

O Impossível Plausível: transformações e história dos contatos de Grupos Jê – Cayapó

Marcel Mano¹

¹Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, MG, Brasil

Resumo

O artigo apresenta dados acerca da história dos contatos de grupos Jê – Cayapó no século XVIII com a intenção de intervir nas discussões relativas aos problemas das transformações. A partir da análise de documentos históricos referentes às regiões hoje conhecidas como sul de Goiás, Triângulo Mineiro e norte de São Paulo, o artigo dialoga com a Antropologia e a História e discute como, nessa história indígena, transformações analógicas da ordem da cultura se retroalimentaram com transformações históricas da ordem da conjuntura. Ao reabilitar uma leitura antropológica da documentação, busca-se então encontrar as forças das transformações dessa história indígena nas imbricações entre as ordens da estrutura e da estratégia.

Palavras-chave: Povos Indígenas no Brasil – Cayapó; História Indígena; Contatos e Transformações; Estrutura e Estratégia.

The Plausible Impossible: transformations and history of contacts of the Jê Groups – Cayapó

Abstract

The article presents data about the history of the contacts of the Jê – Cayapó groups in the 18th century, with the intention of intervening in the discussions related to the problems of transformations. Based on the analysis of historical documents referring to the regions known today as the south of Goiás, Triângulo Mineiro and northern São Paulo, the article dialogues with Anthropology and History and discusses how, in this indigenous history, analogical transformations of the order of culture feedback with historical transformations of the order of conjuncture. By rehabilitating an anthropological reading of the documentation, it then seeks to find the forces of the transformations of this indigenous history in the imbrications between the orders of structure and strategy.

Keywords: Indigenous Peoples in Brazil – Cayapó; Indigenous History; Contacts and Transformations; Structure and Strategy.

Recebido em: 1º/08/2023

Aceito em: 22/05/2024



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

1 Introdução

No dia 15 de outubro de 1809, o vigário de Porto Feliz, SP, escreveu ao governador da Capitania de São Paulo sobre sua intenção em contatar grupos Cayapó¹ às margens do alto rio Paraná. Nessa correspondência, o padre se referiu a esses indígenas como “[...] uns povos sem fereza [...] aparecem a todos que por ali passam dando festivos sinais de paz e amizade [...]” (Botelho, 1913a [1809]², p. 106). Pouco mais de 60 anos antes, as autoridades coloniais relatavam, ao contrário, “[...] os repetidos insultos, contínuas mortes, estragos e roubos [do] Gentio bárbaro de nação Cayapó [...] com tão bárbara crueldade [...] nem as crianças perdoam, nem dão quartel a pessoa alguma [...]” (Mascarenhas, 1896a [1745], p. 185).

O contraste notável entre essas duas narrativas coloca em franca evidência o problema das transformações. No caso em tela, em pouco mais de meio século, as formas históricas de contatos de alguns desses grupos indígenas mudaram radicalmente. Quais forças teriam aí agido?

Desde pelo menos a segunda década do século XVIII, grupos documentalmente conhecidos como Cayapó ocupavam as regiões dos atuais sul de Goiás, Triângulo Mineiro e norte de São Paulo; justamente nos caminhos das minas de Goiás e Cuiabá. Inicialmente descritos como cruéis, bárbaros, selvagens, traiçoeiros (Campos, 1976 [1723], p. 182; Barros, 1976, p. 148-149; Camello, 1976 [1727], p. 115), na verdade, esses grupos indígenas foram o maior obstáculo para o acesso luso-brasileiro às minas auríferas e, por isso, contra eles se voltou a política indigenista colonial em suas duas fases. Na primeira, marcada pela guerra “justa”³ e ofensiva, as ordens eram para “[...] os passarem a espada sem distinção ou diferença alguma de sexo [...]” (Mascarenhas, 1896b [1742], p. 168). Na segunda, marcada pela vigência do Diretório dos Índios (1757-1798), as ordens eram para “[...] na abalroada que fizerem as Aldeias do dito Gentio Cayapó cercando-as para lhes poderem falar [...] de amizade não lhe fazer mal algum [...]” (Menezes, 1919a [1780], p. 135).

¹ Neste texto, optou-se pelo uso do termo Cayapó com “C” e não Kayapó com “K” por duas razões. Primeiro para diferenciar seu uso na documentação histórica e na etnologia. E, segundo, que o termo Cayapó na documentação talvez não se refira apenas a grupos dos Kayapó, mas a outros grupos da família linguística Jê. Daí às vezes o uso neste texto do neologismo Jê – Cayapó.

² Aqui e doravante, os documentos históricos publicados serão apresentados com duas datas. A primeira corresponde a de sua publicação e a segunda, entre colchetes, a de sua escrita. Quando se tratar de documentos históricos inéditos, será indicada apenas a data de sua escrita.

³ O termo “guerra justa” foi utilizado pela administração colonial como mecanismo de atualização da guerra como modo estruturante do império ultramarino português e, especialmente, da guerra santa contra os não católicos. Portanto, guerra justa foi a tentativa de legitimação religiosa dos ataques contra grupos indígenas que, na América portuguesa, não tinham sido catequisados e que não estavam sob o controle das missões e/ou da administração colonial.

Quando se observam os fatos a partir apenas dessa perspectiva, as forças daquelas transformações parecem residir nos métodos da “desinfestação” e do extermínio e/ou da persuasão e da civilização aplicados pela política indigenista. Disso brota uma resposta fácil na qual a história dos contatos desses grupos indígenas traçou uma rota da guerra à extinção e/ou assimilação. Carvalho Franco (1989, p. 104), ao mencionar as guerras “justas”, afirmou ter sido “[...] uma refrega tão crua que por muito tempo os caiapós não ousaram aproximar-se das lavras mineiras [...]”. E sobre a política de aldeamento do Diretório em Goiás, Chaim (1983, p. 155) concluiu que apesar de “[...] sentir as dificuldades de adaptação a uma cultura alienígena, o silvícola, grosso modo, gradativamente nela se mescla, sobretudo pela miscigenação [...]”. E, enfim, um ilustre etnólogo sentenciou em 1940: “[...]. Hoje os Kaiapó meridionais desapareceram como tribo” (Nimuendaju, 1982, p. 219).

De fato, esses grupos não passaram ilesos por sua história dos contatos. Estima-se apenas em um ano –1741 – o aprisionamento e a escravização de oito mil pessoas do povo Cayapó (Karasch, 1997, p. 33). A abrupta redução populacional, a inevitável fuga e abandono de suas aldeias e a repentina desarticulação sociopolítica e econômica tiveram obviamente consequências avassaladoras para o regime de produção e de reprodução social desses grupos indígenas. Ao continuar a observar por essa mesma perspectiva, essas forças podem facilmente explicar as transformações e o caso dos indígenas do padre Botelho. A julgar pelo fato de dois caciques do grupo Cayapó do alto Paraná no início do século XIX se apresentarem com nomes de batismos portugueses, Antônio e José (Botelho, 1913b [1810], p. 128), é possível que esses grupos fossem egressos do aldeamento de Maria I, onde, desde 1781, tinham sido aldeados grupos Cayapó do Camapuã e do Triângulo Mineiro (Menezes, 1919c [1784], p. 155).

Desse ponto de vista, a sina histórica desses grupos pareceu óbvia, mas a resposta fácil pode ser também enganadora. De saída, essa aqui não considerou os processos de negociações, de adaptações e de respostas ativas e criativas dos grupos indígenas em situações de contato. Em consequência, não considerou a possibilidade de variação concomitante de ações e de estratégias empregadas pelos seus diferentes grupos. E não considerou também o fato de os Cayapó meridionais “renascerem das cinzas” (Giraldin, 2000); pois, com base em fontes documentais e etnográficas, há um consenso atual em considerar parte desses grupos como sendo os atuais Panará ou Kreen-Akrore, grupo dos Jê setentrionais localizados na região do rio Peixoto de Azevedo – sul do Pará (Ewart, 2015, p. 203; Giraldin, 1997, p. 121; Heelas, 1979; Turner, 1992, p. 312-313; Schwartzman, 1987, p. 264-265).

Quando os fatos a partir dessa nova perspectiva são observados, abrem-se rotas de fugas e desenham-se diferentes direções para a história desses grupos indígenas. No lugar de uma história cujo ponto inicial foi a guerra e o ponto final a aculturação e/ou extinção, pode brotar então uma outra, marcada por múltiplas vivências e experiências, diferentes escolhas, trajetos, rotas, itinerários e destinos distintos. Nessa história dispersa, o traçado deve corresponder a uma gesta política e cultural tortuosa durante a qual não foram unânimes as decisões, tiveram debates e cismas dentro dos grupos sobre a melhor forma de atuação nas relações de contato, foram diversas as estratégias e as ações, e resultaram em diferentes destinos históricos. Isso implica pensar a “paz e a amizade”

relatada pelo vigário de Porto Feliz como apenas uma das escolhas desses grupos Cayapó dentro de um repertório de possibilidades.

