

DA TRADIÇÃO À CULTURA: PROBLEMAS DE INVESTIGAÇÃO NOS ESTUDOS DAS OCUPAÇÕES INDÍGENAS NO PLANALTO MERIDIONAL BRASILEIRO.

Marcel Mano

Doutor em Antropologia. Professor Associado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Uberlândia. Coordenador do Grupo de Estudos em Arqueologia, Etnologia e História Indígena (GPAEHI).
marcelmano@ufu.br

resumo: As reflexões aqui apresentadas são o resultado atual de diversas pesquisas conduzidas nos últimos anos cujo foco são as histórias dos contatos de grupos dos Jê meridionais com diferentes outros. Com base nelas, a intenção é abordar problemas de arqueologia, de etnologia e de história para pensar as ocupações indígenas e o patrimônio cultural nas regiões dos atuais sul de Goiás, Triângulo Mineiro, norte de São Paulo e leste do Mato Grosso do Sul. A partir do cotejamento entre os modelos até agora empregados para a interpretação dessas ocupações e os resultados de pesquisas empíricas atuais, espera-se identificar os limites desses modelos e propor uma nova pauta de investigações no diálogo interdisciplinar.

Palavras-chave: Índios no Brasil - Jê meridionais; Tradição; Cultura; História Indígena.

abstract: The reflections presented here are the current result of several surveys conducted in recent years, focused on the history of the contacts of southern Jê groups with different others. Based on them, the intention is to approach problems of archeology, ethnology and history to think about indigenous occupations and cultural heritage in the regions of today's southern Goiás, Triângulo Mineiro, north of São Paulo and east of Mato Grosso do Sul. From the comparison between the models hitherto employed for the interpretation of these occupations and the results of current empirical research, it is hoped to identify the limits of these models and to propose a new pattern of investigations in interdisciplinary dialogue.

Key-words: Indians in Brazil - Southern Jê; Tradition; Culture; Indigenous History.

introdução



Um balanço dos estudos sobre os povos indígenas que ocuparam e/ou ocupam o Planalto Meridional Brasileiro mostra uma clara disparidade na produção do conhecimento. Desde o rio Tietê em direção aos estados do sul do país, esforços conjuntos de antropólogos, historiadores e arqueólogos já levaram a um bom conhecimento das ocupações Guarani, Kaingáng e Xokleng; ou mesmo a sudoeste, área de ocupação histórica dos Terena, Ofaié, Guató, Kadiwéu (Guaicuru). Ao contrário, a porção norte e nordeste deste planalto, região que compreende os atuais norte de São Paulo, Triângulo Mineiro, sul de Goiás e leste de Mato Grosso do Sul, é ainda pouco conhecida do ponto de vista da arqueologia e da etnohistória.

Não obstante os esforços localizados, a ausência de diálogos interdisciplinares tem feito reproduzir categorias fixas de classificação para os grupos indígenas dessa região. É assim que, apesar das inúmeras provas contrárias, o abundante patrimônio arqueológico encontrado, por exemplo, nas bacias dos rios Grande e Paranaíba, é constantemente classificado como de tradição Aratu-Sapucaí e associado, no período histórico, aos grupos indígenas “Cayapó”¹, tal como aparecem fartamente na documentação. Acontece, porém, que o impulso de ambas classificações, a arqueológica e a etnológica, assim como o subterfúgio de por meio delas associar o material arqueológico a um povo e uma cultura, podem ter apressado as conclusões.

Há muito mais em jogo que a inferência de relações entre uma tradição material e uma cultura imaterial situadas em tempos históricos diferentes. Há, mais profundo, problemas de interpretação no modo como uma história indígena foi construída; de limitação dos modelos tomados de empréstimo da etnologia para o

¹ Ao longo desse artigo serão usadas duas formas de grafia deste termo: “Cayapó” com “C” e Kayapó com “K”. A primeira será utilizada quando a referência forem os grupos históricos que, a partir da segunda década do século XVIII, são mencionados pelos documentos históricos. E a segunda será usada quando a referência forem os grupos etnografados pela moderna etnologia.

estudo dessa mesma história; e da insuficiência da tradição e dos guias fósseis para pensar as ocupações indígenas.

Em face desses problemas, este artigo quer propor novos modelos para a interpretação das ocupações indígenas ao Planalto Meridional Brasileiro, em particular à sua porção norte nordeste. Oriundos dos resultados de pesquisas desenvolvidas nos últimos anos sobre a perspectiva dos itinerários e encontros culturais dos grupos Jê meridionais com diferentes alteridades durante o século XVIII, esses modelos pretendem contribuir para uma releitura do patrimônio arqueológico e das ocupações indígenas nas regiões dos atuais norte de São Paulo, Triângulo Mineiro, sul de Goiás e leste de Mato Grosso do Sul (mapa).

a tradição: problemas de arqueologia

A tradição da Arqueologia brasileira parece ter sido sempre a de identificar, comparar e classificar artefatos. Desde os trabalhos do PRONAPA (Programa Nacional de Pesquisa Arqueológica), coordenados por Betty Meggers e Clifford Evans a partir da década de 1960, os arqueólogos reconheceram “guias” e, por meio deles, criaram “tradições” e “fases”. Na intenção pioneira de apresentar um quadro das ocupações humanas pré-históricas no Brasil, esse Programa de Pesquisas partiu da presença de características particulares a um conjunto de artefatos, tais como formas, modos de confecção e acabamento das indústrias líticas e ceramistas, para isolar elementos diagnósticos -os “guias”. A incidência, constância, distribuição geográfica e continuidade temporal desses elementos diagnósticos indicavam, em consequência, a presença de povos que compartilhavam uma certa homogeneidade, denominada tradição. Aplicado à identificação, comparação e classificação de sítios horticultores ceramistas, esse método levou, por exemplo, à diferenciação entre a tradição Tupiguarani, caracterizada por uma cerâmica de decoração pintada policrômica ou corrugada, e a Tradição Aratu-Sapucaí, marcada pela presença de vasos geminados e cerâmica sem decoração, em estética escura e lisa.

É com base nessa orientação inicial que os sítios arqueológicos ceramistas das bacias dos rios Grande e Paranaíba, estudados de forma mais sistemática a partir da década de 1980, passaram a ser identificados como Aratu-Sapucaí². Neles, a evidência de elementos diagnósticos, tais como grandes aldeias, urnas funerárias piriformes sem decoração, vasos geminados -vasilhas duplas-, rodas de fuso e

² Tradição criada a partir da união de duas tradições regionais, a Aratu descrita por Valentin Calderon na Bahia em 1969/1970, e a Sapucaí criada por Dias Junior em 1971 em Minas Gerais; depois reunidas em uma só nos anos 1979/1980, já que havia características comuns entre elas e, ainda, entre elas e os achados em Goiás.

cerâmica utilitária de acabamento rudimentar, não deixavam dúvidas quanto à classificação desses sítios. Durante décadas de pesquisas arqueológicas no Vale do Alto Paranaíba, verificou-se com certa constância que os grupos humanos “empregavam a técnica ACORDELADA na montagem de artefatos cerâmicos, faziam uma cerâmica LISA, UTILITÁRIA e FUNERÁRIA. Desconheciam o polimento de superfícies cerâmicas. Empregavam apenas o ALISAMENTO”³. Mesmo após vinte anos de escavações sistemáticas na região de Perdizes e Centralina na bacia do Paranaíba, os pesquisadores ainda afirmam que:

Diante do exposto, pode-se concluir, de acordo com os dados corroborados pela literatura e por meio dos estudos técnicos, que as características da cultura material, cerâmica e lítica, dos sítios Inhazinha e Rodrigues Furtado são compatíveis com o que já foi descrito para as populações pretéritas filiadas à tradição Aratu-Sapucai [...]⁴

Quando outros sítios passaram a ser estudados na região, em municípios mais a oeste do Triângulo Mineiro, em Ituiutaba e Cachoeira Dourada, os elementos evidenciados foram considerados idênticos aos dos sítios em Centralina e Perdizes. Isso permitiu afirmar que “no tocante à tecnologia cerâmica, todos os vestígios evidenciados estão relacionados à tradição Aratu-Sapucai, comum ao Triângulo Mineiro. São na maioria cacos bem grossos, muito bem alisados e com quase inexistência de decoração plástica”⁵

O mesmo ocorria para sítios fora do Triângulo Mineiro, mas ainda nos limites das bacias dos rios Grande e Paranaíba. Ao norte do estado de São Paulo, em sítios escavados nos municípios de Olímpia e Monte Alto, como o sítio Água Limpa localizado nesse último município, foi achada uma farta coleção de cacos cerâmicos que permitiram a reconstituição de alguns objetos de uso ordinário, invariavelmente produzidos com material cerâmico não decorado, de aspecto liso e tonalidade negra⁶, ora identificados como tradição Una (quando aparecem as formas

³ ALVES, Marcia Angelina. As estruturas arqueológicas do Alto Paranaíba e Triângulo Mineiro – Minas Gerais. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*. S. Paulo, 2:27-47, 1992, p. 37.

