVE LEVANTAMENTO DA PRODUÇÃO ACADÊMICA DE DISCENTES INDÍGENAS DO CURSO DE EDUCAÇÃO INTERCULTURAL. *REVISTA CIÊNCIAS & IDEIAS*, Volume 9, N.3 – Setembro/Dezembro, 2018.

PORTELA, Cristiane de A.; NOGUEIRA, Monica C. R. "Sobre indigenismo e autoria indígena no Brasil: novas epistemologias na contemporaneidade" in *Revista História Unisinos* v. 20, n. 2. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. *Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Colección Sur Sur, pp.118-142, 2005.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder y clasificación social*. Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires, pp. 285- 327, 2014.

RAVAGNANI, Oswaldo Martins. A AGROPECUÁRIA E OS ALDEAMENTOS INDÍGENAS GOIANOS. *Perspectivas*, Sao Paulo, 9/10, 119-143, 1986/87.

RAVAGNANI, Oswaldo Martins. Aldeamentos goianos em 1750 – os jesuítas e a mineração. *Revista de Antropologia*. São Paulo, vol. 30/31/32, p. 111-132, 1989.

RASTEIRO, Renan Pezzi. *ARQUEOLOGIA DOS JÊ DA BACIA DO RIO GRANDE: HISTÓRIA INDÍGENA NO NORTE DE SÃO PAULO E NO TRIÂNGULO MINEIRO*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015.

RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a Civilização*. Petrópolis: Editora Vozes, 5ª ed. Rio de, 1986.

ROBRAHN GONZALEZ, E.M. Os grupos ceramistas pré-coloniais do Centro-Oeste brasileiro. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 6: 83-121, 1996.

ROBRAHN GONZÁLEZ, Erika Marion; AFONSO, Marisa Coutinho; BLASIS, Paulo Antonio Dantas de; et al. *Água Vermelha: pesquisa arqueológica de salvamento*. [S.l: s.n.], 1998.

ROCHA, Leandro Mendes. Atlas da História de Goiás Colonial e Pré-colonial, 2001.

SAHLINS, M. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura

não é um "objeto" em via de extinção (parte I). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, Apr. 1997.

SALLES MACHADO, J. Histórias roubadas: (des)encontros entre arqueólogos, sítios, coleções arqueológicas e os Laklãnõ-Xokleng no Alto Vale do Itajaí, SC. *Hawò*, [S. l.], v. 2, 2021.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: EPU/Edusp, 3ª edição, 1974.

SCHMITZ, Pedro Ignacio; WUST, Irmhild; COPÉ, Silvia; THIES, Ursula. Arqueologia do Centro-Sul de Goiás: uma fronteira de horticultores indígenas no centro do Brasil. *Pesquisas*, nº33, p. 1-280, 1982.

SCHMITZ, Pedro Ignacio; RIBEIRO, Maira Barberi; BARBOSA, Altair Sales; Barmosa, Mariza de Oliveira; MIRANDA, Avelino Fernandes de. Caiapônia. Arqueologia nos cerrados do Brasil Central. São Leopoldo, RS, Brasil: Instituto Anchieta de Pesquisas, *UNISINOS*, 334 p., 1986.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Marshall Sahlins ou por uma Antropologia estrutural e histórica. São Paulo: PPGAS/USP. *Cadernos de Campo*, nº.9, pp.125-133, 2001.

SCHWARTZMAN, Stephan. *The Panará: Indigenous Territory and Environmental Protection in the Amazon*. Yale School of Forestry & Environmental Studies – Bulletin 98, Yale, p. 66 – 85, 1995.

SCHWARTZMAN, S. *The Panara of the Xingu National Park: the transformation of a society*. Tese de doutorado. 1988.

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 207-236, Abril, 2006.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *Epistemologias feministas: ao encontro da crítica radical*, 2012.

SEGATO, Rita Laura. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Prometeo, Buenos Aires, 2013.

SENA, Custódia Selma. Uma narrativa mítica do sertão *Avá*. Revista de Antropología, núm. 17, julio-diciembre, Universidad Nacional de Misiones Misiones, Argentina, 2010a.

SENA, Custódia Selma. Regionalismos e sociabilidades. *O Olho da História*, n. 14, Salvador (BA), junho de 2010b.