Se essa história não foi, então, o resultado de um único devir possível, é certo situar as forças das transformações na objetividade dos eventos e nas avaliações e agenciamentos diferenciados que cada sujeito e/ou grupo manteve em suas relações de contato. Há nisso a assertiva da realidade ser criada por atores. Mas essa assertiva deve implicar em outra: a de que sujeitos e grupos agem orientados por seus mundos. Afinal, se uma aliança proposta entre Antropologia e História levasse em conta apenas a *agency* – agência (Santos, 2017, p. 346), ela deixaria de lado um elemento fundante da Antropologia: a de que os sujeitos são informados por seus esquemas simbólicos e conceituais. Por isso “[...] importa recuperar o sujeito histórico consciente que agia de acordo com sua leitura do mundo [...]”, leitura essa mediada “[...] tanto pelos códigos culturais de sua sociedade como pela percepção e interpretação dos eventos” (Monteiro, 1999, p. 248). Propõe-se, assim, pensar uma história indígena dos contatos na qual não haja oposição entre estrutura e estratégia, agência e símbolo, interior e exterior, consciente e inconsciente, interesse e signo. Como esferas mutuamente reflexivas que se dobram sobre si mesmas, à semelhança das garrafas de Klein (Lévi-Strauss, 1986, p. 201), entre elas não há dualismos ou fronteiras nítidas, mas indistinções e imbricações. São nessas imbricações entre interior e exterior, entre estrutura e estratégia que apostamos encontrar as forças das transformações históricas desses grupos Cayapó. Essa história indígena seria então feita, como já se tem apontado (Lévi-Strauss, 1983; Sahlins, 1990, 2008), de duas ordens irremediavelmente imbricadas – a do evento histórico e a da estrutura cultural. A primeira foi regida pelas situações concretas das relações de contato nas quais as estratégias, as ações e as intervenções conscientes dos sujeitos articularam redes com o mundo exterior. A segunda foi regida por diferentes combinatórias de princípios estruturantes, num jogo de possibilidades que representaram cadeias de relações entre códigos (Lévi-Strauss, 1996). Essa última ordem é, por óbvio, prenhe da noção de cultura como um “[...] conjunto de estruturas potenciais das experiências [...]” (Viveiros de Castro, 1992, p. 33) e, por isso, reconhece uma história na qual essas estruturas potenciais, que Sahlins (1990, 2008) chamaria de “prática da estrutura”, “fornecem a arquitetura lógica” para as ações, a lista dos encaminhamentos possíveis. Mas essa lista dos concebíveis não quer e nem pode abolir o sujeito histórico, pois só as avaliações conscientes e as ações concretas dos sujeitos podem determinar os caminhos efetivamente trilhados; e nesse jogo decidir pode ser, afinal, apenas os cálculos de um futuro possível (Rovelli, 2018, p. 130).

Com base nisso, e a partir de um conjunto etnológico preciso, a história dos contatos de grupos Cayapó no século XVIII nas regiões dos atuais sul de Goiás, Triângulo Mineiro e norte de São Paulo deverá servir para mostrar como duas estratégias aparentemente diferentes e antagônicas, as guerras - “os repetidos insultos, contínuas mortes, estragos e roubos [...]” (Mascarenhas, 1896a [1745], p. 185) – e as negociações - “[...] os festivos sinais de paz e amizade [...]” (Botelho, 1913a [1809], p. 106), representaram simultaneamente transformações de códigos dentro de um repertório de possibilidades e estratégias conscientes e criativas de ação. Espera-se, ao final, superar o entendimento de parte de uma história indígena no Brasil segundo a qual a análise desses povos na história

como sujeitos conscientes deva se descolar das análises estruturalistas (Santos, 2017, p. 338), como se no próprio horizonte do estruturalismo já não estivessem pressupostas as inseparáveis e contínuas imbricações entre a lógica simbólica da cultura e a lógica prática das ações.

2 O Combate Violento

Durante o primeiro meio século de contatos, desde a menção ao termo em 1723 até a negociação do aldeamento em 1780, grupos documentalmente conhecidos como Cayapó⁴ foram os maiores obstáculos para o acesso luso-brasileiro às minas auríferas do Centro-Oeste. Os documentos do período são unânimes ao relatarem os contínuos ataques desses grupos não só a outros grupos indígenas (Campos, 1976 [1723], p. 182; Noronha, 1749; 1980 [1751]) como também, e sobretudo, aos não indígenas. Nesse intervalo de tempo, e com relação a estes últimos, não parece ter havido trégua alguma. Eles atacavam impiedosamente os viajantes, os roceiros e os mineradores. Mesmo quando contra eles se voltaram as guerras de extermínio e escravização (Mascarenhas, 1896b [1742], p. 168), uma vez “[...] batidos, não tardavam a voltar à carga em novas e terríveis correrias” (Taunay, 1975, p. 247).

Ao agirem violentamente durante esse primeiro período dos contatos, esses grupos aterrorizaram inclusive a imaginação dos diferentes sujeitos a se dirigirem para a região; pois “[...] todos temem muito e com razão, o gentio caiapó, que se valendo das noites, queimam as casas e mata a gente [...]” (Barros, 1976, p. 151). Ainda que essa documentação obviamente retrate esses grupos do ponto de vista colonial e, por isso, mereça ser relativizada, há nela pistas e sinais (Ginzburg, 1989) que permitem ultrapassar as alegorias e encontrar certas formas de contatos estabelecidas por esses grupos com os não indígenas. A rápida apresentação de alguns desses eventos, subtraída dos discursos e das representações coloniais, pode servir para depreender um modo operante dos seus ataques, cuja estrutura e conteúdo se mantiveram praticamente inalterados.

Embora no contato que resultou na primeira menção histórica ao termo Cayapó, no atual sul de Goiás, não tenha ocorrido incidente de beligerância, o sertanista que os descreveu foi bastante contundente em relação à índole guerreira desses grupos: “[...] e seu maior exercício é serem corsários de outros gentios de várias nações e prezarem-se muito entre eles a quem mais gente há de matar [...]” (Campos, 1976 [1723], p. 182). E não tardou para suas ações alcançarem também, e com toda violência, os não indígenas a cruzarem seu território. A partir daí os documentos oficiais passaram a estar repletos das mesmas notícias. De Vila Boa de Goiás, o governador Luís de Mascarenhas escreveu ao rei em março de 1742 sobre as “[...] hostilidades do gentio Cayapó nas quais executou algumas mortes, incêndios, destroços de plantas [...] que costuma de sua barbaridade [...]” (Mascarenhas, 1742). Três anos depois, em nova correspondência esse mesmo governador notificou os

⁴ Durante o século XVIII, o termo Cayapó foi usado de forma indistinta e indiscriminada a vários grupos indígenas da família linguística Jê do Tronco Macro-Jê. Entre eles, hoje já foram identificados (Mano, 2022), além dos Kayapó, grupos dos Jê centrais (Xavante, Akroá, Xakriabá, etc.) e Jê setentrionais (Pinará).

[...] insultos, contínuas mortes, estragos e roubos que o Gentio bárbaro da nação Cayapó, [...] matando e roubando aos viajantes que vão, e vem, e aos roceiros insultando-os em suas próprias casas, queimando os sítios, e os paióis em que tem recolhido os seus frutos matando também os seus escravos, cavalos, porcos, e mais criações [...] (Mascarenhas, 1896a [1745], p. 185).

Pouco depois, o administrador dos contratos das entradas das Minas de Goiás solicitava providências “[...] porque a estrada que vai de São Paulo para as mesmas minas são frequentes os insultos do Gentio Cayapó em mortes, roubos feitos as viajantes que vão por aquele caminho [...]” (Azeredo, 1747). Após uma década, e mesmo depois de acionada a política indigenista da guerra “justa” e ofensiva contra esses grupos que culminou nos aldeamentos do Triângulo Mineiro (Ravagnani, 1989; Lourenço, 2005; Mori, 2015), as notícias desses ataques continuavam perturbadoras para a visão colonial. Mães viúvas solicitavam à administração, em seu nome e de seus filhos órfãos, moratórias de dívidas em face do “[...] marido ter falecido em 1755 na sua lavra no ribeirão da Onça, juntamente com quarenta e três escravos, devido a um ataque dos índios Cayapó” (Neves, 1762). Em carta ao rei, datada de 6 de novembro de 1757, os oficiais da Comarca de Vila Boa de Goiás insistiam na guerra ofensiva como único meio de repressão às

[...] tão frequentes mortes, insultos que traçoeiramente a cada passo está fazendo o gentio Cayapó nas vizinhanças desta Vila [Boa de Goiás], e com tal tirania executam as pessoas [...] depois que cometem [...] põem logo em fuga espalhando-se pelos campos ou matos [...] fazendo sempre caminho para as suas aldeias (Carta [...], 1757).

Ainda na década de 1750, e de acordo com a documentação, a quantidade de mortes provocada pelos ataques desses grupos Cayapó continuava alta. Em 1758, em consulta ao rei, o Conselho Ultramarino deu notícias de carta do governador de Goiás na qual ele foi

[...] avisado pelos moradores do Arraial das Antas que o gentio Cayapó tinha insultado o guarda-mor daquelas minas matando dezenove escravos, havendo menos de um ano tinham matado quarenta e cinco em uma lavra, junto com o senhor no distrito do mesmo Arraial [...] (Consulta [...], 1758).