⁴ MEDEIROS, João Cabral. *Cultura material lítica e cerâmica das populações pré-coloniais dos sítios Inhazinha e Rodrigues Furtado, município de Perdizes, MG estudo de cadeias operatórias*. Dissertação de Mestrado -MAE - USP., 2007,(262 páginas) p. 226.

⁵ FAGUNDES, Marcelo. Histórico das pesquisas arqueológicas no Triângulo Mineiro. In: FERREIRA FILHO, Aurelino (org). *Índios do Triângulo Mineiro*: Uberlândia: EDUFU, 2015, p.123.

⁶ ALVES, Márcia A & CHEUICHE MACHADO, L. M. Estruturas arqueológicas e padrões de sepultamento do sítio de Água Limpa, município de Monte Alto - São Paulo. In: *Anais da VII Reunião Científica da Sociedade*

e os vasos de dimensões pequenas) ora Aratu-Sapucaí (quando aparecem os grandes vasos que comportam dezenas e até centenas de litros). Para o sul de Goiás a situação se repetia, sendo neste território encontrada a fase mais antiga da tradição Aratu-Sapucaí, a fase Mossâmedes. Definida por Schmitz⁷ essa fase teve, de acordo com os arqueólogos, uma longa profundidade temporal (estimada entre século IX até o período colonial) e ampla distribuição espacial, ocupando extensas áreas nas bacias dos rios Araguaia, Tocantins e Paranaíba.

Desenhava-se, assim, por toda extensão norte - nordeste do Planalto Meridional Brasileiro um continuum de ocupações de grupos horticultores ceramista de tradição Aratu-Sapucaí, que se estendia tanto espacial como temporalmente, e isso não só pela assertiva arqueológica da fase Mossâmedes. Em um dos sítios escavados no Alto Paranaíba -Rezende- os vestígios apontavam também nessa direção, já que “além da antiguidade do Rezende, é importante destacar a sua diversidade cultural, ocupado que foi por caçadores e coletores - populações nômades voltadas para a caça, coleta e pesca [...] e por populações ceramistas em processo de sedentarização”⁸. Ainda em relação à essa continuidade temporal, a comparação entre dois sítios ceramistas -Inhazinha e Rodrigues Furtado- situados naquela mesma região concluiu que:

Os testes estatísticos e os estudos da matéria-prima confirmam a similaridade dos atributos da cultura material cerâmica entre as populações dos sítios Inhazinha e Rodrigues Furtado.

Em resumo, os dois sítios apresentam mais similaridades na organização tecnológica do que diferença [...]. Com isso, podemos inferir que, apesar da diferença temporal entre as duas populações, foi evidenciada uma continuidade cultural nos dois assentamentos.⁹

A esse quadro de ocupações humanas no período pré-colonial passou a corroborar o fato de que, a partir dos documentos do XVIII, um suposto povo

de Arqueologia Brasileira, n. 01, vol. 02, p. 295-310. Coleção Arqueologia n, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995/96, p. 299.

⁷ SCHMITZ, Pedro Ignácio et all. Arqueologia do centro sul de Goiás. Uma fronteira de horticultores indígenas no centro do Brasil. **Pesquisas, Antropologia**- Instituto Anchieta de Pesquisa, São Leopoldo-RS, 33: 49-102, 1982

⁸ ALVES, Marcia Angelina. “O sitio Rezende: de acampamento de caçadores-coletores a aldeia ceramista pré-histórica”. **Clio - Série Arqueológica**, 15: 2002, p. 201.

⁹ MEDEIROS, João Cabral. Op.cit. p. 226

indígena homogêneo, denominado “Cayapó”, também parecia ocupar de forma contínua e densa toda essa mesma região. Tal como aparece em historiadores e memorialistas, desde o primeiro sertanista que descreveu esses grupos indígenas no atual sul de Goiás, em 1723, “o gentio chamado Caiapó [...] é de aldeias, e povoa muita terra por ser muita gente”¹⁰. Quase sessenta anos depois desse primeiro registro, em 1781, os documentos ainda mencionam um denso povoamento desses grupos: “do Rio Paranaíba segui adiante a verificação dos morros desta Capitania [Minas Gerais] com a de Goiás e São Paulo [...] chegando ao lugar chamado da Glória, ahí encontrei os grandes vestígios do gentio Cayapó, e parte de seu alojamento”; e nas cabeceiras do rio Dourados, um afluente do Paranaíba, “topa-mos trez alojamentos do gentio Cayapó, cada hum com vinte e tantas cassas”¹¹

A hipótese da associação parecia ser mesmo tentadora. Uma continuidade temporal e um continuum espacial de grupos pré-coloniais de tradição Aratu-Sapucaí forneciam o retrato espelhado das ocupações de grupos coloniais que as fontes históricas registravam como “Cayapó”. Grupo de família linguística Jê do Tronco Macro-Jê, os “Cayapó” se distinguem etnologicamente dos grupos falantes de línguas Tupi-Guarani do Tronco Proto-Tupi, tal como pelos guias fósseis os grupos da tradição Aratu-Sapucaí se distinguem dos de tradição Tupiguarani. Em face disso, o veredito parecia certo. Assim como os grupos indígenas Tupi-Guarani deveriam ser a continuidade temporal dos grupos da tradição Tupiguarani; os grupos indígenas Jê (e os “Cayapó” na porção norte e nordeste do Planalto Meridional Brasileiro) seriam a continuidade dos grupos Aratu-Sapucaí.

Com essa receita, dava-se então a autorização para que os achados arqueológicos e os dados históricos fossem postos em comparação com a etnologia dos grupos indígenas Kayapó; tal como é proposto para os fusos perfurados detectados em sítios arqueológicos do Triângulo Mineiro que “sugerem, por comparação etnográfica com os Kaiapó Setentrionais, fiação e tecelagem”¹².

Embora não descartável, a hipótese de continuidade temporal entre grupos indígenas situados em contextos históricos diferentes – pré-colonial, colonial e atual – deve ser ao menos problematizada. No mínimo porque a suposta continuidade imobilizou a história dentro de uma imutabilidade cultural. Se a sequência histórica tradição Aratu-Sapucaí, “gentio Cayapó” e povo indígena Kayapó pode se manter

¹⁰ CAMPOS, Antônio. Pires. Breve notícia do gentio bárbaro [...] 1723. In: TAUNAY, Afonso d’E. (org). *Relatos sertanistas*. 2ª ed. SP: Livraria Martins Editora, 1976, p.181.

¹¹ Carta de Ignácio Correia Pamplona a d. Rodrigo José de Menezes. Quartel das Cabeceiras dos Dourados, 23/04/1781. Arquivo Público Mineiro - Belo Horizonte - documentos Casa dos Contos. Códice: APM-CC-cx. 87, doc. 20256

¹² ALVES, Marcia Angelina. As estruturas arqueológicas do Alto Paranaíba e Triângulo Mineiro – Minas Gerais. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*. S. Paulo, 2:27-47, 1992, p. 37

possível, supõe-se que esses termos são nomes respectivamente dados pela Arqueologia, pela documentação histórica e pela etnologia para tratar de grupos que, embora temporalmente afastados, têm similaridades culturais.