SILVA, Fabíola A. O passado no presente: narrativas arqueológicas e narrativas indígenas. I SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE GESTÃO DO PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO PAN-AMAZÔNICO, 2007.

SILVA, Fabíola A. ETNOARQUEOLOGIA: UMA PERSPECTIVA ARQUEOLÓGICA

PARA O ESTUDO DA CULTURA MATERIAL. *MÉTIS: história & cultura* – SILVA, Fabíola A. – v. 8, n. 16, jul./dez. 2009.

SILVA, Fabíola Andréa; BESPALÉZ, Eduardo; STUCHI, Francisco Forte. Arqueologia Colaborativa na Amazônia: Terra Indígena Kuatinemu, Rio Xingu, Pará. *Amazônica – Revista de Antropologia*, vol. 3, nº 1, 2011.

SILVA, Juçara Pereira da. *Análise da paisagem cultural do Sítio Arqueológico Turvo V-B*. Presidente Prudente: [s.n], 2015.

SILVA, Keyde Taisa da; BICALHO, Poliene Soares dos Santos. Uma abordagem decolonial da história e da cultura indígena: entre silenciamentos e protagonismos. *Crítica Cultural – Critic*, Palhoça, SC, v. 13, n. 2, p. 245-254, jul./dez. 2018.

SIRICO, L. H. A. *Os aldeamentos de agricultores ceramistas: o caso do GO-Ja.33 sítio Jaguarundi, sudoeste goiano*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia). Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

SOUSA, Luiz Antonio da Silva e. Memória sobre o descobrimento, governo, população, e cousas mais notáveis da Capitania de Goyaz. *Revista Trimensal de Historia e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, tomo XII, 4º trimestre de 1849, p. 429-510. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva. 2ª. Edição, [1849]1872.

SOUSA E SILVA, Joaquim Norberto de. *Brasileiras célebres*. Brasília: Senado Federal, [1862], 2004.

SZTUTMAN, Renato. Ética e profética nas Mitológicas de Lévi-Strauss. *Horizonte antropológico*, Porto Alegre, v. 15, n. 31, p. 293-319, Junho, 2009.

TAPIRAPÉ, K. V. *A produção do corpo e da pessoa entre o Apyãwa - resguardos, alimentos para os espíritos e transição alimentar*. 2020. 167 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.

TEIXEIRA NOGUEIRA LIMA, G., & MORI, R. Caiapós, Araxás, Bororos, Geralistas. Conflitos revelados, identidades e memórias construídas no sertão da farinha podre nos séculos XVIII e XIX. *Revista Caminhos Da Historia*, 17(1 e 2), 217-238. 2012.

TEMPESTA, Giovana Acacia. *Travessia de Banzeiros: historicidade e organização sociopolítica apiaká*. 2009. 322 f. Tese (Doutorado em Antropologia)-Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

TURNER, T. The Gê and Bororo societies as dialectical systems: a general model. In: MAYBURY-LEWIS, D. (Ed.) *Dialectical societies*. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press, p.147-78, 1979.

TURNER, Terence. Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org). *História dos índios no Brasil*, São Paulo: Cia das Letras, p. 311 – 338, 1992.

TURNER, T. De cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os

Kayapó. In: VIVEIROS DE CASTRO, E., CARNEIRO DA CUNHA, M. (Orgs.) *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/Fapesp, p.43-66, 1993.

TOSTA, Sandra Pereira. Antropologia e educação: culturas e identidades na escola. *Magis. Revista Internacional de Investigación en Educación*, vol. 3, núm. 6, enero-junio, pp. 413- 431 Pontificia Universidad Javeriana Bogotá, Colombia, 2011.

TRIGGER, B. G. *Etnohistoria: problemas e perspectivas*. Traducciones y Comentarios. Trad. C. T. Michieli. San Juan, v. 1, p. 27-55, 1982.

TURNER, Terence. *Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica*. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org). *História dos índios no Brasil*, São Paulo: Cia das Letras, p. 311 – 338, 1992.

TURNER, Terence. Da cosmologia à ideologia: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. Núcleo de História Indígena e do Indigenismo. SP, p. 43-66, 1993.