Na década seguinte, um ofício do governador de Goiás, datado de 1764, informou que “[...] o bárbaro gentio Cayapó assaltou com sua costumada ferocidade algumas roças desta Capitania matando parte dos pretos que a cultivavam, e dois brancos que nela assistiam, e levando os despojos as reduziram a cinzas [...]” (Melo, 1764). Entre 1772 e 1773, foram ainda muito comuns nas regiões dos atuais sul de Goiás, Triângulo Mineiro e norte de São Paulo as notícias desses ataques e os desesperos da administração colonial. Recorrentemente, noticiava-se que “[...] o bárbaro Cayapó tem hostilizado esta capitania bastantemente de sorte que bem perto desta Vila [Cuiabá] distante duas léguas, chegou a matar gente” (Araujo, 1773a). Ou ainda sobre

[...] estrago e morte que tem feito o bárbaro gentio Cayapó no distrito de Mogi-Guaçu [...] de sorte que a cinco do presente mês [05/09/1772] mataram seis pessoas junto do Arraial três léguas e queimaram duas casas [...] matando alguns soldados (Gouveia, 1772a).

Sob a sombra desses contínuos ataques, mortes, roubos e destruições deliberadas, as tentativas infrutíferas do poder colonial eram para

[...] afugentar o gentio Cayapó a fim de evitar os danos que com sua bárbara ferocidade estão fazendo aos viajantes do caminho de Goyazes e moradores do distrito de Mogi-Guaçu nos limites desta Capitania [...] quando andam matando e roubando [...] (Gouveia, 1772b).

[...] pelos repetidos acometimentos do Bárbaro Cayapó de que nos tem matado muitas pessoas e se este um mal de que andamos trabalhando para nos vermos livre dele, mas é dificultoso o remédio (Araujo, 1773b).

Repetidas com exaustão ao longo da documentação oficial e subtraídas de seu teor colonial, é possível verificar como as investidas desses grupos indígenas eram sorrateiras e sempre muito bem direcionadas aos propósitos de espalhar pânico; matar o maior número possível de não indígenas, independentemente de gênero, cor ou idade; queimar as propriedades imóveis; e levar o butim na forma de bens materiais móveis (ferramentas, armas, plantas, etc.). Com base nisso, e se o papel da ciência é edificar sobre os dados do concreto um modelo racional que permita estudar suas propriedades (Marx, 1978, p. 116-117; Lévi-Strauss, 1989, p. 87; Lévi-Strauss, 2004, p. 55), as guerras contra os não indígenas durante o primeiro meio século de contato foram de saques sem cativos (Giraldin, 2001; Mano, 2020). Isso devia significar, numa simbólica da alteridade, que os não indígenas figuravam como inimigos que deviam ser mortos e seus bens apropriados e incorporados internamente por esses diferentes grupos Cayapó.

3 O Combate Negociado

Mas “os tempos mudavam, no devagar depressa dos tempos” (Rosa, 1994, p. 412), e esses grupos mencionados no século XVIII já se encontravam então em um ambiente marcado por disputas de interesses, negociações e conflitos entre diferentes sujeitos (indígenas, não indígenas – missionários, administradores coloniais, mestiços, pretos e pretas escravizados, forros, quilombolas, etc.). A consciência dessa nova situação mostrou a insustentabilidade da manutenção de conflitos violentos permanentes com os não indígenas. Os cálculos de um futuro possível, concebível, ou de um impossível plausível, em face de tantos outros inconcebíveis ou impossíveis, levaram alguns desses grupos a negociarem seu aldeamento em 1780.

Naquele ano, um grupo Cayapó da região do Camapuã, liderado por um velho “[...] fazendo as vezes de cacique e 6 mais homens de guerra com suas famílias que perfaziam no total 36 pessoas [...]” (Menezes, 1919b [1781], p. 139), procurou o governador da Província de Goiás para negociar o aldeamento. O cacique e o grupo permaneceram aproximadamente 25 dias entre a capital da Província (Vila Boa de Goiás) e o aldeamento de São José de Mossamedes⁵. Em 16 de outubro de 1780, “[...] o velho cacique sai da Capital com sua gente carregando presentes” (Menezes, 1919b [1781], p. 139). Sete meses depois, ele retornou com 237 pessoas de ambos os sexos de diferentes idades,

⁵ Construído em 1775 para abrigar inicialmente os Akroá, esse aldeamento recebeu também indígenas dos grupos Javaé e Karajá; e entre 1813 e 1832 os últimos Cayapó aldeados.

contando dois caciques. No grupo havia jovens, velhos – alguns dos quais com “avançada idade” – muitas crianças e gestantes, cujos filho/as nasceram após a chegada do grupo em Vila Boa.

[...] no dia 12 do mês de junho próximo passado [1781] na minha presença a 113 dos quais pelas suas pequenas idades, julgou o Reverendo Pároco desta Matriz podiam receber esta graça [o batismo], e mais 6 que nesta Capital nasceram e uma velha que pela sua avançada idade e grande instâncias com que pediu [...] (Menezes, 1919b [1781], p. 141).

A característica populacional desse primeiro grupo aldeado permite inferir que se tratou do deslocamento de aldeias inteiras. Para acomodá-las, o governador mandou erigir um aldeamento exclusivo, em local escolhido pelos índios (idem), batizado de Maria I. Em dezembro de 1782, o censo demográfico oficial do aldeamento apontou “[...] 555 índios da referida nação Cayapó [...]” dos quais 328 eram batizados (Menezes, 1919c [1784], p. 153). Três anos depois de sua criação, e de acordo com esse mesmo censo, Maria I era um “[...] estabelecimento de mais de 600 homens de guerra da dita nação Cayapó” (Menezes, 1919c [1784], p. 154).

Nos dois primeiros anos, o aldeamento recebeu somente grupos da região do Camapuã; mas, em 1783, grupos Cayapó da região de divisa dos atuais Triângulo Mineiro e norte de São Paulo também procuraram o aldeamento. Em visita, dez guerreiros oriundos desses grupos, após verem como viviam os aldeados, “[...] se resolveram a ir buscar as suas gentes, [...] ser a sua Aldeia situada nas margens do Rio Grande, mais na Capitania de São Paulo do que nesta de Goiás” (Menezes, 1919c [1784], p. 153). Assim, e de acordo com os dados oficiais, em janeiro de 1784, apenas três anos depois de sua fundação, encontravam-se aldeadas em Maria I ao menos quatro aldeias Cayapó do Camapuã e uma do Triângulo Mineiro: “[...] 4 aldeias de índios da nação Cayapó que se acham aldeados habitavam as Campanhas do varadouro de Camapuã [...]. Os que presentemente chegaram [...] são os que habitavam as margens do rio Grande [...]” (Menezes, 1919c [1784], p. 155).

A facilidade desses grupos em aceitarem o aldeamento e o vertiginoso crescimento populacional de aldeados em um curto período já levaram alguns autores (Karasch, 1981, p. 105; Karasch, 2017, p. 29; Giralдин, 1997, p. 94; Giralдин, 2000, p. 167) a situar as forças das transformações desde fora, exógenas a esses grupos Cayapó. Entre elas, listaram-se: a incapacidade prática e social de continuarem em guerra; uma seca prolongada e a fome daí derivada; e uma epidemia de varíola. Os renovados votos de sucesso da política indigenista pareciam assim coincidir com as circunstâncias e com os fatos decorrentes da negociação do aldeamento. Por isso foi lícita a escolha daquelas forças exógenas como impositivas para a escolha desses grupos Cayapó. Mas como acontece na maioria dos casos, as respostas derivadas apenas da ordem objetiva podem ser apenas parte da resposta. Por mais sombrias, considerá-las como únicas é negar que a avaliação para a negociação do aldeamento possa ter direção vinda também de dentro. Como estamos a sugerir que as forças das transformações históricas se encontram nas imbricações entre a ordem da cultura e a ordem da conjuntura (Sahlins, 1990, 2008; Lévi-Strauss, 1983), num processo no qual “[...] o exterior estava em incessante processo de interiorização, e o interior não era mais que um movimento para fora [...]” (Viveiros de Castro, 1992, p. 39), ir da guerra

à paz não parece ter significado um corte abrupto, profundo e definitivo entre essas duas estratégias conscientes de ação.

Isso porque a guerra não é uma coisa, um ser perene ao longo do tempo. Antes disso, talvez ela seja um conjunto de eventos com duração limitada espacial e temporalmente, uma relação entre acontecimentos, um nó de nós numa rede de relações nas quais as mudanças não têm direção privilegiada. À luz dessas orientações, parece certo considerar que a aceitação do aldeamento durante a política do Diretório dos Índios (1757-1798) não tenha significado uma rendição ou o sucesso da política indigenista colonial. Sejam por suas virtudes ou por seus defeitos, não é pela ótica dessa política, nem somente pela ótica das condições objetivas nas quais se encontravam esses grupos indígenas, que se revelam as forças das transformações. Senão, vejamos os fatos.