Inútil dizer como essa história de longa duração enrijeceu os povos e suas culturas em seus guias e tradições. Para superá-la é preciso que brote uma análise centrada nos sinais e indícios, nas pequenas marcas reveladoras menosprezadas pelas grandes narrativas históricas. Afinal, há e sempre houve sítios arqueológicos complexos -com presença de cerâmica pintada em contextos Aratu-Sapucaí. Há e sempre houve muito mais que "Cayapó" na documentação histórica; e também há e sempre houve o entendimento etnológico de que "Kayapó" é termo genérico e "exononímia"- palavra Tupi-guarani que define grupos Jê. Situar nossa atenção a fatos como esses pode nos ajudar a propor uma forma de interpretação mais dinâmica dessa história indígena. Dela devem fazer parte os processos ininterruptamente produzidos por contatos entre povos e culturas; por circulação em rede de objetos, pessoas, saberes e fazeres. Uma história então não feita de perenidade, mas de fluxos; não uma história que traça linha reta, mas de diferentes possibilidades de escolhas e trajetos; e não de uma cultura como isolado, mas de contínua rede aberta para o exterior.

Essa proposta, no entanto, não parte apenas da insatisfação com os limites das classificações. Ela se assenta em dados de pesquisas atuais sobre as ocupações indígenas na porção norte -nordeste do Planalto Meridional Brasileiro. Do ponto de vista da arqueologia dessa região, já existe uma parcela de estudos que luta para sair da camisa de força das enrijecidas classificações. Neles, a existência de variações no padrão cerâmico dos guias em determinados sítios não é mais vista como caso de intrusão ou inovação, mas como evidências de sítios complexos nos quais se deram, temporal e espacialmente, relações contínuas entre grupos de tradições e culturas diferentes. Na arqueologia do norte de São Paulo e Triângulo Mineiro banhada pela Bacia do rio Grande, vasilhas duplas -guias da tradição Aratu-Sapucaí- foram encontradas em sítios Tupiguarani¹³; e cerâmicas pintadas -guias desta última tradição- foram encontrados em sítios da primeira.

Quando voltamos nossa atenção aos sítios associados à Tradição Aratu-Sapucaí na região da Bacia do rio Grande, a discussão se torna ainda mais complexa por conta da variabilidade cerâmica e

¹³ FACCIO, Neide B.; COSTA, Henrique A.V.; LUZ, Juliana Ap. R.; BARROCA, Diego; MATHEUS, Eduardo P. Vasilhas duplas Aratu (macro-jê) em sítio tupi-guarani: evidência de contato? *Revista Ágora: Vitória*. n. 20, p. 6-23; 2014

das interações culturais entre esses grupos Jê e desses com os Tupi.¹⁴

Exemplo disso é o sítio Maranhata no município de Olímpia, região norte do estado de São Paulo. Os guias da tradição Aratu-Sapucaí aí estão presentes: vasilhas piriformes, vasilhas semi-esféricas de contorno simples e vasilha geminada. Mas o fato é que duas das vasilhas piriformes “apresentam a decoração pintada vermelha composta por linhas e pontos aplicados com dedos diretamente em superfície”¹⁵.

Do mesmo modo, uma igaçaba com sepultamento primário encontrada em 1864 na região de Araxá no Alto Paranaíba foi assim descrita: “Retirado o invólucro uma verdadeira maravilha se deparou a todas as vistas pela profusão de desenhos toscos, em que o vermelho e o amarelo gritam, num colorido quente e belíssimo, colorindo a talha toda”¹⁶. Trata-se, certamente de enterramento em urna decorada, semelhante às descritas para os Tupinambá, mas em região associada tradicionalmente às ocupações de grupos Aratu-Spaucaí.

A história indígena que os dados arqueológicos podem contar não é, pois, o da imobilidade e da imutabilidade, mas, no mínimo, o de uma dinâmica, de um fluxo ou rede de contatos entre grupos Aratu-Sapucaí e grupos Tupiguarani. Embora obviamente isso represente um enorme salto, parece ainda haver aqui um obstáculo: o pressuposto da continuidade cultural entre as tradições arqueológicas e os termos usados nos documentos históricos para nomear os grupos indígenas.

A maior contribuição deste estudo consiste em levantar hipóteses sobre a forma de confecção das vasilhas e a divulgação do mapeamento dessas ocorrências no estado de São Paulo, sugerindo o contato entre os Kaiapó e os Tupi-Guarani e no caso do litoral Sudeste/Nordeste entre os ancestrais dos Maxacali, Pataxó e Camacã e os Tupinambá¹⁷.

¹⁴ RASTEIRO, Renan P. **Arqueologia dos Jê da Bacia do Rio Grande: História Indígena no norte de São Paulo e no Triângulo Mineiro** (Dissertação de mestrado). 2015. Universidade de São Paulo, p.65.

¹⁵ Idem, p. 66

¹⁶ PONTES, Hildebrando. **História de Uberaba e a Civilização no Brasil Central**. 2. ed. Uberaba: Academia de Letras do Triângulo Mineiro, 1978, p. 15

¹⁷ FACCIO; COSTA; LUZ; BARROCA; MATHEUS, op. cit. p. 21.

Como mostram vários trabalhos, o índio colonial não é o índio pré-colonial. Os cenários de disputas, conflitos e choque de interesses que marcam os contextos colonialistas constituem novas estruturas de significação e ação, de estratégias e agenciamentos diferentes em face de contatos com alteridades indígenas e não-indígenas. Há entre elas assimilações, resistências, ressignificações, transsubstanciações, etnocídios e etnogêneses; há, enfim, diferentes itinerários, encontros e destinos históricos dos povos indígenas no período colonial que podem, às vezes, gerar mesclas inesperadas. Neste cenário somam-se mistos de permanência e mudança, de signos tradicionais e interesses atualizados que não podem ser mais o cenário espelhado do período pré-colonial pela simples razão de ter entrado em cena novos sujeitos sociais. E a arqueologia não acadêmica também registra isso: “Na ponte do Surubi, no barranco direito do rio Grande [...] em 1903 foi descoberta uma içaçava ou içaçaba na qual encontraram, de mistura com os ossos, uma bela cruz de ouro, com letras”¹⁸.

Evidências arqueológicas de contatos intertribais e interétnicos mostram como os sistemas sociais dos quais falam as tradições não podem ser interpretados como fechados, centrípetos, imóveis. Um novo modelo deve propor que eles sejam abertos, centrífugos, em constante mobilidade, da qual a matéria base é o tráfego de objetos, pessoas, saberes e fazeres.

Essa rede de contatos não estruturadas que os dados arqueológicos parecem sugerir não pode, porém, ser resolvida apenas com os elementos materiais. Afinal, ela nos conduz a outros problemas e outros lugares, em parte agora imateriais, como o das identidades e alteridades indígenas; e das estruturas culturais e pragmáticas das relações de contato, temas voltados para a história e a etnologia indígena.

a cultura: problemas de etnologia.

Quando a partir do primeiro quarto do século XVIII começam a aparecer os primeiros registros históricos referentes às regiões dos atuais sul de Goiás, Triângulo Mineiro, norte de São Paulo e leste de Mato Grosso do Sul, essa era uma área de ocupação de diferentes grupos indígenas. Apesar disso, e dada as condições em que se deram os contatos, o termo “Cayapó” passou a ser usado de forma genérica e indiscriminada.

Em 1781, um sertanista que já conhecia a área pelo menos desde 1769, escrevia do quartel das cabeceiras do rio dos Dourados, um afluente do Paranaíba: “como hei de conquistar, aldear e povoar uma conquista com treze homens, estas tam [ilegível]

¹⁸ PONTES, Hildebrando, *op. cit.*, p. 13.

com quatro nações de gentios por nomes de suas nações Cayapó, Araxás, Puxavante, Xiquiabá e os q' mais temo"¹⁹; e quatro décadas antes o administrador dos contratos das entradas das minas de Goiás avisava sobre os "insultos que continuam dos Gentioz Cayapó e Acroassû nos caminhos que entram para as minas de Goyas"²⁰. Ainda que esparsos dentro de uma ampla documentação histórica, todos os termos utilizados para se referirem aos gentios bárbaros dos sertões ('Cayapó', 'Araxá', 'Xavante', 'Xakriabá' e 'Akroá') podem ser identificados modernamente como grupos indígenas da família dos Jê. O "Cayapó" constitui uma língua homônima da família Jê do Tronco Macro-Jê, e os 'Akroá', hoje extintos, falavam a língua "Akuen"²¹, mesma língua falada pelos 'Xakriabá' e 'Xavante', e também considerada uma língua da família Jê do Tronco Macro-Jê²².