UBRE'A, FÁBIO ABDZU "PODEM QUEBRAR O MARACÁ, MAS NÃO VÃO QUEBRAR NOSSA TRADIÇÃO". [manuscrito] : DATSIMADZÉBRÉ, RITUAL XAVANTE DE INICIAÇÃO DOS DANHOHUIWA E DOS WAPTÉ / FÁBIO ABDZU UBRE'A. - 2020.

VASCONCELOS, Jose Antonio. O QUE É A DESCONSTRUÇÃO? *Revista de Filosofia*, Curitiba, v. 15 n.17, p. 73-78, jul./dez. 2003.

VEIGA, Juracilda. Contribuição da etnografia dos Jê Meridionais à Arqueologia. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 27: 21-29, 2016.

VIANA, Sibili A. Patrimônio Arqueológico da Região de Sudoeste de Goiás (Projeto de pesquisa), IGPA – Instituto Goiano de Pré-História e Arqueologia, PUC, Goiás, 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, CosacNaif. 2002.

XAKRIABÁ, Célia. *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. 2018. 218 f., il. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável)—Universidade de Brasília, 2018.

XERENTE, E. D. C. *Processos de educação Akwẽ e os direitos indígenas a uma educação diferenciada: práticas educativas tradicionais e suas relações com a prática escolar*. 2016. 69 f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

XERENTE, A. T. *Iknô kãtô, Ĩsitro nã akwe krsakrtamnõze dasĩpsêwa Kãtô kmã psêkwaĩnõrĩ, Danõhikwa* – a corrida de toras curtas e longas entre o povo Akwẽ Xerente no Dasĩpê-festa cultural. 2020. 115 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.

ZANETTINI ARQUEOLOGIA Ltda. *Programa de Resgate e Monitoramento Arqueológico na área da Usina Guarani s/a (Usina Cruz Alta – Unidade III)*. Município de Olímpia, Estado de

São Paulo. Relatório Final, 2008.

WICHERS, Camila Azevedo de Moraes. Patrimônio arqueológico paulista: proposições e provocações museológicas. 2012. Tese (Doutorado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

WÜST, Irmhild. *Aspectos da ocupação pré-colonial em uma área do Mato Grosso de Goiás: tentativa de análise espacial*. Irmhild Wüst. – Criciúma : UNESC,. 524 p. 2. v. : il., 2019.

WUST, I.; CARVALHO, H.B. Novas perspectivas para o estudo dos ceramistas pre-coloniais do Centro-Oeste brasileiro: a análise espacial do Sítio Guara 1 (GO-NI-IOO), Goiás. *Revista Do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 6: 47-81, 1996.

FONTES MANUSCRITAS E IMPRESSAS

BARBOSA, Alexandre de Souza. *Cayapó e panará*. Manuscrito disponível no Arquivo do IHGB. Resgate Histórico de Odair Giralдин, 1918.

CARTA do [governador e capitão-general de Goiás, conde dos Arcos], D. Marcos de Noronha, ao rei [D. José], sobre o aldeamento dos índios pelos missionários da Companhia de Jesus. Anexo: 1 doc. AHU-Goiás AHU_CU_008, Cx. 6, D. 465.

CARTA do superintendente-geral das Minas de Goiás, Gregório Dias da Silva ao rei [D. João V], sobre as hostilidades dos índios Caiapós nos descobertos de Pilões e Tocantins; a reação dos seus moradores, acerca da bandeira armada para afugentar os ditos índios e solicitando ordens para lhes fazer guerra. 1735, Setembro, 2. AHU_ACL_CU_008, Cx.1, D.17.

CARTA dos oficiais da Câmara de Vila Boa, ao rei [D. José], expondo as atrocidades cometidas pelos índios Caiapós e insistindo na guerra ofensiva como único meio de repressão. 1757, Junho, 11. AHU_ACL_CU_008, Cx.14, D.856.

CARTA do [governador e capitão-general de Goiás], João Manuel de Melo, ao rei [D. José], sobre os índios da capitania de Goiás [Acroás, Xacriabás e Caiapós]; a causa da sublevação da aldeia do Duro; a necessidade de se franquear a região dos rios Claro e Pilões à mineração devido à decadência das minas antigas, e acerca de se levantar uma força em Vila Boa para a boa administração da justiça. 1760, Maio, 29. AHU_ACL_CU_008, Cx.17, D.983.