4 Da Guerra e da Paz: estratégias e estrutura

Desde os primeiros movimentos para a negociação do aldeamento, bens e serviços foram ofertados livre e abundantemente para os indígenas que decidissem se aldear. Em todas as ocasiões em que ocorreram as atrações desses grupos, as bandeiras levavam “[...] todos os instrumentos d’agricultura e de várias miçangas, espelhos, navalhas, tesouras, fitas e outras bagatelas, além de vestidos de homem e de mulher [...]”; “[...] promessas [e] vantajosas proposições se quisessem aldear-se” (Vasconcelos, 1919 [1775], p. 112-113). Mesmo quando a primeira comitiva de indígenas procurou o governador da Capitania de Goiás, após 25 dias usufruindo da hospitalidade e generosidade dos não indígenas, ela parte “[...] para as suas terras levando um igual presente de ferramentas e mais trastes, de que eles têm conhecimento e fazem estimação [...]” (Menezes, 1919b [1781], p. 140). Quando aldeados, também foi a administração colonial provedora das construções e da subsistência desses grupos: “[...] mandei fazer uma grande roça para os novos habitantes, a fim de que vendo todas as suas comodidades prevenidas vão dissipando a desconfiança inicial” (Carvalho, 1919 [1774], p. 100). Além de abrir roças e construir as moradias, o governador decidiu ainda aproveitar “[...] para a sua subsistência da fazenda de gado que ali se estabeleceu para a aldeia de São José de Mossâmedes [...]” (Menezes, 1919b [1781], p. 142). Em face dos altos custos do empreendimento, esse mesmo governador “[...] não deixa também de fazer algum receio, de que as forças e atuais aplicações não possam suprir as despesas que serão indispensáveis fazerem-se com a civilização de um número semelhante de gente [...]” (Menezes, 1919b [1781], p. 142). Cinco anos depois, a situação da subsistência desses grupos aldeados em Maria I chega, finalmente, a uma situação crítica. Em 1781, uma junta responsável por estabelecer uma nova fazenda de gado para assistir esses grupos Cayapó aldeados relatou que eles tinham “[...] consumido os fornecimentos desta criação feitos pela Real Fazenda, passando a matar os gados dos moradores vizinhos [...]” (Resolução [...], 1786).

Se essas narrativas servem para alguma interpretação, parecem ser para mostrar como esses grupos Cayapó se lançaram com extrema voracidade sobre os bens, presentes, serviços, provisões e comodidades oferecidas pelos não indígenas. Mas apesar dos constantes esforços do poder colonial, o sargento regente do aldeamento de Maria I

relatou, em janeiro de 1784, as “[...] desconfianças e falsidades dos índios [...]” em uma situação que levou o governador de Goiás a “[...] elevar a companhia de pedestres ao estado de 178 praças soldado para pôr uma guarnição de 80 soldados naquela aldeia [...]” (Menezes, 1919c [1784], p. 154-155).

Sob essa perspectiva, a situação no aldeamento nunca pareceu estar sob controle do poder colonial, fato demonstrável não só nas preocupações e precauções dos administradores, como na “[...] malícia e os mais claros conhecimentos que tem esta Nação de Gentio [...]” (Menezes, 1919d [1784], p. 137). No desabafo das autoridades, a situação era tal que “[...] os índios aldeados tratando com os bárbaros da sua nação conservam a sua língua, e os seus ritos supersticiosos e seus costumes; facilmente desertam e se rebelam [...]” (Mascarenhas, 1919 [1806], p. 279). Foi por isso que em carta ao rei, datada de 28 de dezembro de 1784, o governador informou que

[...] já representou a Vossa Majestade a ferocidade, a ingratidão e rebeldia que cada uma das nações destes índios que não querendo aprender ofício se conservam aldeados por tanto tempo quanto forem sustentados à custa da Real Fazenda e que uma vez desamparados se tornavam a meter nos matos [...] (Menezes, 1919e [1784], p. 168).

E, assim, concluiu:

[...] à sombra da paz em que vive com quase todas as nações [...]. Mas esta felicidade seria bem depressa perturbada pela natural inconstância dos Índios se com efeito os desamparássemos porque tornariam a internar-se pelos sertões e nos fariam mais cruel e desvantajosa guerra ficando sempre precária e duvidosa nossa subsistência (Menezes, 1919e [1784], p. 169).

Inconstância, desconfiança, malícias, traições, rebeldias, roubos, fugas foram, então, as palavras privilegiadas nessas narrativas oficiais para se referirem aos Cayapó aldeados. Nessa situação, ir da guerra à paz não parece ter sido um ponto liminar ou de inflexão na história Cayapó, aquele a partir do qual não existe mais possibilidades de retorno. Num grupo de transformações o tempo não tem direção privilegiada (Barbosa de Almeida, 1999) e as “[...] mudanças não acontecem numa única ordem” (Rovelli, 2018, p. 90). A estrutura temporal de relações entre eventos é também uma máquina de reversibilidade, e a curta duração dos aldeamentos Cayapó parece indicar essa equação. Bastaram três décadas (de 1781 a 1813) para o aldeamento de Maria I ser desativado e os últimos indígenas transferidos para São José de Mossâmedes, onde permaneceram até 1832 quando os últimos “Cayapo” abandonaram o aldeamento. Em 11 de maio de 1833,

[...] de acordo com proposta do Sr. Presidente, era desnecessária a permanência do vigário Missionário na Aldeia de São José de Mossâmedes; tendo-se retirado para o mato os índios da nação Kayapó que residiam nesta aldeia (Ataídes, 2001, p. 97).

É bem provável que fossem alguns desses indígenas dos aldeamentos que o Padre Botelho encontrou em 1809 na região do alto rio Paraná, já que dois deles apresentaram-se ao padre como Antônio e José (Botelho, 1913b [1810], p. 128), nomes portugueses comuns usados nos batismos dos indígenas aldeados.

Assim, em 1780, um grupo Cayapó iniciou uma etapa nas relações de contatos durante a qual, em troca da paz, a reciprocidade indígena exigiu, pediu, negociou e regateou uma série incomensurável de bens materiais. Ferramentas, roupas, alimentos e os mais diversos produtos manufaturados, descritos nos documentos como “benefícios”, “presentes”, “bagatelas e drogas”, “trastes”, “comodidades”, etc. continuaram a afluir para as mãos dos indígenas. E estes mesmos objetos, como sabemos, eram, no modelo das guerras de saque sem cativos, adquiridos somente mediante guerras, mortes, pilhagens e roubos. Com base nisso, as negociações do aldeamento após o primeiro meio século de contato permitiu edificar um modelo racional (Marx, 1978, p. 116-117; Lévi-Strauss, 1989, p. 87; Lévi-Strauss, 2004, p. 55) definível como um combate negociado ou um saque sem guerras (Mano, 2020, 2021).

As transformações de um modelo a outro devem indicar as áreas coloniais como zonas de contato e ambientes fecundos para a criação e adaptação criativas. Afinal, de um combate a outro a mudança de estratégia de contato de alguns grupos Cayapó foi escolha criativa e consciente. No controle da situação de aldeados, esses grupos demonstraram “[...] malícia e os mais claros conhecimentos” (Menezes, 1919d [1784], p. 137). Em face das novas circunstâncias, eles colocaram em construção um impossível plausível: depor armas e, mesmo assim, direcionar suas negociações para fins explícitos da continuidade dos saques. Ao agirem de maneira estratégica em direção aos seus interesses, esses grupos estavam de fato adaptando-se e situando-se conscientemente no quadro das condições objetivas dadas pelas relações de contatos. Mas do ponto de vista aqui adotado, a mudança de estratégia deve ter permanecido indissociavelmente imbricada às mudanças na ordem do signo, em especial na simbólica da alteridade. Como se sabe, a mudança estratégica que os levaram da guerra à barganha não lhes foi exclusiva (Garcia, 2009), e, em cada contexto etnológico, as forças das transformações devem ser estudadas em seus próprios termos. Com base nos dados históricos referentes aos grupos indígenas dos Jê – Cayapó, isso deve ter significado, no mínimo, que a alteração das estratégias de ação foi acompanhada de uma relativa mudança do *status* do não indígena nessa simbólica da alteridade. Isso quer dizer que a reorientação das estratégias de contato foi dinamizada por uma avaliação da conjuntura em relação a um campo semântico de significação; afinal, os não indígenas como inimigos saqueados na guerra passaram a possíveis amigos saqueados na paz. Situar as forças das transformações nas imbricações entre as ordens objetiva e subjetiva implica ao menos em duas questões, uma geral, outra particular. A primeira é a de que não há sobreposição entre essas duas ordens, mas imbricações históricas. A simbólica da alteridade, tal como a linguagem, não possui valor apenas intrínseco, mas também contextual porque dada simultaneamente com a realidade que expressa (Carneiro da Cunha, 2014, p. 244). A segunda implicação, de ordem particular, é a de que de um combate a outro (das guerras de saque aos saques sem guerras), mudanças podem também indicar continuidades, pois em ambos os modelos os bens dos não indígenas foram apropriados e incorporados internamente por esses diferentes grupos Cayapó. De modo paralelo, etnografias de grupos Xikrin também têm chamado a atenção para essa mesma forma de contato com os não indígenas.

Guerra ou paz, o interesse dos Mebêngôkre não era tanto o kube [branco] em si, mas aquilo em que nele se objetivava e que dele se pretendia

apropriar: seus objetos, sua cultura material, sua expressividade técnica e estética (Gordon, 2006, p. 143).

5 De uma Época e de uma Série a Outra num Grupo de Transformações

Do modelo das guerras com saques ao modelo dos saques sem guerras, as transformações nos modos de relação desses grupos indígenas com a alteridade não indígena parecem ser inversões de uma série em outra. Tais inversões foram de certo acionadas pelas condições práticas do contato. Mas, ao se realizarem, elas foram correlativamente transformações históricas da ordem dos eventos e transformações analógicas da ordem da estrutura. Nessa história dos contatos, no início, como no fim, passar de uma série a outra, de um presente a um futuro concebível como possível, ou a um impossível plausível, foi mudança orientada tanto pelas “estruturações potenciais das experiências” definidas por Viveiros de Castro (1992, p. 33) como cultura, como pelas conjunturas históricas vividas.