Acontece que, raramente nominados, grupos autóctones como 'Quirixá'/Araxá, 'Goiá', 'Akroá', 'Puxavante' eram tratados, na maior parte dos documentos, no anonimato. Isso se verifica, por exemplo, em ordem de guerra dada por d. Luis de Mascarenhas em 1741 contra o "Gentio bárbaro da nação Cayapó, e os mais q'infestão o caminho [...] emthé as minas de Goiaz"²³. Ocultados como "os mais", no lugar de todos eles o termo 'Cayapó' passou a ser o lugar comum para os documentos do período descreverem ou narrarem fatos associados aos índios dos sertões.

Assim, e tal como já se tem mostrado que grupos documentalmente tratados como Coroado - Guayaná no interior do estado de São Paulo eram, em parte, grupos dos Kayngáng e Xokleng -Jê meridionais²⁴; o termo 'Cayapó' nas regiões norte e nordeste do Planalto Meridional Brasileiro tem de ser tomado como um termo genérico que devia abrigar não só os "Cayapó" meridionais (dos quais os 'Panará' ou

¹⁹ Carta de Ignácio Correia Pamplona a d. Rodrigo José de Menezes. Quartel das Cabeceiras dos Dourados, 23/04/1781. Arquivo Público Mineiro -Belo Horizonte - documentos Casa dos Contos. Códice: APM-CC-cx. 87, doc. 20256

²⁰ Requerimento do administrador dos contratos das entradas das Minas de Goiás, Jorge Pinto de Azeredo, ao rei [D. João V] solicitando providencias quanto os insultos cometidos pelos índios Caiapós e Acroá-Assú [...]. Goiás, 23/02/1747. Arquivo Histórico Ultramarino. Códice: AHU-ACL-CU-008, cx. 4, d. 326.

²¹ APOLINÁRIO, Juciene R. "A saga dos Akroá nas fronteiras do sertão". *Tellus*, 3(5), 2003, p. 86.

²² Rodrigues, Ayron. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas no Brasil*, São Paulo: Loyola, 2002

²³ Bando de d. Luiz de Mascarenhas sobre os bastardos e carijós serem alistados para as Companhias da Conquista do Gentio Cayapó. Vila Boa, 27/12/1741. **Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo**, vol.22. Publicação oficial do Arquivo Público do Estado de São Paulo. Typographia da Companhia Industrial de São Paulo, 1896, p. 168.

²⁴ MONTEIRO, John M. "Os guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI - XVII". In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (ed.). *História dos índios no Brasil*, São Paulo: Cia das Letras, 1992, pp. 475-498; MANO, Marcel. *Os Campos de Araraquara*. Um estudo de história indígena no interior do estado de São Paulo. Tese de Doutorado (Ciências Sociais - Antropologia). IFCH -UNICAMP, Campinas, 2006.

'Kreen-Akrôre' são remanescentes²⁵), mas também diferentes grupos da família linguística Jê do Tronco Macro-Jê. "Gentio bárbaro e gentio Cayapó", eram, então, termos associados a grupos indígenas retratados, independentemente de etnia, como violentos, aguerridos, de aparência e costumes estranhos, de línguas diferentes da geral e que, de certa forma, se colocavam como obstáculos nos caminhos das minas; portanto, à revelia de etnia, reconhecidos pela moderna etnografia como grupos dos Jê. Concorre a isso o fato do termo "Cayapó" não ser mesmo etnotaxonomia, mas palavra de origem Tupi ou Guaraní que significa "como macaco"²⁶. Em face desse amplo espectro de dados, parece haver provas suficientes para não tratar o termo "Cayapó" como uma incontestável realidade empírica. Antes, e como se propõe, deve-se pensa-lo como constructo histórico dentro de marcos simbólicos e pragmáticos nos quais se deram os contatos entre indígenas e não indígenas na região.

Deste ponto de vista, a suposta continuidade entre a tradição arqueológica e os grupos "Cayapó" deve ser tomada, no mínimo, com muita cautela. Não só pela avalanche de termos que, embora esparsos e ocultados, aparecem nos documentos para se referir aos grupos indígenas dessa região; mas também porque foram dentro dos marcos e das circunstâncias históricas em que se deram os contatos que se criaram as imagens dos índios dos sertões; o que explica o uso de um termo Tupi-guaraní - "Cayapó" - para se referir a grupos Jê.

Além disso, a situação colonial forneceu estruturas culturais e pragmáticas para a construção de novos índios que já não eram mais o espelho do passado. Por certo a presença não indígena teve impactos nas formas políticas tradicionais de relações de contato dos grupos indígenas entre si, e destes como as alteridades outras que compunham o cenário colonial. Novos interesses, sujeitos, objetos e signos foram elementos dispostos tanto para o exercício da "prática da estrutura" como para uma "estrutura da prática"²⁷, na qual a transformação da cultura também é um modo de sua reprodução. Nenhum grupo saiu incólume aos efeitos dos contatos, e na área e povos em foco os estudos apontam no mínimo em duas direções.

A primeira é a transformação histórica nas formas e estratégias de contato, retroalimentada por variações nas estruturas relacionais e simbólicas de avaliação das alteridades. Guerra e paz, amigos e inimigos, nós e os outros não foram pontos fixos, mas metamorfosearam-se a depender dos contextos, dos interesses, dos

²⁵ GIRALDIN, Odair. **Cayapó e Panará - luta e sobrevivência de um povo Jê do Brasil central**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997, p.121. 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, 1992, p. 312-313.

²⁶ TURNER, Terence, op. cit., p.311

²⁷ SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1990

sujeitos e dos signos envolvidos. Se inicialmente pode-se verificar a guerra como forma simbólica e relacional preferida de contato desses índios com os não-índios²⁸; em seguida, e às vezes concomitante, comércio, alianças, fugas e aldeamentos também foram estratégias ativadas por esses grupos²⁹. Desse modo, “Cayapó”, “Araxá”, “Puxavante”, “Akroa”, “Xakriabá” e outros grupos indígenas descritos nas fontes não são e nem podem ser os índios pré-coloniais. Além disso, e essa é a segunda direção apontada pelos estudos atuais, as políticas indigenistas coloniais promoveram, além do etnocídio, a etnogênese³⁰.

Quando entre 1742 e 1775, vários sujeitos de grupos indígenas diferentes, tais como Bororo, Paresi, Javaé, Karajá, Kurumarê, Tapirapé e outros foram aldeados no atual Triângulo Mineiro para defenderem o Caminho de Goiás dos ataques “Cayapó”, o resultado não esperado foi o surgimento de um novo índio, o aldeado. Nos interstícios desses aldeamentos a sociocosmologia e as formas de sociabilidade tiveram de ser negociadas entre sujeitos de várias etnias indígenas diferentes e entre eles e os não-indígenas. Nesses aldeamentos, a exemplo de aldeias coloniais em diferentes regiões do Brasil³¹, a multiplicidade de sujeitos, signos e interesses em negociação formaram os ingredientes para a “construção de uma identificação compartilhada, com base em uma tradição cultural [...] construída [para] sustentar a ação coletiva”³². Assim, se etnogênese é uma adaptação criativa para a história de mudanças bruscas e violentas que incluem colapsos demográficos, deslocamentos forçados, escravidão, guerras e etnocídio³³, o resultado inesperado da política indigenista foi o surgimento de um índio novo, o índio aldeado, colonial. Em muitas ocasiões, foram entre esses índios aldeados que os documentos do XVIII e as descrições de naturalistas do XIX, como Saint-Hilaire, Pohl, Eschewege e

²⁸ MANO, Marcel. *Metáforas Históricas e Realidades Etnográficas: A construção de uma história do contato Kayapó no Triângulo Mineiro*. *Caderno de Pesquisa CDHIS*, v. 23, n.2. p. 325 - 347, Uberlândia jul - dez. 2010. RODRIGUES, Álvaro Almeida. *Contato e guerra: etnohistória de um gentio Cayapó*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) PPGCS - INCIS - Universidade Federal de Uberlândia, 2011.

²⁹ MANO, Marcel. *Contato, guerra e paz: problemas de tempo, mito e história*. *Trabalho & Política*, ano 29, n. 34, p. 193 - 212, UFPB - João Pessoa, jan. - jun 2011

³⁰ 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 Sociais) PPGCS - INCIS - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2015.

³¹ ALMEIDA, Maria Regina C. *Metamorfoses indígenas - identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*, 2ª edição, Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013. CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. *Índios Cristãos - A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Campinas, 2005. Tese (Doutorado em História)- Universidade Estadual de Campinas. MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese de livre docência. Campinas, UNICAMP, 2001

³² BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político*. *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 12, n. 1, p. 39 - 68, abr. 2006, p.43.