CAMPOS, Antonio Pires de. Breve notícia que dá o capitão Antonio Pires de Campos do gentio bárbaro que há na derrota das minas de Cuiabá (...) 1723, Maio, 20. In: TAUNAY, Afonso d'E.(Org). *Relatos sertanistas*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1976, p.181-182. p.181-200.

CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei [D. José], sobre a carta do [governador e capitão-general de Goiás], conde de São Miguel, [D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora], acerca dos insultos dos índios Caiapós ao guarda-mor de Goiás, Baltazar de Godói Bueno e Gusmão; o seu procedimento a este respeito; a expedição que organizou aos sertões do norte da capitania; os índios conduzidos por esta expedição e a necessidade de se formar uma nova aldeia. 1758,

Setembro, 23. AHU_ACL_CU_008, Cx.15, D.907

CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. José, sobre a carta do governador e capitão-general de Goiás, [conde dos Arcos], D. Marcos de Noronha, acerca do requerimento do coronel Antônio Pires de Campos, defensor do caminho que vai de São Paulo a Goiás, contra os índios Caiapós, solicitando ajuda de custo para remediar a sua vexação e despesas que têm feito com os índios Bororós. 1750, Novembro, 14. AHU_ACL_CU_008, Cx.6, D.456.

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

Livro de assentamento de casamento de 1812-1832 da Freguezia de S. José do Mossamedes. Pe. João Olympio Pitaluga, Secretario do Bispado. Camara Ecclesiastica do Bispado de Goyaz, 6 de Setembro de 1920. Certidões, Provisões – Fundo Americano do Brasil. Cópia da Certidão de Casamento de Damiana da Cunha. Museu das Bandeiras, fls. 4.

MARTIUS, Carl Friedrich Philipe von. ‘Como se deve escrever a história do Brasil’. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 6 (24), pp. 381-403, 1845.

OFÍCIO do ouvidor-geral de Goiás, Antônio da Cunha Sotomaior, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real], sobre o levante de duas aldeias indígenas na capitania de Goiás e o estrago que nela tem feito os índios Caiapós. 1757, Outubro, 8. AHU_ACL_CU_008, Cx.14, D.867

OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás], Tristão da Cunha Meneses, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre os procedimentos do seu antecessor [Luís da Cunha Meneses], acerca da formação de uma bandeira para ir ao encontro das terras dos índios Kayapó; o estabelecimento da aldeia Maria I, a necessidade do aumento da Companhia de Pedestres da Guarnição da capitania de Goiás, a fim de sujeitar os índios nas suas plantações e na construção da dita aldeia [16.01.1784]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 35, D. 2131.

POHL, Johann Emanuel. *Viagem no Interior do Brasil*. Trad. Milton Amado e Eugênio Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1976.

SAINT-HILAIRE, A. *Viagem às nascentes do Rio São Francisco e pela província de Goiás*. Tomo Segundo, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. Varnhagen. [Introdução e organização de Nilo Odália/Coordenação de Florestan Fernandes]. São Paulo: Ática, *Coleção Grandes Cientistas Sociais*, 1979.

FONTES ICONOGRÁFICAS

MAPAS

BOAVENTURA, Deusa. *Urbanização em Goiás no século XVIII* (Tese em História e Fundamentos da Arquitetura e Urbanismo), USP, São Paulo, 2007.

DIAS, T. C. *O língua e as línguas: aldeamentos e mestiçagens entre manejos de mundo indígenas em Goiás (1721-1832)*. 2017. 340 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017, p. 210.

MARTINS, Dilamar Candida (Org.); BUCCI, Roberto Luiz Franco; BRAGGIO, Sílvia Lúcia Brigonjal. *Carta Arqueológica: divisão regional para o registro e cadastramento de sítios arqueológicos do estado de Goiás*. v. 1. Erechim: Ed. Habilis Editora, 2009.

MORI, Robert. *Os aldeamentos indígenas nos caminhos dos Goiazes: guerra e etnogênese no “sertão do gentio Cayapó”* (Sertão da farinha podre) – séculos XVIII e XIX. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2015.

IMAGENS

JUNQUEIRA, Gabriela Gonçalves. *O visível e o invisível nas relações de contato dos grupos Jê Meridionais: uma análise da caça, guerra e dos rituais funerários como relações de predação, produção e controle dos poderes latentes da alteridade*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2017.