Do ponto de vista da ordem interna da cultura, já são inúmeros os trabalhos de etnologia a demonstrar como as diferentes cosmologias indígenas sempre incorporam os não indígenas ao seu escopo. Lévi-Strauss (1993) o demonstrou na História de Lince; Sahlins (1990, 2008), por meio do conceito de mitopraxis, na história dos contatos no Havaí; e nas terras baixas sul-americanas desde os anos 1980 proliferaram contribuições entre diferentes povos e grupos linguísticos (Hill, 1988; Santili, 2002; Erikson, 2002; Wright, 1989, 2002; Turner, 1992; Teixeira-Pinto, 2002; Albert, 1992; Gallois, 1989; Gallois, 2002; Chernela, 1988; Farage, 2002; Menéndez, 1989, entre outros) que enfatizaram as interpretações míticas e históricas na história dos contatos. Apesar da incorporação cognitiva e semântica da alteridade não indígena ser contextual e particular a cada um dos recortes etnológicos e históricos, é comum as cosmologias das terras baixas sul-americanas associarem os não indígenas a seres ou “espíritos” maléficos, destruidores, canibais, comedores de terra e de floresta, propagadores de doenças, enfim, inimigos.

A associação não parece ter sido diferente para a história dos contatos daqueles grupos Cayapó. As homologias entre estrangeiros e inimigos parecem ter sido o alicerce sobre o qual se edificaram as primeiras relações de contato com os não indígenas. E essa hipótese tem lastro não só no modelo histórico das guerras de saque sem cativos, mas também nas cosmologias de grupos Jê – Cayapó e nas relações de contato que mantinham com alguns outros grupos indígenas. No último desses casos, desde a primeira menção ao termo (Campos, 1976 [1723], p. 181-182) eles foram descritos como povo cujo “[...] maior exercício é serem corsários de outros gentios de várias nações e prezarem-se muito entre eles a quem mais gente há de matar [...]”. Os relatos históricos desses ataques a outros grupos indígenas (Noronha, 1749, 1980 [1751], p. 131; 1751) retrataram ações nas quais eles matavam todos os homens adultos, roubavam o que podiam e levavam mulheres e crianças como cativos; o que fez definir esses ataques num modelo de guerras de saque com cativos (Mano, 2020), em clara analogia ao modelo das guerras

de saque sem cativos movidas contra os não indígenas⁶. Portanto, independentemente do inimigo e o de que cada um poderia oferecer (num caso somente bens, noutro bens e pessoas), a guerra foi, naquele momento, o modo relacional e simbólico do contato Cayapó com alguns grupos estrangeiros. E esse mesmo tratamento belicoso e hostil com a alteridade aparece em suas cosmologias. Em mais de um relato a definição de uma humanidade plena sugere a morte e o roubo de bens de suas entidades míticas. Atributos de personificação e elementos de cultura e sociabilidade, tais como a bravura, o fogo, as pinturas corporais, os nomes bonitos, as danças e os adornos plumários foram, no tempo mítico, tomados, roubados ou pilhados dos outros seres, como os peixes, a onça e a águia (Lukesch, 1976; Vidal, 1977; Gordon, 2006). Em face desse lastro, é possível perceber, como já alertava Lévi-Strauss (1993), que o lugar do não indígena já estava reservado nas cosmologias e ações históricas de contato. Esses grupos Cayapó colocaram então em ação um modelo relacional e simbólico⁷ no qual os não indígenas, representados como estrangeiros inimigos, deviam ser mortos e saqueados. Tal conclusão vale não apenas para a história, mas pode ser consubstanciada com etnografias de grupos Jê. Entre os *Kayapó-Menkragnoti*, Verswijver (1992) observou a existência das guerras externas, ataques movidos por grupos de jovens guerreiros a estabelecimentos de brasileiros, cujo objetivo era sobretudo o butim. Entre os *Xikrin Mebengokré*, Górdon (2006, p. 213) sugere, a partir de relatos míticos, que a construção da pessoa passa pela transformação de um estado passivo (*uabô*) para ativo (*akré*) quando eles se tornam guerreiros e caçadores valentes, bravos e perigosos. Esse mesmo autor, ratificado por Turner (1992), também já demonstrou como boa parte dos objetos aferidos dos não indígenas serviam como objetos de prestação e circulação interna entre as pessoas (Gordon, 2006, p. 305).

Dizer que a estrutura da guerra de saque tem lastro na história dos contatos com os não indígenas e nas formas comuns de relação desses grupos Cayapó com a alteridade, não significa dizer, porém, que ela é da ordem apenas da cultura. Não é por já estar dada naquele momento como possibilidade tangível que a escolha pela guerra aboliu o sujeito histórico. Entre os concebíveis possíveis e os impossíveis plausíveis que estruturaram potencialmente as diferentes linhas de atuação, foi necessário a esses grupos indígenas escolherem e agirem em direção a uma delas. Foi, portanto, de forma reativa aos sucessivos ataques e invasões territoriais sofridas pela ação das frentes de expansão dos não indígenas que os Cayapó escolheram de maneira consciente, planejada, estratégica e deliberada atacar, matar e saquear os não indígenas. E deve ter sido também de forma consciente e deliberada que buscaram, internalizaram e fizeram circular os bens obtidos em suas guerras de saques.

Se considerarmos esses fatos do ponto de vista tanto de uma política de ação como de uma simbólica da alteridade, o modelo das guerras de saque sem cativos parece indicar uma série de correspondências e analogias. Na verdade, há tempos sabe-se que o protótipo ou arquétipo da alteridade entre povos das terras baixas sul-americanas

⁶ As implicações e as diferenças profundas entre os dois modelos de guerra de saque (com cativos e sem cativos) foi explorada em Mano (2020) e, por isso, não serão aqui abordadas de forma aprofundada.

⁷ A ideia aqui empregada de atualização das estruturas não significa a existência, antes dos contatos com os não indígenas, de uma estrutura original e/ou tradicional. Ela era a estrutura possível naquele momento histórico de seu desenvolvimento. Afinal, o próprio Lévi-Strauss (2008) argumentou que novas estruturas são transformações de estruturas antecedentes, e, assim, a história não pode mesmo ter começo. Pensar a história indígena com base na noção de que ela começa com os contatos com os não indígenas não passa de uma perniciosa e já superada ilusão.

pode se estender do outro inimigo (Viveiros de Castro, 2013) aos mortos (Carneiro da Cunha, 1978) e aos animais (Árhem, 1993; Descola, 1986; Erikson, 1987). No caso em tela, entre o estrangeiro inimigo, sua morte e o saque de seus bens, a guerra pode ter sido concebida como estratégia homóloga à caça (Fausto, 2001) e a onça, senhora da caça, pode ter fornecido o protótipo do outro – inimigo (Viveiros de Castro, 1992, 1996). Mas para sermos coerentes, essas analogias não podem ser apenas de ordem cultural, subjetiva ou do espírito. Antes de qualquer inferência é preciso considerar a caça uma atividade empírica primordial voltada para a morte violenta do animal, tal como a guerra para a morte violenta do inimigo. Na práxis da caça as relações entre homem e animal são, por isso, de punção ou de “trocas negativas”, porque marcadas pelas assimetrias (Carvalho, 1985, p. 178; Carvalho, 2015, p. 38). Além disso, e empiricamente, as relações assimétricas podem exigir compensação e mudar de direção, pois não só o caçador pode dar morte ao animal como pode, ele mesmo, ser morto e atacado por animais/feras selvagens, cujo protótipo é então a onça. Talvez por isso Lévi-Strauss (1996, p. 87) tenha notado “[...] o jaguar e o homem termos polares, cuja oposição é duplamente formulada na linguagem comum: um come comida crua; e, sobretudo, o jaguar come o homem, mas o homem não come o jaguar”. Uma última associação entre caça e guerra pode ainda ser feita: quando bem-sucedidas, na caça e na guerra a morte infligida ao outro resulta no saque das qualidades dos vencidos. Em face disso, o campo de associações que liga estrangeiro inimigo a animal abatido e/ou fera predadora parece não depender apenas de uma máquina de conversão de códigos, mas é coextensivo a uma prática objetiva com estratégias conscientes de ação. Se essa análise dos dados estiver correta, as analogias e correspondências que o modelo das guerras de saque sem cativos sugere podem ser pensadas na expansão de uma equação inicialmente apresentada por Fausto (2001). Guerra : inimigo :: Caça : fera selvagem :: Insulto e morte : saque violento. Isso significa que nas guerras os não indígenas eram inimigos, à semelhança de como, na caça, as feras são selvagens; assim como a eles, inimigos e feras, se dá morte e se saqueiam violentamente seus bens.