³³ HILL, Jonathan. *History, power and identity. Ethnogenesis in the Américas, 1492 - 1992*. Iowa City: University of Iowa Press, 1996.

Florence³⁴, recolheram descrições dos povos indígenas da região. Portanto, se as fontes históricas podem ter alguma validade etnográfica é apenas para retratar os grupos coloniais, nunca o passado pré-colonial.

A advertência da não continuidade deve servir para superar as limitações de inferências e associações diretas entre uma tradição material Aratu-Sapucaí evidenciada pela Arqueologia e um povo “Cayapó” descrito nos documentos históricos. Para essa superação ser completa, não apenas História e Arqueologia desses povos deve ser revista, mas também o modo de interpretação antropológica que brotou de projeções etnográficas com grupos indígenas Kayapó atuais. A utilização inicial desse método³⁵ de certo construiu avanços, dado que colocou os indígenas como protagonistas e dentro de seus próprios termos, superando as imagens sucessivas da barbárie e do romantismo que se fizeram desses povos. Mas, à medida que as pesquisas se aprofundavam, os próprios dados históricos acerca desses grupos começaram a revelar discrepâncias com os modelos tomados da etnologia dos Jê, dentre os quais um central: o do dualismo, cujas implicações são muito maiores das que se pode inicialmente prever.

etnologia e história

Do modelo de continuidade entre a tradição arqueológica (Aratu-Sapucaí) e os documentos históricos (“Cayapó”), segue outra continuidade: destes com os povos indígenas “Kayapó” em particular, e Jê em geral. Em mais de uma ocasião a arqueologia apontou que “a morfologia desses sítios da tradição Aratu-Sapucaí se assemelha às grandes aldeias Jê do Brasil Central, sendo formada por casas dispostas em círculo ao redor de uma grande praça central, eventualmente com duas ou mais linhas concêntricas”³⁶. Corroborava com isso as descrições históricas que se fizeram no início do século XX de um grupo de indígenas na região dos rios Grande e Paranaíba. Em 1911 o agrimensor Alexandre de Souza Barbosa esteve a serviço no distrito de São Francisco de Sales, da comarca de Frutal no Triângulo Mineiro, e lá encontrou cerca de 50 índios vivendo na aldeia de Água Vermelha.

³⁴ SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem à Província de Goiás*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975; POHL, Johan Baptiste E. *Viagem no interior do Brasil (1817- 1821)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1976. ESCHWEGER, Wilhelm L. von. *Brasil, novo mundo*. Belo Horizonte: Centro de Estudos Históricos e Culturais, Fundação João Pinheiro e Fapemig, 1996. FLORENCE, Hércules. *Viagem fluvial do Tietê ao Amazonas de 1825 a 1829*. São Paulo: Cultrix/Edusp. 1977

³⁵ MANO, Marcel. (Des)encontros culturais: um esboço parcial da história dos contatos dos Kayapó meridionais. In: FERREIRA FILHO, Aurelino (org). *Índios do Triângulo Mineiro*: Uberlândia: EDUFU, 2015, p.57-72.

³⁶ RASTEIRO, Renan P. op. cit., p. 65

Em 1911 encontrei no extremo oeste do Estado de Minas, junto à confluência dos rios Grande e Paranaíba, índios da aldeia de Água Vermelha, que se chamavam Panarás.

Estes índios chamados Cayapós pelo nosso povo, são provavelmente representantes do grupo indígena Cayapó do sul³⁷

Em continuidade a essa informação o documento registra a zona de ocupação desses índios, compreendida entre o rio Paranaíba, Grande e norte do atual estado de São Paulo; e descreve a disposição da aldeia em círculo com a presença de uma casa central, chamada *piruá*³⁸.

Com base nessas semelhanças parecia certo pensar o passado a partir do modelo descrito pela etnologia moderna. Esta, ao menos desde os anos 1930 quando Lévi-Strauss esteve entre os Bororo do rio Vermelho³⁹, elegeu os grupos Jê do Brasil central como uma espécie de modelo ideal das organizações e do pensamento dualistas. Nesses grupos o formato circular das aldeias e as linhas norte - sul e/ou leste - oeste que cortam o plano circular das mesmas em eixos diametrais⁴⁰ têm relações com o universo simbólico e social. De modo quase geral, esses povos são sociedades cuja estrutura social corresponde à divisão dos membros do grupo em duas metades exogâmicas representadas totemicamente; e a disposição das residências dos membros de cada metade obedece ao princípio da divisão diametral da aldeia em dois semi-círculos. Tal qual se fez emergir na etnografia Jê praticada pelo Projeto Havard Brasil Central nos anos 1960 e 1970, nessas organizações sociais dualistas estava colocada a clássica formulação dialética de pares de opostos⁴¹. Metades que se julgam e se representam diferentes, mas que trocam mulheres, serviços produtivos, serviços rituais etc. fazendo circular entre elas e no circuito fechado da aldeia bens, pessoas, serviços e símbolos.

³⁷ BARBOSA, Alexandre de Souza. Descrição dos índios Cayapós e Panarás. Vocabulário e mapa da região ocupada pelos Caiapós, documentado datado de Uberaba, 2 de setembro de 1918. Arquivo Público de Uberaba. Resgate Histórico de Odair Giralдин, fl. 02.

³⁸ BARBOSA, Alexandre de Souza, op. cit, fl. 09

³⁹ LÉVI STRAUSS, Claude. Contribuição para o estudo da organização social dos índios Bororo. *Revista do arquivo municipal XXVII*, São Paulo, 1936, pp: 5 - 80.

⁴⁰ NIMUENDAJU, Curt. A habitação dos Timbira. In: SCAHDEN, Egon. *Leituras de etnologia brasileira*. SP: Cia Nacional, 1976, p.46. VIERTLER, Renate B. Implicações adaptativas do funeral ao processo de mudança social entre os Bororo de Mato Grosso. In: *Rituais indígenas brasileiros*, São Paulo: CPA, 1999, p.119.

⁴¹ MAYBURY - LEWIS, David (ed). *Dialectical societies. The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Havard Univ. Press, 1979.

Desse dualismo resultou um certo modelo etnológico, ele também dualista porque montado na dicotomia Jê - Tupi, no qual os Jê foram definidos como grupos fechados na espacialidade⁴², centrípetos⁴³, de identidade binária⁴⁴, e com uma relação de predação cerimonial da alteridade⁴⁵.

Aplicado aos dados históricos e arqueológicos dos povos indígenas na porção norte - nordeste do Planalto Meridional Brasileiro, esse modelo colaborou para enrijecer ainda mais as interpretações da continuidade. Se os grupos Jê na etnologia são descritos como fechados espacialmente sob uma força centrípeta, isso ajudaria a explicar a imobilidade histórica e a imutabilidade cultural que o modelo de continuidade requer. “Nada mais contrastante com essas sociedades Tupi que habitam o tempo do que as sociedades de língua Jê que se pensam, elas, sob a espécie da espacialidade e da reiteração”⁴⁶.

De posse da autoridade etnográfica, enclausurou-se então no modelo etnológico Jê os estudos históricos e arqueológicos sobre as ocupações indígenas nas regiões dos atuais sul de Goiás, Triângulo Mineiro, norte de São Paulo e leste do Mato Grosso do Sul. Inicialmente necessária para aproximar os diálogos entre Arqueologia, Etnologia e História que eram até então inexistentes; à medida que as pesquisas crescem e se aprofundam os dados empíricos parecem não corresponder mais ao modelo tomado a priori.

Dentre vários, talvez um tema possa servir de mote para acompanharmos a aplicação e as limitações do modelo tomado de empréstimo da etnologia para pensar os grupos coloniais e pré-coloniais nessa região: a guerra. Desde as primeiras descrições históricas acerca do “gentio Cayapó e os mais que infestão o caminho emthé as minas”, ataques, roubos, mortes, incêndios e destruição foram constantemente descritos⁴⁷ como práticas da política dos indígenas; tanto quanto as

⁴² CUNHA, Manuela Carneiro da; CASTRO, Eduardo Viveiros de. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Journal de la société des américanistes*. LXXI, Musée L’Homme, 1985. pp:191 - 208. CUNHA, Manuela Carneiro da. *Études Gê. L’Homme*, 1993. pp: 126 - 128

⁴³ FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP, 2001

⁴⁴ TURNER, Terence. Da cosmologia à ideologia: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: CUNHA, Manuela C. da; CASTRO, Eduardo Viveiros de (orgs) *Amazônia: etnologia e história indígena*. Núcleo de História Indígena e do Indigenismo. São Paulo, 1993. pp: 43 - 66

⁴⁵ GORDON, Cesar. *Economia selvagem - ritual e mercadoria entre os Xikrin -Mebêngôkre*. São Paulo: UNESP/ Instituto sócio ambiental, 2006.