MANO, Marcel. *ITINERÁRIOS E ENCONTROS CULTURAIS: Índios e Negros na História do Contato dos Kayapó Meridionais – séculos XVIII e XIX*. Relatório final de pesquisa. Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq. Edital MCTI/CNPq 14.2012. Demanda Universal. Processo 477230/2012.1. APQ. Relatório Final. Uberlândia, 2015.

MARTINS, Fátima De Macedo. *Saint-Hilaire em Goiás: Ciência, Viagem e Missão Civilizatória*. Tese apresentada à Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de Brasília, Brasília, 2017, p. 194.

MORI, Robert. *Mundos em transformação: guerras e alianças entre os Jê e os luso-brasileiros nos sertões da América portuguesa – século XVIII*. 2020. 247 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2020.

NUNES, Eduardo S. *No asfalto não se pesca*. Parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã –GO). Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

SCHMITZ, Pedro Ignacio; WUST, Irmhild; COPÉ, Sílvia; THIES, Ursula. *Arqueologia do Centro-Sul de Goiás: uma fronteira de horticultores indígenas no centro do Brasil*. *Pesquisas*,

nº33, p. 1-280, 1982.

SIRICO, L. H. A. *Os aldeamentos de agricultores ceramistas: o caso do GO-Ja.33 sítio Jaguarundi, sudoeste goiano*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia). Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

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

ANEXO I

Carta Arqueológica de Goiás

Gostaria de ressaltar que de início fiz um levantamento da forma com que os sítios arqueológicos em Goiás são divididos e suas respectivas nomenclaturas. Inclusive aproveito para agradecer a disponibilidade da Carta Arqueológica cedida pela Tatyana Beltrão, servidora técnica do Museu Antropológico da UFG, no qual fui muito bem recebida pelos colegas e estive presente algumas vezes para conversas e pesquisas.

A Carta Arqueológica de Goiás foi proposta pelas professoras Edna Luísa e Judite Ivanir⁵² em 1971. Em 1972, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) respondeu positivamente a proposta das autoras a fim de orientar os trabalhos e se constituir como uma ferramenta que coordena e demonstra a existências dos sítios arqueológicos no estado.

O ponto de partida para pensar a divisão arqueológica desse extenso território foram as bacias hidrográficas, sendo elas, Araguaia, Tocantins, Paranaíba e São Francisco. A partir desses rios, foram designadas denominações que foram utilizadas como classificação do que as autoras chamaram de áreas arqueológicas. A partir dos rios também, se seguiram as classificações das regiões e zonas arqueológicas.

Vale destacar que as áreas arqueológicas correspondem a uma classificação mais ampla, e as zonas arqueológicas são a menor unidade da Carta, mas específica, portanto, levando em consideração o estado e município denominador da região arqueológica, resultando nas siglas propostas.

Vale destacar que na segunda edição da carta, organizada por Dilamar Martins (2009), a produção cartográfica foi composta a partir de levantamento realizado no sistema de Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos (CNSA/IPHAN) e também nas bibliotecas da Universidade Federal de Goiás (UFG) e da Universidade Católica de Goiás (PUC/GO).

O trabalho visa demonstrar a quantidade de sítios arqueológicos no estado, mas também demonstra as ausências em determinadas localidades, que precisam ser investigadas a fim de identificar os motivos da possível falta de pesquisas que poderiam auxiliar nessas áreas ainda desconhecidas arqueologicamente.

Essas terras do Brasil Central, fazem divisa ao Norte com o Estado do Tocantins, ao Sul

⁵² Que foram pesquisadoras do Museu Antropológico da UFG e docentes do Departamento de Antropologia e Sociologia do Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal de Goiás (UFG)

com os Estados de Minas Gerais e Mato Grosso do Sul, a Leste com Minas Gerais e Bahia e a Oeste com o Mato Grosso. A menção aos povos indígenas que teriam habitado ou que ainda habitam o Estado deu-se desde a primeira edição, até a atualização da Carta Arqueológica.