A conversão de códigos e a tradução de uns nos outros não esteve, porém, como temos insistido, alheia ou acima da conjuntura. A história dos contatos desses grupos mostra a insurgência do tempo, a passagem de uma época a outra dentro de um grupo de transformações históricas, assim como mostra que a estrutura tem uma diacronia interna (Sahlins, 1990, 2008). Frente às novas condições do contato, um repertório de possibilidades de ação deve ter se aberto para esses grupos indígenas. Alguns escolheram a migração, como atestam as relações desses grupos do século XVIII com os atuais Panará, como acima mencionado (Ewart, 2015, p. 203; Giralдин, 1997, p. 121; Heelas, 1979; Turner, 1992, p. 312-313; Schwartzman, 1987, p. 264-265). Nesse caso, o caminho tomado foi o inverso do contato, porque a migração sugere fuga, evitação, distanciamento e silêncio frente ao inimigo – fera onnipresente. Outros grupos, porém, ao invés da migração escolheram a aproximação, o diálogo, a negociação, a domesticação e amansamento do inimigo – fera. Ao escolherem esse caminho, traçaram a rota à sua maneira, por suas escolhas conscientes e por uma política de ação cujo resultado continuou sendo o saque. Assim, a passagem de uma época de guerras para uma época de paz pode mostrar como a

negociação do aldeamento foi simultaneamente escolhas de estratégias de ação – agências e interesses – e atualização e transformações na simbólica da alteridade.

As transformações para a negociação do aldeamento agiram como mudança histórica de estratégias de contato e inversão analógica numa estrutura de correspondência. Comparativamente ao modelo das guerras de saque sem cativos, o modelo dos saques sem guerras atuou como transformação daquela série anterior, pensadas na equação. Paz : amigo :: criação doméstica : dócil :: Reciprocidade e diálogo : saque negociado. Isso significa que, por inversão do modelo das guerras de saque, no de saque sem guerra, mediado pela paz, os não indígenas eram amigos, à semelhança de como animais domésticos são dóceis; assim como com eles, amigos e domesticados, se estabelecem reciprocidade e diálogo com vistas ao saque negociado.

Mas se “[...] o essencial numa estrutura de um grupo de transformações é que as transformações não têm direção privilegiada” (Barbosa de Almeida, 1999, p. 176), passar da guerra à paz ou vice-versa sempre foram alternativas abertas. Mesmo durante os combates negociados, os dados históricos atestam as inconstâncias, desconfianças, malícias, traições, rebeldias, roubos e fugas; a tal ponto de as autoridades coloniais seguidamente afirmarem que “[...] à sombra da paz [...] seria bem depressa perturbada [...] porque tornariam a internar-se pelos sertões e nos fariam mais cruel e desvantajosa guerra” (Menezes, 1919e [1784], p. 169). Como na física moderna (Rovelli, 2018, p. 90 e ss.), nessa história dos contatos, as mudanças, a estrutura temporal de relações entre os eventos “[...] não acontecem numa única ordem [...]”, e nela “[...] não existe tempo comum nem direção privilegiada de mudança”. Nesse caso, a metáfora linguística dos impossíveis plausíveis talvez possa ser a do palíndromo – palavra, ou frase, que independentemente da direção em que é escrita e lida (de frente para trás ou vice-versa) – mantém o seu sentido.

6 Considerações Finais

As evidências de um conjunto histórico e etnológico concreto como aqui traçado parecem indicar que essa história indígena dos contatos articulou relações entre estrutura e estratégia sem sobreposições hierárquicas. Esses grupos indígenas foram agentes conscientes da história vivida, agiram e articularam redes com o mundo exterior *pari passu* às transformações históricas que vivenciavam. Fizeram escolhas em defesa de seus interesses, e, por meio do controle dessa política do contato, trilharam conscientemente os caminhos escolhidos. Mas, parece, a escolha dos caminhos pode ter sido realizada à base de um inventário de possibilidades de ação. Das guerras de saque sem cativos às migrações ou aos saques sem guerras, a simbólica da alteridade também se transformou dentro de uma máquina de conversão de códigos que não teve direção privilegiada. Daí, na simbólica e na história, ir da guerra à paz e da paz à guerra sempre foram alternativas possíveis.

Se a história indígena quer estar em consonância com a Antropologia, ela deve minimamente admitir que os códigos da cultura – as tais “estruturações potenciais das experiências” – devem servir para informar ou situar os homens no mundo. E, ao contrário

do que pensa uma história indígena no Brasil (Santos, 2017, p. 338), essas análises não nos parecem alheias, externas às sociedades indígenas. Pelo contrário, encontram nos signos parte das forças das transformações. Nessa perspectiva, os signos não podem, porém, ser tomados apenas com base em seus valores intrínsecos, internos, mas em suas relações conativas com as realidades que representam. Mesmo na linguística a proeminência da língua em relação a fala não abole nem o sujeito falante, nem as relações e sentidos dos signos que usa com o contexto no qual e para o qual fala. E, afinal, na etnologia também já está demonstrado como elementos da cultura adquirem significações simultaneamente dadas pelo contexto da cultura e pelo contexto dos contatos (Carneiro da Cunha, 2014, p. 239). Do mesmo modo, a estrutura cultural não abole e não determina o sujeito histórico que age; ela apenas fornece os encaminhamentos possíveis, os impossíveis plausíveis e os completamente impossíveis que serão avaliados e traçados por meio apenas das escolhas e ações consciente dos sujeitos. Nessas escolhas, devem de certo haver cismas e debates dentro do grupo, e as possibilidades de ação podem constituir uma multiplicidade de trajetórias. Tomadas em seu todo elas não desenharam estruturas, mas traçados tortuosos, estratégias diversificadas e diferentes destinos históricos. Isolada dessa rede não estruturada, a transformação da guerra em “paz e amizade” foi apenas uma das escolhas desses grupos Cayapó. Justamente por isso, esses sujeitos não foram filtros de suas realidades ou marionetes de seus esquemas simbólicos, mas seus próprios criadores.

De um só golpe, nessa Antropologia, parecem cessadas as antinomias entre estrutura e estratégia, interno x externo, lógica cultural x lógica histórica, consciente x inconsciente, interesse x signo, cuja metáfora pode ser tomada do exemplo clássico da garrafa de Klein (Lévi-Strauss, 1986, p. 201), superfície não orientável na qual não são claramente definíveis e/ou consistentemente separáveis o dentro (interior) e fora (exterior); a estrutura e conteúdo. Pensar ou propor uma história indígena apartada ou situada em apenas em um dos termos é insistir na reprodução de um determinismo das circunstâncias práticas ou num estruturalismo limitado, limitante, binário, fixo e estático. Em todo canto, uma nova leitura antropológica de “base estruturalista” tem incorporado o conceito de estratégia ao conceito de estrutura (Bensa, 2015; Viveiros de Castro, 1995). Estrutura e estratégia são, então, esferas coextensivas e indissociáveis, e nos parece ser essa uma das próprias condições metodológicas do estruturalismo. Com base nele e além dele, diversas etnografias dos povos indígenas amazônicos têm mostrado que para entender esses povos como agentes históricos é preciso entender os significados culturais de suas ações, tanto no presente quanto no passado. Seja por meio de narrativas históricas do contato que tenham por referência o parentesco (Gow, 1991), ou por aquelas que tenham por referência os mitos e suas transformações (Albert, 1992; Carneiro da Cunha, 2014; Gow, 2001; Hill, 1988), já se encontra bem desenvolvida na etnologia a compreensão das indissociabilidades e imbricações entre estrutura e estratégia. Aquelas oposições nefastas e caducas encontram-se desde sempre solucionadas e superadas; porque “[...] na verdade existem regras e estratégias [...]” (Lévi-Strauss; Eribon, 1990, 134) e, por isso, está “[...] aberta uma via intermediária entre a ordem da estrutura e a do evento [...]” (Lévi-Strauss, 1983, p. 1229); afinal, “[...] é necessário que, por colaboração entre tradição coletiva e invenção individual se elabore e se modifique continuamente uma estrutura” (Lévi-Strauss, 1989, p. 210).

A história dos contatos de alguns grupos Jê – Cayapó com os não indígenas durante o século XVIII parece mostrar também como suas ações e transformações históricas dependeram tanto de suas simbólicas das alteridades como do contexto prático de negociações. As primeiras forneceram as estruturas potenciais e os concebíveis da ação, e a segunda aponta o contexto das experiências vividas; e ambos foram arsenais em interação constante e renovação contínua. Houve ações estruturadas e ações estruturantes e, por isso, parece sensato neste caso situar as forças das transformações nas imbricações do campo pragmático de ação com o campo cultural das significações.

Agradecimentos

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo apoio financeiro para o desenvolvimento de projeto de pesquisa, cujos resultados possibilitaram a elaboração deste artigo.