⁴⁶ CUNHA, Manuela Carneiro da; CASTRO, Eduardo Viveiros de. op. cit., p. 201-202.

⁴⁷ Os documentos do período assim registram as “[...] hostilidade do Gentio Cayapó nas quais executou algumas mortes, incêndios, destroços de plantas, [...] que costuma de sua barbaridade” Carta do [governador e capitão-general de São Paulo] d. Luis de Mascarenhas ao rei [d. João V] sobre as atrocidades praticadas pelo gentio Cayapó [...]. Vila Boa, 30/03/1742”. Arquivo Histórico Ultramarino, código: AHU-ACL-CU-008, cx. 2, d. 179 .

políticas indigenistas também comandaram e autorizaram a desinfestação, escravização e o extermínio⁴⁸. Com base nisso já se propôs que a guerra foi parte do modo estruturante do império ultramarino português, assim como também foi parte do sistema simbólico e relacional desses grupos.

Neste último caso, as guerras pareciam ser atualizações históricas da mitologia, cujas estruturas e signos foram, elas também, abaladas pelas novas condições históricas⁴⁹. Neste ponto parece haver, ainda, certa consistência. O mesmo não ocorre, porém, a outras interpretações que se deram às práticas de guerra, essas mais próximas do modelo etnológico Jê tomado de empréstimo. O primeiro deles diz respeito à interpretação da ausência de reféns nas guerras interétnicas. Fartamente descritos nos documentos do XVIII, os ataques desses grupos indígenas aos não-índios tinham duas regras: levar os despojos –objetos materiais– e matar a todos, pois “não faziam reféns e nem davam quartel à pessoa alguma”⁵⁰. De posse dos princípios do fechamento sobre si e da vertigem centrípeta associada ao dualismo do modelo Jê, a ausência de reféns nas guerras interétnicas foi explicada com base no argumento de que esses grupos indígenas “não faziam cativos dos seus inimigos porque não havia possibilidade de serem incorporados em seus ‘SDG’ ou ‘clãs’”⁵¹.

Embora de fato não fizessem reféns nas guerras com não-índios, o motivo não parece estar associado à impossibilidade social de incorporação de estrangeiros. Documentos que recentemente começaram a vir à tona mostram que esses grupos indígenas estavam no século XVIII guerreando entre si⁵². Nessas guerras intertribais o objetivo não era, no entanto, apenas o de matar e saquear, mas o de também levar reféns, sobretudo crianças e jovens moças⁵³. A informação sobre

⁴⁸ Esses mesmos documentos também ordenam que “[...] não se rendendo os ditos Gentios, e sendo tomado as mãos na pelleja os passarão a espada sem distinção ou diferença de sexo, só não executarão a d.^a pena de morte nos meninos e meninas de des annos p.^a baixo, porque estes os conduzirão a esta V.^a para delles se tirar o quinto de S.^a Mag. e os mais se repartirem por quem tocar” Bando de d. Luiz de Mascarenhas sobre os bastardos e carijós serem alistados para as Companhias da Conquista do Gentio Cayapó. Vila Boa, 27/12/1741, op.cit., p. 168.

⁴⁹ MANO, Marcel. Sob as penas do gavião mítico: história e cultura entre os Kayapó. *Tellus*, 12 (22) p. 133-154. Campo Grande. Jan. - jul. 2012. MANO, Marcel. Contato, guerra e paz: problemas de tempo, mito e história. Op cit..

⁵⁰ Registro de um bando de d. Luiz de Mascarenhas sobre a guerra que se pretende fazer ao gentio Cayapó. **Documentos Interessantes para a História e Cultura de São Paulo**, vol. 22. Publicação oficial do Arquivo do Estado de São Paulo, São Paulo: Typographia da Companhia Industrial de São Paulo, 1896, p.185

⁵¹ GIRALDIN, Odair. Op. cit. p. 50.

⁵² MANO, Marcel. Guerras e Saques: apropriações e incorporações diferenciais das alteridades entre os Jê meridionais - ‘Cayapó’. Texto em avaliação.

⁵³ “[...] o gentio Caiapó tinha feito tal hostilidade aos gentios Arachás, que não só lhe fizera uma grande mortandade, mas depois lhes cativaram todas as mulheres e crianças, as quais levaram para o seu

cativos de guerras é um novo problema cuja sondagem prescinde em explicar qual o destino dos mesmos. Para isso, até agora temos dois caminhos. O primeiro é o da antropofagia e escravidão⁵⁴. Alegórico, esse caminho foi construído pelos documentos oficiais durante o período em que interesses, signos e lógicas de indígenas e não indígenas se chocavam num contexto de colonialidade. Não bastasse, outras certezas nos distanciam desse primeiro caminho. Além de não haver descrição documental e/ou etnográfica da antropofagia entre grupos Jê, nessas guerras contra outros grupos indígenas eles matavam todos os homens -o que descarta a antropofagia- e só levavam crianças e jovens moças.

Como contraponto à interpretação da antropofagia, sugere-se um segundo caminho para explicar o destino dos cativos. Com lastro em descrições de práticas de rapto em diferentes sociedades ameríndias, mesmo culturalmente diferentes entre si, esse novo caminho sugere que as crianças capturadas eram, possivelmente, adotadas e submetidas ao processo de socialização como qualquer outra criança⁵⁵; e as jovens moças, após processo de socialização que devia passar pelo aprendizado da língua⁵⁶, se tornavam cassáveis ou, quando não, por meio delas os grupos captadores aprendiam cantos, cerimônias e conhecimentos⁵⁷.

Se estiver correto, não só o suposto fechamento sobre si numa vertigem centrípeta parece desmoronar, mas também a imobilidade histórica e a imutabilidade cultural. Em seu lugar surge uma rede de circulação de objetos, pessoas, saberes e fazeres que tornam compreensíveis a existência de elementos materiais Tupiguarani ou de não-índios, nas áreas de tradição Aratu-Sapucaí, como acima mencionado. Seja por meio da guerra de saque sem reféns contra os não-índios ou de guerras de saque com reféns contra os outros grupos indígenas, desenhavam-se para esses grupos dos Jê a incorporação contínua de corpos, objetos e subjetividades que, obviamente, tiveram impacto na tecnologia material e no patrimônio cultural dos povos indígenas nessa região, tal como a Arqueologia, a Etnologia e a História Indígena têm descrito.

Essa abertura e incorporação contínua das alteridades nos mostra que a guerra Jê não pode mais ser interpretada com base no modelo dualista. Ela não

alojamento”. Carta de d. Marcos de Noronha sobre aldeamento [...]. Vila Boa, 24/01/1751. Arquivo Histórico Ultramarino, código: AHU-ACL-CU-008, cx. 6, d. 465.

⁵⁴ CAMPOS, Antonio Pires. Op.cit. p. 182.

⁵⁵ VIDAL, Lux Boelitz. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os kayapó-xikrin do Rio Catete*. SP: Hucitec. 1977, p.46.

⁵⁶ “Perguntei se pegavam essas mulheres para fins sexuais imediatos, disseram: Não, não sabem falar; primeiro amansar, falar e depois casar”. VIDAL, Lux Boelitz, op.cit., p. 47.