Nessa última, Silvia Braggio (2009) elenca os etnias Karajá, Krahô, Javaé, Xerente, Apinajé e Canoeiros como habitantes desse território. Segundo a autora, outros povos teriam habitado o Estado, porém eles foram nomeados genericamente e não a partir de pesquisa sistemáticas ou próprio reconhecimento. Destaco que a autora inclusive afirma que “os Kayapó do Sul não apresentam referências suficientes sobre seu paradeiro” (MARTINS; BUCCI; BRAGGIO, 2009, p. 28), demonstrando a importância das discussões etno-históricas e dos estudos linguísticos que possibilitaram a relação entre os Kayapó meridionais e os Panará.

A partir do mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju, Silva (2009) pincela os troncos linguísticos que habitam ou teriam habitado a região. São eles: Tronco Macro-Jê, composto pelas famílias Jê, Akwén, Xavante e Xerente; Kayapó, composto pelos Kayapó do Sul ou Kayapó meridionais, sujeitos de pesquisa e interesse histórico desse trabalho; Família Timbira, composta pelos Apinajé, Krahô e Krinkati; Família Karajá, composta pelos Karajá, Javaé e Xambioá; e por fim a Família Tupi-Guarani, do Tronco Tupi, composta pelos Avá-Canoeiro e os Tapirapé.

Vale ressaltar, que os Avá-Canoeiro ainda compõe o mapa do Estado, sendo um dos povos indígenas da região que tem suas terras declaradas em processo de demarcação, ou seja, terras que obtiveram a expedição da Portaria Declaratória pelo Ministro da Justiça e estão autorizadas para serem demarcadas fisicamente, com a materialização dos marcos georreferenciamento nos municípios de Minaçu e Colinas do Sul, norte do Estado goiano.

Na atualização da Carta Arqueológica Dilamar Martins (2009) segue os critérios das autoras da primeira edição, utilizando as bacias hidrográficas como ponto de partida para as nomenclaturas dos sítios arqueológicos. Segundo a autora, essa escolha, deu-se pela importância dos rios na opção de definição e demarcação de territórios das populações indígenas.

Os rios Araguaia, Tocantins, Paranaíba e São Francisco foram os primeiros divisores das áreas arqueológicas, que orientariam as pesquisas e cadastros dos sítios arqueológicos. A partir disso então, foi estabelecida siglas para as áreas arqueológicas considerando as letras maiúsculas iniciais do nome de cada rio.

Área Araguaia	A
Área Tocantins	T

Área Paranaíba	P
Área São Francisco	F

TABELA 1: Lista de Áreas Arqueológicas que compõem a Carta Arqueológica e suas respectivas siglas. Fonte: Elaborado pela autora com base em MARTINS; BUCCI; BRAGGIO, 2009.

Demonstrado os critérios iniciais para as siglas dos sítios arqueológicos a partir das bacias hidrográficas que nomeiam as áreas arqueológicas, apresento brevemente o processo que deu seguimento nas siglas a partir das regiões e zonas arqueológicas.

Para as regiões arqueológicas foram considerados os nomes dos municípios os quais os sítios estavam localizados. Para tal, foram tomadas as letras maiúsculas dos municípios para compor a sigla. Como as regiões são categorias amplas, o critério escolhido para nomeá-las foi o município de maior extensão de terra dentro da delimitação regional o qual está inserido, totalizando em nove regiões.

Catalão	Ca
Cabeceiras	Cb
Caiapônia	Cp
Crixás	Cx
Jataí	Já
Jussara	Ju
Niquelândia	Ni
Paraná	Pa
Rio Verde	RV

TABELA 2: Lista de Regiões Arqueológicas que compõem a Carta Arqueológica e suas respectivas siglas. Fonte: Elaborado pela autora com base em MARTINS; BUCCI; BRAGGIO, 2009.

Vale a ressalva que nomes de municípios que começam com a mesma letra, a sigla foi composta por uma segunda letra, então minúscula, a fim de diferenciar o município de pertencimento do sítio arqueológico. Além disso, para municípios que tenham nome composto, foi considerado as duas letras iniciais maiúsculas para compor sua nomenclatura, como podemos ver na figura acima.

Essas regiões estão dentro das áreas arqueológicas, que são as categorias mais gerais que compõem a carta. A área arqueológica Araguaia (A) abarca as regiões Crixás (Cx), Jussara (Ju) e Caiapônia (Cp); a área Tocantins, é composta pelas regiões Paranã (Pa) e Niquelândia (Ni); a área Paranaíba compreende três regiões, sendo elas a Jataí (Já), Rio Verde (RV) E

Catalão (Ca); por fim a área São Francisco, abrange a região de Cabeceiras (Cb), indicadas na Carta apresentada a seguir.