Referências

- ALBERT, Bruce. A fumaça do metal: história e representação do contato entre os Yanomami. **Anuário Antropológico**, [s.l.], v. 89, p. 151-189, 1992.
- ARAUJO, Francisco Lopes de. **Carta ao governador da Capitania de São Paulo [Luís Antônio de Sousa Botelho Mourão], Cuiabá, 16 de setembro de 1773**. Biblioteca Nacional, seção de manuscritos, catálogo Arquivo de Mateus, código: MS 553 (17) doc. 68, I-30, 9, 26, n. 3, 1773a.
- ARAUJO, Francisco Lopes de. **Carta ao governador da Capitania de São Paulo [Luís Antônio de Sousa Botelho Mourão], Cuiabá, 5 de julho de 1773**. Biblioteca Nacional, seção de manuscritos, catálogo Arquivo de Mateus, código: MS 553 (17) doc. 67, I-30, 9, 26, n. 2, 1773b.
- ÁRHEM, Káj. Ecosofia makuna. In: CORREA, F. (org.). **La selva humanizada: Ecologia alternativa en el tropico humedo colombiano**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993. p. 109-126.
- ATAÍDES, Jézus M. **Documenta indígena do Brasil central**. Goiânia: UFG, 2001.
- AZEREDO, Jorge P. **Requerimento do administrador dos contratos das entradas das Minas de Goiás, ao rei [D. João V] solicitando providencias quanto os insultos cometidos pelos índios Caiapós e Acroá-Assú nos caminhos que vão para as ditas Minas [...]**. Goiás, 23 de fevereiro de 1747. (Arquivo Histórico Ultramarino, código: AHU-ACL-CU-008, cx. 4, d. 326).
- BARBOSA DE ALMEIDA, Mauro. Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura em Lévi-Strauss. **Revista de Antropologia**, [s.l.], v. 42, n. 1 e 2, p. 163-197, 1999.
- BARROS, Manoel de. Notícia 7ª Prática – Roteiro verdadeiro das Minas do Cuiabá, e de todas as suas marchas, cachoeiras, itaipavas, varradouros, e descarregadouros das canoas. In: A. TAUNAY, A. E. (org.). **Relatos monçoneiros**. São Paulo: Livrara Martins, 1976. p. 141-147.
- BENSA, Alban. **Después de Lévi-Strauss: por una antropología de escala humana**. México: FCE, 2015.

- BOTELHO, Manuel Ferraz de Sampaio. Carta ao governador de São Paulo, Antonio José da Franca e Horta. Porto Feliz, 15 de outubro de 1809. **Documentos Interessantes para a história e os costumes de São Paulo**, São Paulo, v. 3, Tipografia Cardozo e Filhos, p. 105-108, 1913a.
- BOTELHO, Manuel Ferraz de Sampaio. Plano para a catequização dos gentios à margens do Paraná. Porto Feliz, 17 de fevereiro de 1810. **Documentos Interessantes para a história e os costumes de São Paulo**, São Paulo, v. 3, Tipografia Cardozo e Filhos, p. 109-113, 1913b.
- CAMELLO, João Antônio Cabral. Notícias práticas das Minas de Cuiabá e Goias que dá ao reverendo Padre Diogo Soares 1727. In: TAUNAY, A. E. (org). **Relatos monçoneiros**. São Paulo: Livraria Martins, 1976. p. 114-123.
- CAMPOS, Antônio Pires de. Breve notícia do gentio bárbaro que há na derrota das minas de Cuiabá e seu recôncavo, na qual declara-se os reinos. 20 de maio de 1723. In: TAUNAY, A. E. (org). **Relatos sertanistas**. São Paulo: Livraria Martins, 1976. p. 181-200.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os mortos e os outros**: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahó. São Paulo: Hucitec, 1978.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosaic & Naif, 2014.
- CARTA dos oficiais da Comarca de Vila Boa, ao rei [D. José], expondo as atrocidades cometidas pelos índios Caiapós e insistindo na guerra ofensiva como único meio de repressão. Vila Boa, 11 de junho de 1757. (Arquivo Histórico Ultramarino, código: AHU- ACL-CU-008, cx. 14, d. 856).
- CARVALHO, Silvia Maria S. de. 1985. O trickster como personificação de uma práxis. **Perspectivas**, [s.l.], v. 8, p. 177-187, 1985.
- CARVALHO, Silvia Maria S. de. **Mitos e Práxis**: por uma antropologia marxiana. São Paulo: Terceira Margem, 2015.
- CARVALHO, Jozé d´Almeida de Vasconcelos de Soveral e. Ofício à Joaquim José Freyre de Andrade, 15 de novembro de 1774. **Revista do Instituto Histórico Brasileiro**, [s.l.], v. 84, n. 117, p. 98-106, Imprensa Nacional, 1919.
- CARVALHO FRANCO, Francisco de Assis. **Dicionário de bandeirantes e sertanistas do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1989.
- CHAIM, Marivone Matos. **Aldeamentos indígenas (Goiás 1749-1811)**. 2. ed. São Paulo; Brasília, DF: Nobel; INL, 1983.
- CHERNELA, Janeth M. Righthing history in the northwest amazon: myth, struture and history in an Arapáço narrative. In: HILL, Jonathan (org). **Rethinking history and myth – indigenous south american perspective on the past**. Chicago: Univesrsity of Illinois press, 1988. p. 35-49.
- CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei [D. José], sobre a carta [do governador e capitão general de Goiás], conde de São Miguel [D. Alvaro José Xavier Botelho da Távora], acerca dos insultos dos índios Caiapós ao guarda mor de Goiás, Baltazar de Godoi Bueno e Gusmão [...]. Lisboa, 23/09/1758. (Arquivo Histórico Ultramarino, código: AHU-ACL-CU-008, cx. 15, d. 907).
- DESCOLA, Philippe. **La nature domestique**: symbolisme et praxis dans l'écologie des achuar. Paris: Éd. de la Maison de Sciences de l'Homme, 1986.
- ERIKSON, Philippe. De l'approvisionnement à l'approvisionnement: Chasse, aliance et familiarisation en Amozonie amériendienne. **Techniques & Culture**, [s.l.], p. 105-140, 1987.
- ERIKSON, Philippe. Reflexos de si, ecos de outrem: efeitos do contato sobre à auto-representação Matis. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R. (org.) **Pacificando o Branco**: cosmologias dos contatos no norte amazônico. São Paulo: Ed. Unesp, 2002. p. 179-204.

EWART, Elizabeth. Fazendo pessoas e fazendo roças entre os Panará do Brasil Central. **Revista de Antropologia**, [s.l.], v. 48, n. 1, p. 9-35, 2015.

FARAGE, Nádia. Instruções para o presente: os brancos em práticas retóricas Wapishana. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R. (org.). **Pacificando o Branco**: cosmologias dos contatos no norte amazônico. São Paulo: Ed. UNESP, 2002. p. 507-531.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis**: história, guerra e xamanismo na Amazônia. SP: Editora Universitária USP, 2001.

GALLOIS, Dominique Tilkin. O discurso Waiapi sobre o outro – um profetismo moderno. **Revista de Antropologia**, [s.l.], v. 30/31/32, p. 457-467, 1989.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Nossas falas duras: discurso político e auto-representação Waiâpi. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R. (org.). **Pacificando o Branco**: cosmologias dos contatos no norte amazônico. São Paulo: Ed. UNESP, 2002. p. 205-237.

GARCIA, Elisa. Frühauf. **As diversas formas de ser índio**: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e 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, SP: ed. da Unicamp, 1997.

GIRALDIN, Odair. Renascendo das cinzas: um histórico da presença Cayapó – Panará em Goiás e no Triângulo Mineiro. **Sociedade e Cultura**, [s.l.], v. 3, n. 1-2, p. 161-184, 2000.

GIRALDIN, Odair. Fazendo guerra; criando imagens; estabelecendo identidades. A ocupação do centro-oeste e os conflitos com os Cayapó no século XVIII. **História em Revista**, Goiás, v. 6, p. 55-74, 2001.

GORDON, Cesar. **Economia selvagem**: ritual e mercadoria entre os Xikrin Mebêngôkre. São Paulo, EdUNESP/ISA, 2006.

GOUVEIA, José Gomes de. **Carta ao governador da Capitania de São Paulo [Luís Antônio de Sousa Botelho Mourão], Mogi Mirim, 18 de setembro de 1772**. Biblioteca Nacional, seção de manuscritos, catálogo Arquivo de Mateus, código: MS 553 (18) doc. 124, I-30, 12, 17, n. 39, 1772a.

GOUVEIA, José Gomes de. **Carta ao governador da Capitania de São Paulo [Luís Antônio de Sousa Botelho Mourão], Mogi Mirim, 16 de outubro de 1772**. Biblioteca Nacional, seção de manuscritos, catálogo Arquivo de Mateus, código: MS 553 (18) doc. 125, I-30, 12, 17, n. 40, 1772b.

GOW, Peter. **Of Mixed Blood**: Kinship and History in Peruvian Amazonia – Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford: Oxford University Press, 1991.

GOW, Peter. **An Amazonian Mith and Its History**: Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford: Oxford University Press, 2001.

HEELAS, Richard Hosie. **The social organisation of the Panará, a Gê tribe of Central Brazil**. 1979. 463p. Tese (Phd Philosophy) – St. Catherine's College, University of Oxford, Oxford, 1979.

HILL, Jonathan. (org.). **Rethinking history and myth**: indigenous south american perspective on the past. Chicago: University of Illinois press, 1988.

KARASCH, Mary. Damiana da Cunha: catechist and sertanista. In: SWEET, D.; NASH, G. (org.). **Struggle and survival in colonial America**. Berkeley: University of California Press, 1981. p. 102-120.