⁵⁷ VIDAL, Lux Boelitz op. cit., p.47. VERSWIJVER, Gustaaf. *The club-fighters of the Amazon. Warfare among the Kayapó indians of Central Brazil*. Gent: Rijksuniversiteit te Gent, 1992, p. 152.

representa a troca como reciprocidade oposta e complementar ao comércio; como o “[...] resultado de transações [comerciais] malsucedidas”⁵⁸. Não é ataque que, contra-atacado e vingado, ficavam quites, findados no encerramento da batalha e na apropriação de cantos, nomes e rituais dos inimigos; portanto, uma guerra dada no presente, iniciada e terminada no espaço⁵⁹. Se esse é o modelo, de fato os dados empíricos não parecem se encaixar. As pesquisas atuais sobre os Jê meridionais indicam muitas ocasiões nas quais foram os grupos indígenas que iniciaram os ataques; muitas guerras que se perpetuaram por um longo período de tempo, especialmente com os não índios, com os quais mantiveram encarniçadas lutas durante quase todo o século XVIII; e em outras ocasiões apontam, ainda, para o fato de que eles não predaram apenas cerimonialmente suas vítimas, porque predaram corpos, pessoas, subjetividades, conhecimentos, técnicas etc. incorporando-os ao seu modo de ser, pensar e fazer. Essa guerra pode então ter sido às vezes a negação da troca já que representava ganhos (espólios materiais e imateriais) sem a contrapartida da perda⁶⁰; ou um processo de predação externa (ou troca negativa com o mundo exterior) para a produção interna de pessoas e parentescos mediada pela circulação dos bens saqueados de seus “outros”⁶¹; ou tudo isso e mais ao mesmo tempo.

Assim sendo, esses grupos dos Jê meridionais na região e no período em foco não podem, como quer o modelo etnológico, ser definidos como grupos fechados na espacialidade; centrípetos; e com uma relação de predação apenas cerimonial com suas alteridades. Ao contrário, os dados mostram como esses pressupostos são limitados e limitantes. Do mesmo modo, e para completar o cenário de discordâncias com o modelo etnológico, suas identidades e alteridades não podem ser fixadas como lógicas binárias.

De acordo com o dualismo Jê, a estrutura de relações com a alteridade deveria se assentar numa visão de mundo tradicional que poderia ser representada como concêntrica⁶². Um círculo central definiria os Jê - Kayapó como gente (fortes, belos bravos), e um outro círculo maior ao redor do primeiro seria ocupado pelo mundo exterior não Kayapó, animais e outros povos. Assim, ao operar um processo de

⁵⁸ LÉVI STRAUSS, Claude. “Guerra e comércio entre os índios da América do Sul”. In: SCAHDEN, Egon (ed.). *Leituras de etnologia brasileira*, São Paulo: Cia Nacional, 1976, p. 337.

⁵⁹ CUNHA, Manuela Carneiro da; CASTRO, Eduardo Viveiros de. Op. cit.

⁶⁰ CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

⁶¹ Seria aqui a guerra um processo de produção ontológica que os aproximaria do modelo de predação canibal associado, em oposição aos Jê (de predação cerimonial), aos grupos Tupi. Essa proposta de aproximação é, aliás, compatível com a superação dos dualismos e dos modelos etnológicos para pensar esses grupos dos Jê meridionais.

⁶² TURNER, Terence. Op. cit.

contraste e comparação, a lógica binária os definiu num etnocentrismo distintivo (centro-periferia) no qual eles, gente genuinamente humana, se opunham a todos os outros seres naturais e humanos não Kayapó. Em consequência, além desse sistema contrastante, essa lógica classificatória entenderia também, agora por comparação, que o mundo da natureza e o mundo dos outros povos estão numa relação de analogia. Sobre este ponto em específico, já foi proposta a associação entre a guerra (predação de homens) e a caça (predação da natureza)⁶³. Em extensão, outra interpretação foi a de que, tal como as outras categorias não-Cayapó ou não-Jê ("Mekakrit" ou "povo sem importância"⁶⁴), os não-índios que se interpunham nos caminhos das minas foram definidos pelos Cayapós como "*hipe* ou *kahen*, inimigo, o qual pertencia a uma categoria que era definida como hostil e, portanto, deveria ser morta"⁶⁵.

Mas como vimos, nem todo estrangeiro inimigo morria; alguns eram adotados, familiarizados e incorporados. É isso que nos revelam as diferenças entre as guerras de saque sem reféns contra os não-índios e as guerras de saque com reféns contra outros índios. Não parecia estar em jogo uma avaliação comum das alteridades, mas sim uma avaliação simbólica diferenciada, cujo resultado era uma incorporação também diferencial das alteridades. Reforça essa assertiva as pesquisas que foram desenvolvidas sobre as relações entre esses grupos dos Jê e os negros fugidos da escravidão. Segundo esses dados⁶⁶, ao mesmo tempo em que esses grupos indígenas guerreavam, matavam e saqueavam diferencialmente outros índios e os não-índios, eles faziam alianças e mantinham colaborações com quilombolas e homens livres pobres na defesa de interesses comuns.

Se os dados históricos do contato parecem desmentir algumas certezas produzidas ao longo da etnologia, então como acontece com os limites das tradições arqueológicas, o modelo deve mudar. A começar pelo seu princípio básico: o dualismo. De acordo com os mesmos dados empíricos essa superação não pode,

⁶³ JUNQUEIRA, Gabriela G. **O visível e o invisível nas relações de contato de 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 em Ciências Sociais). PPGCS - INCIS - Universidade Federal de Uberlândia. 2017. JUNQUEIRA, Gabriela Gonçalves; MANO, Marcel. O visível e o invisível nas guerras - xamanismo: uma análise do pensamento mágico-religioso frente as expedições guerreiras do Kayapó meridionais. **Horizonte Científico**, v. 8, n, 01, p. 1-24, 2014.

⁶⁴ TURNER, Terence. Op.cit., p. 329.

⁶⁵ GIRALDIN, Odair. op. cit., p. 50.

⁶⁶ 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. MANO, Marcel. Índios e negros nos sertões das minas: Contatos e identidades. **Varia história** vol.31, n.56, pp.511-546, Belo Horizonte, 2015. MANO, Marcel; ALVES, Daniella Santos. Nos bastidores da História: o contato entre índios e negros no século XVIII. **Cadernos de Pesquisa do CDHIS**, v. 28, p. 217-235, 2015.

porém, se contentar com uma solução dialética que leva do dualismo à unidade dos contrários, essa, aliás, implícita na própria noção de dualismo em geral e do dualismo Jê em particular. Para além da unidade, a superação deverá nos conduzir à multiplicidade. Com base nisso já foi proposto⁶⁷ que as relações de identidades e alteridades entre esses grupos dos Jê meridionais durante o período e a região em foco deve desenhar uma mandala, e não círculos concêntricos ou linhas diamétrais binárias. Ao contrário desses dois últimos, 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”⁶⁸, 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.

⁶⁷ MANO, Marcel. **Itinerários e encontros culturais: índios e negros na história dos contatos dos Kayapó meridionais - séculos XVIII e XIX.** Relatório final de pesquisa. CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, Edital MCTI/CNPq 14/2012 - Demanda Universal, Processo: 477230/2012-1- APQ, 2015, p. 51-52.

⁶⁸ BHABHA, Homi. **O local da Cultura.** Belo Horizonte. Editora da UFMG, 1998.

Um agenciamento é precisamente este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões. [...]. As multiplicidades se definem pelo fora: pela linha abstrata, linha de fuga ou de desterritorialização segundo a qual elas mudam de natureza ao se conectarem às outras.⁶⁹

Superado o modelo binário, fixo e baseado em estruturas dicotômicas que sustentaram a vertigem centrípeta dos Jê por um que reconhece intersecções múltiplas e variadas no processo histórico de construção das identidades e das alteridades, afastam-se, também, as ideias de sincretismo, aculturação ou resistência. Em seu lugar deve brotar uma dinâmica transcultural na qual diferentes encontros e intersecções geram mesclas híbridas com resultados inesperados e processos de reconstrução contínua das identidades e alteridades. Por isso, essas não são categorias fixas, mas, antes, contextuais, pois dependem tanto das estruturas de significação quanto das condições práticas e dos sujeitos envolvidos. Por meio deste modelo, espera-se, enfim, interpretar as relações de contatos como compostas simultaneamente de uma avaliação simbólica da alteridade e uma política indígena de controle. Como os dados das pesquisas apontam, para esses grupos os seus diferentes outros – grupos indígenas não-Jê; outros grupos indígenas Jê; índios aldeados; autoridades coloniais; homens livres pobres; mestiços; negros escravos, fugidos e forros- ocuparam diferentes status no seu regime simbólico da alteridade. Mesmo os inimigos eram diferentes em certo grau⁷⁰; alguns outros ainda eram aliados; outros incorporados; outros familiarizados etc. Portanto, no controle das relações de contatos a política dos indígenas acionou estratégias diferentes com seus outros a depender dos sujeitos, dos interesses, dos signos e das circunstâncias. Nesse modelo, ao invés de se fecharem sobre si, os dados apontam para a abertura constante dos grupos Jê meridionais; e ao invés de um modelo fechado e fixo de construção de identidades e alteridades, propõe um modelo histórico e cambiante, num misto de interesse e signo, de permanência e mudança.