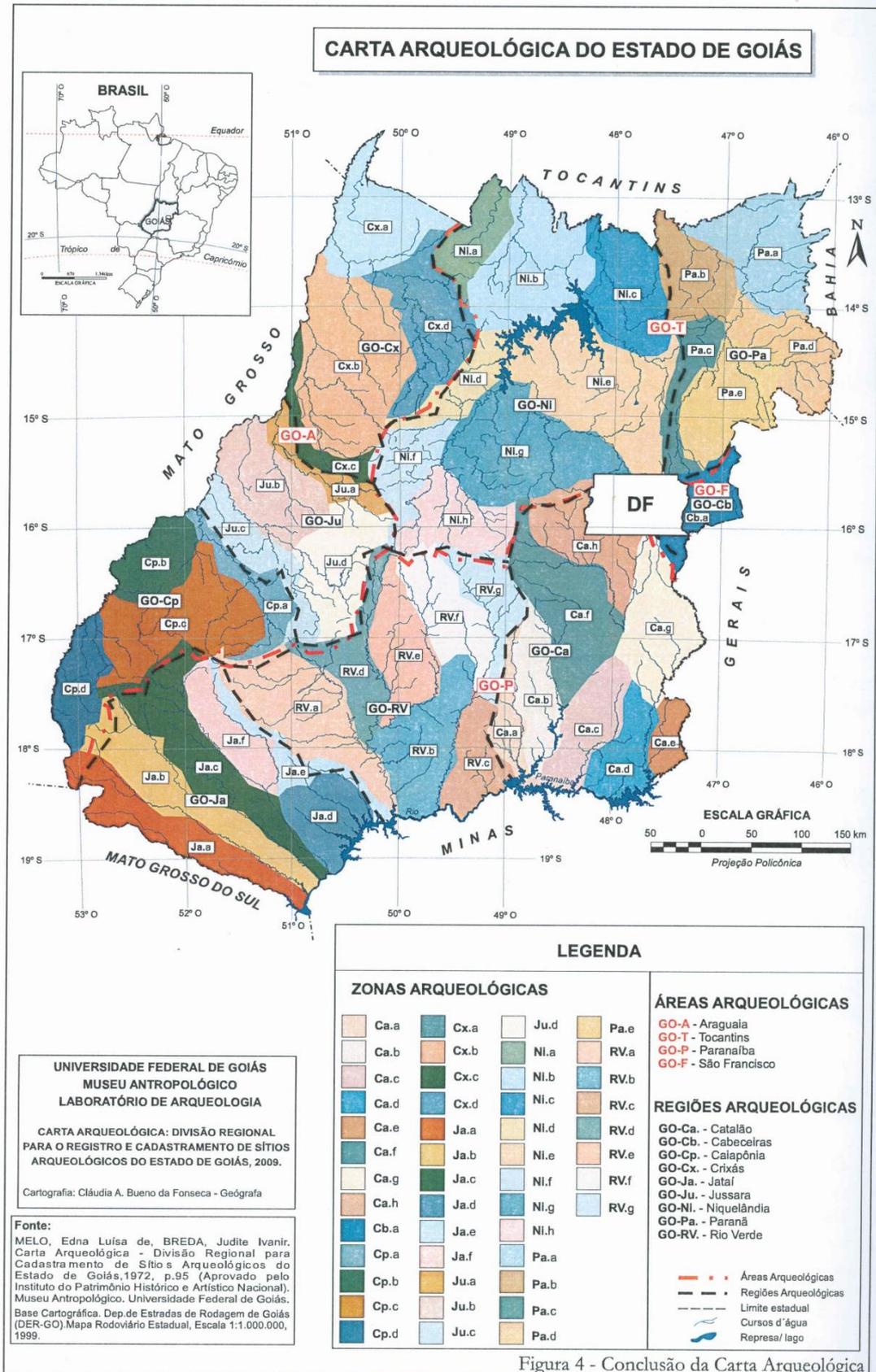


Figura 4 - Conclusão da Carta Arqueológica

MAPA 7: Conclusão da Carta Arqueológica. Fonte: MARTINS; BUCCI; BRAGGIO, 2009, p. 58.