- KARASCH, Mary. Conflito e resistência inter-étnicos na fronteira brasileira de Goiás, nos anos 1750 a 1780. **Revista da SBPH**, [s.l.], v. 12, p. 31-49, 1997.
- KARASCH, Mary. Índios aldeados: um perfil demográfico da Capitania de Goiás (1755-1835). **Habitus**, [s.l.], v. 15, n. 1, p. 21-38, 2017.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Histoire et ethnologie. In: ÉCONOMIES, SOCIÉTÉS, CIVILISATIONS. 38^a année, n. 6, p. 1217-1231, 1983. **Anais [...]**. [S.l.], 1983.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **A oleira ciumenta**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural dois**. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mitológicas – Lo crudo y lo cocido**. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de Lince**. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. 5. impr. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mitológicas IV – O homem nu**. São Paulo: Cosacnaif, 2008.
- LÉVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier. **De perto e de longe**. São Paulo: Nova Fronteira, 1990.
- LOURENÇO, Luís Augusto Bustamante. **A oeste das minas: escravos, índios e homens livres numa fronteira oitocentista Triângulo Mineiro (1750-1861)**. Uberlândia: Edufu, 2005.
- LUKESCH, Anton. **Mito e vida dos índios Cayapós**. São Paulo: Pioneira, 1976.
- MANO, Marcel. Guerras e Saques: apropriações e incorporações diferenciais das alteridades entre os Jê: Cayapó meridionais. **Revista de Antropologia**, [s.l.], v. 63, n. 3, e178850, 2020.
- MANO, Marcel. Entre necessidades e contingências: políticas indígenas nos sertões de Goiás (1781-1832). **Revista do Museu Paraense Emílio Goeldi – Ciências Humanas**, [s.l.], v. 16, n. 2, e20200055, 2021.
- MANO, Marcel. Contatos e intersecções culturais numa área de fronteira: passado e presente indígena no Triângulo Mineiro. **Revista Habitus**, [s.l.], v. 20, n. 1, p. 170-189, 2022.
- MARX, Karl. Para a Crítica da Economia Política. In: COLEÇÃO OS PENSADORES. **Manuscritos econômicos filosóficos e outros textos escolhidos**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 103-132.
- MASCARENHAS, Luís de. **Carta ao rei [d. João V] sobre as atrocidades praticadas pelo gentio Cayapó, 30 de março de 1742**. [1742]. (Arquivo Histórico Ultramarino. Códice: AHU- ACL-CU-008, cx. 2, d. 179).
- MASCARENHAS, Luís de. Registro de um bando sobre a guerra que se pretende fazer ao gentio Cayapó, 17 de fevereiro de 1745. **Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo**, Tipografia da Companhia Industrial de São Paulo, v. 22, p. 185-187, 1896a.
- MASCARENHAS, Luís de. Regimento que há de usar os Capitães de cavalo para a conquista do gentio Cayapó, 6 de janeiro de 1742. **Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo**, Tipografia da Companhia Industrial de São Paulo, v. 22, p. 166-169, 1896b.
- MASCARENHAS, Francisco. A. Ofício ao visconde d'Anadia, 15 de maio de 1806. **Revista do Instituto Histórico Brasileiro**, Imprensa Nacional, v. 84, n. 117, p. 269-294. 1919.
- MELO, João M. **Ofício ao secretário de Estado [Francisco Xavier de Mendonça Furtado] sobre os novos ataques dos índios Cayapó e Xavante, Vila Boa, 7 de junho de 1764**. [1764]. (Arquivo Histórico Ultramarino, Códice: AHU-ACL-CU-008, cx 20, d. 1220).

- MENÉNDEZ, Miguel Angel. A presença do branco na mitologia Kawahiwa. História e identidade de um povo Tupi. **Revista de Antropologia**, [s.l.], v. 30/31/32, p. 351-353, 1989.
- MENEZES, Luís da Cunha. Ofício à Martinho de Mello e Castro, março de 1780. **Revista do Instituto Histórico Brasileiro**, Imprensa Nacional, v. 84, n. 117, p. 133-136, 1919a.
- MENEZES, Luís da Cunha. Ofício ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar Martinho de Mello e Castro, 20 de julho de 1781. **Revista do Instituto Histórico Brasileiro**, Imprensa Nacional, v. 84, n. 117, p. 139-143, 1919b.
- MENEZES, Tristão da Cunha. Ofício ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar Martinho de Melo e Castro, 16 de janeiro de 1784. **Revista do Instituto Histórico Brasileiro**, Imprensa Nacional, v. 84, n. 117, p. 152-156, 1919c.
- MENEZES, Tristão da Cunha. Ofício à Martinho de Mello e Castro, 20 de junho de 1784. **Revista do Instituto Histórico Brasileiro**, Imprensa Nacional, v. 84, n. 117, p. 136-138, 1919d.
- MENEZES, Tristão da Cunha. Carta à Vossa Real Majestade, 28 de dezembro de 1784. **Revista do Instituto Histórico Brasileiro**, Imprensa Nacional, v. 84, n. 117, p. 160-170, 1919e.
- MONTEIRO, John. Armas e armadilhas: História e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto (org.) **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Cia das Letras, 1999. p. 237-249.
- 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. 232p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2015.
- NEVES, Rita R. **Requerimento ao rei [d. José] solicitando moratória por tempo de cinco anos, Goiás, 23 de janeiro de 1762**. [1762]. (Arquivo Histórico Ultramarino, códice: AHU-ACL-CU-008-cx.18-doc.1072).
- NIMUENDAJU, Curt. **Textos indigenistas**. São Paulo: Loyola, 1982.
- NORONHA, D. Marcos. **Carta ao rei D. João V. Vila Boa, 29/12/1749**. [1749]. (Arquivo Histórico Ultramarino, códice: AHU-ACL-CU-008, cx. 5, d.427).
- NORONHA, D. Marcos. Carta ao Padre Bento Soares, Vila Boa, 16/03/1751. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás**, [s.l.], n. 9, p. 130-131, 1980.
- NORONHA, D. Marcos. **Carta ao rei D. José. Vila Boa, 24/01/1751**. [1751]. (Arquivo Histórico Ultramarino, códice: AHU-ACL-CU-008, cx. 6, d.465).
- OVERING, Joanna. O mito com história: um problema de tempo, realidade e outras questões. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 105-140, 1995.
- RAVAGNANI, Oswaldo Martins. Aldeamentos goianos em 1750 – os jesuítas e a mineração. **Revista de Antropologia**, [s.l.], v. 30/31/32, p. 111-132, 1989.
- RESOLUÇÃO da Junta para o estabelecimento de uma fazenda de gado no lugar de Salinas para subsistência dos Índios da nação Cayapó situados na Aldeia de Maria. 18 de janeiro de 1786. Museu das Bandeiras. Cidade de Goiás. Fundo Real Fazenda, Sessões da Junta, Atas, v. I, 1786, 04.02.013, cx. 194, fl. 64v-65.
- ROSA, João Guimarães. A terceira margem do rio. In: ROSA, João Guimarães. **Ficção completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. v. II. p. 409-413.
- ROVELLI, Carlo. **A ordem do tempo**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas**: estrutura nos primórdios da história no reino das Ilhas Sandwich. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- SANTILI, Paulo. Trabalho escravo e brancos canibais: uma narrativa histórica Macuxi. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R. (org.). **Pacificando o Branco**: cosmologias dos contatos no norte amazônico. São Paulo: Ed. Unesp, 2002. p. 487-505.

- SANTOS, Maria Cristina. Caminhos historiográficos na construção da História Indígena. **História**, Unisinos, v. 21, n. 3, p. 337-350, 2017.
- SCHWARTZMAN, Stephan. **The Panará of the Xingu National Park, the transformations of a society**. 1987. Phd. Tese. Chicago. University of Chicago, 1987.
- TAUNAY, Afonso de E. **História das bandeiras paulistas**. 3. ed. São Paulo; Brasília, DF: Melhoramentos; INL, 1975. v. 2.
- TEIXEIRA-PINTO, Marnio. História e cosmologia de um contato: a atração dos Arara. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R. (org.) **Pacificando o Branco: cosmologias dos contatos no norte amazônico**. São Paulo: Ed. UNESP, 2002. p. 405-429.
- TURNER, Terence. Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica. In: CARNERIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1992. p. 311-338.
- VASCONCELOS, José de Almeida. Ofício ao Marques de Pombal. 21 de julho de 1775. **Revista do Instituto Histórico Brasileiro**, Imprensa Nacional, v. 84, n. 117, p. 112, 1919.
- VIDAL, Lux Boelitz. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os kayapó-xikrin do Rio Catete**. São Paulo: Hucitec, 1977.
- VERSWIJVER, Gustaaf. **The club-fighters of the Amazon – Warfare among the Kayapó indians of Central Brazil**. Gent: Rijksuniversiteit te Gent, 1992.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. **Revista de Antropologia**, [s.l.], v. 35, p. 21-34, 1992.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.). **Antropologia do parentesco: estudos ameríndios**. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 1995.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- WRIGHT, Robin Michael. Uma história de resistência: os heróis Baniwa e suas lutas. **Revista de Antropologia**, [s.l.], v. 30/31/32, p. 355-381, 1989.
- WRIGHT, Robin Michael. Ialanawinai: o branco na história e mito Baniwa. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R. (org.). **Pacificando o Branco: cosmologias dos contatos no norte amazônico**. São Paulo: Ed. UNESP, 2002. p. 431-468.

Marcel Mano

Doutor em Antropologia pela Unicamp. Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Uberlândia. Coordenador do Museu de Antropologia e Arqueologia (MANA-UFU).

Endereço profissional: Av. João Naves de Ávila, n. 2.121, Bloco 1 H sala 26, Câmpus Santa Mônica, Uberlândia, MG. CEP: 38408-100.

E-mail: marcelmano@ufu.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0373-104X>

Como referenciar este artigo:

MANO, Marcel. O Impossível Plausível: transformações e história dos contatos de Grupos Jê – Cayapó. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 26, n. 3, e95755, p. 183-204, setembro de 2024.