Se for aceito como modelo para a investigação, tornar-se-á plenamente factível pensar que intrusões, sítios complexos ou multicomponenciais com presença de elementos materiais e técnicas de confecção e acabamento diferenciados não sejam aberrações ou inovações, mas produtos dos fluxos e redes contínuas de contatos, de tráfego constante de pessoas, signos, objetos etc. que caracterizam a dinâmica histórica dos povos. Para esse modelo está claro que essa

⁶⁹ DELEUZE, Gilles & GUATARRI, Felix. **Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia**, vol. 1 - São Paulo. Edições 34, 2000, p.16.

⁷⁰ Como acima mencionado, houve guerras de saque com reféns e guerras de saque sem reféns.

dinâmica histórica, embora apresente contradições, não será conduzida à sua própria superação por uma inevitável lei de previsão dialética. Antes, o que o novo modelo propõe é a complexificação. Por isso, a sugestão pela superação do modelo dualista não pelo caminho da unidade dos contrários, mas pela existência da multiplicidade, nos leva, finalmente, aos problemas de história indígena.

da tradição à cultura: problemas de história

Nada mais decepcionante nos estudos sobre povos indígenas que os enclausurar na imobilidade histórica e na imutabilidade cultural. Veia da continuidade entre tradição e cultura, a história aí é linear, ou cíclica e reiterativa, mas em ambas imagens perene e de longa duração. Foi ora por meio da neutralização da dimensão temporal como sugere o modelo etnológico Jê, e ora por meio das associações diretas entre tradições e grupos, que o modelo da continuidade pensou uma história estacionária. No mínimo suspeita, essa imagem, como outras, precisa ser superada.

Está claro que esses povos estão na História e fazem sua história. O que decorre é de qual história estamos falando. Contra o pressuposto da perenidade cultural e eternização histórica já apareceu uma velha história indígena que, embora tenha posto os índios na história; os incluiu numa história alheia e irreduzível, cujo resultado inevitável sempre foi a transformação dessas sociedades desde um suposto purismo original até as vias da aculturação, integração ou extinção. Corolário da noção de progresso, a história aí foi evolutiva ou fásica, um desenvolvimento em etapas sucessivas.

Contra essa última visão, o enfoque crítico narrou uma história da resistência marcada pela noção de um modo de ser original - o passado e a tradição - que se quer preservar em face do choque com a modernidade. Seja na ideia de volta a um suposto passado original da tradição ou na superação do choque interétnico, os processos de contradições se resolveriam no devir histórico da resistência. Aí a história foi o choque assimétrico e as possibilidades de sínteses dialéticas num desenho espiral ascendente.

Embora diferentes (cíclica ou linear; fásica ou evolutiva; espiral ou dialética), essas três visões têm mais semelhanças do que parece. São todas fundamentalmente apoiadas numa estrutura binária. Afinal, os povos indígenas estão dentro ou fora da história? são perenes ou estão em transformação? se estão dentro da história elas resistem ou se integram? preservam a tradição ou se entregam à modernidade? Abstraídos ou dentro da história, os problemas levantados se edificam numa estrutura dualista cujas escolhas, sejam quais forem, colocam a história no campo

do infalível, do previsível, do inexorável determinismo das causas e seus efeitos; do aprisionamento do sujeito histórico nos constrangimentos culturais ou nas imposições materiais. Em comum, narraram histórias e historicidades que, se existem, pertencem apenas ao campo de significação de quem construiu tais visões, e não dos povos que construíram essa história.

No lugar dessas visões, uma nova história indígena, desenhada com base no protagonismo e na ação política consciente dos indígenas deve reconhecer uma diversidade (quase) infinita de temporalidades, ações, objetivações, subjetivações e marcações históricas. Histórias que fogem das generalizações, nas quais não há ritmo e caminho únicos e nem, talvez, um suposto grupo de atuação homogêneo definido na eternidade. Se acompanharmos a história dos contatos dos grupos Jê meridionais observaremos que eles não construíram suas opções entre a aculturação e a resistência; a tradição e a modernidade. Essa história nos mostra, de fato, como as direções tomadas foram múltiplas e, mesmo depois de tomadas, cambiáveis, com movimentos que se assemelham aos das mandalas. No início dos contatos, por exemplo, colocaram em ação simultânea diferentes avaliações simbólicas e incorporações políticas de suas alteridades (não-índios; outros índios; negros fugidos e mestiços). Traçaram com isso caminhos históricos diferenciados ao criarem e recriarem com seus agenciamentos diferentes pontos de intersecções entre uma multiplicidade de sujeitos e categorias. Guerra, aliança, comércio, paz etc. não foram estratégias excludentes em um mesmo espaço-tempo. E como mostra essa mesma história, em outros espaços-tempos eles não ratificaram os caminhos e estratégias tomados, mas mudaram a rota e a direção. Foram da guerra à paz e de volta à guerra, dos saques ao comércio e de volta aos saques, das alianças aos ataques, dos assassinatos ao aparentamento, da resistência à colaboração numa velocidade inconstante e por caminhos diversos. Mesmo quando grupos desses indígenas negociaram o aldeamento em 1781, eles continuaram as guerras e os saques, dentro das próprias aldeias. Mesmo quando aliados dos negros fugidos, matavam os negros nas lavras. Mesmo quando aldeados, ora rebelavam-se contra as autoridades, ora contra os outros índios dos aldeamentos e ora, ainda, colaboravam na “pacificação” de outros grupos⁷¹. E mesmo quando negociavam e comercializavam com não indígenas na bacia do alto Paraná, empreendiam uma rota de fuga⁷². Os caminhos históricos adotados foram múltiplos e, por isso, foram certamente constantes os debates e cismas dentro do grupo sobre a melhor forma de atuação nas relações de

⁷¹ Correspondências dos Governadores da Província de Goiás (período 1756 -1806). In. Subsídios para a História da Capitania de Goyaz (1756 - 1806). Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tomo 84, Rio de Janeiro, 1918, p. 39 - 294.

⁷² GIRALDIN, Odair. Op. cit.

contatos; o que talvez explique os diferentes destinos históricos desses grupos dos Jê meridionais⁷³.

À luz desses dados, a história parece não desenhar nem uma linha reta nem uma estrutura sobre a qual se aplica uma lei geral. No lugar de uma estrutura centrada com pontos fixos, etapas, ciclos ou fases, essa história inspira a dispersão, a transitoriedade e a fluidez. Daí uma nova visão dessa história indígena deve brotar de uma imagem mais próxima à do rizoma. Como essa história, “o rizoma pode ser rompido, quebrado em um lugar qualquer, e também retoma segundo uma ou outra de suas linhas e segundo outras linhas”⁷⁴; “pode ser fragmentado sem ser destruído”. “Ele não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes de direções movediças. Ele não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e trasborda”⁷⁵. Como o rizoma, essa história se caracteriza pelos princípios da conexão, da heterogeneidade e da multiplicidade. Primeiro porque qualquer ponto pode ser conectado a outro, tal como os diferentes grupos em relação geraram intersecções, sobreposições e mesclas híbridas de duas, três, quatro ou mais possibilidades. Segundo porque essas conexões não remetem a um traço linguístico puro, mas são conectados a uma heterogeneidade de cadeias semióticas: biológicas, políticas, econômicas etc.; tal como os grupos dos Jê meridionais se relacionaram com suas alteridades, pois ao acionarem estratégias diferentes, colocaram em jogo não somente regimes simbólicos, mas também interesses contextuais, expondo as intrínsecas relações entre conteúdos semânticos e pragmáticos. Finalmente, terceiro porque, como múltiplo, o rizoma se caracteriza pela inexistência da unidade, tal como essa história indígena se caracterizou por uma multiplicidade de agenciamentos com seus diferentes outros.

É por isso que no lugar da fábula, até certo ponto reducionista, da miscigenação, da aculturação, da resistência e do sincretismo que brotam de uma raiz binária, deve surgir uma análise mais complexa que considere, na sua dimensão histórica, os processos de interpenetração e intersecções culturais, de coexistências espaciais e sucessões temporais, de relações e conexões entre uma multiplicidade de elementos, sujeitos e agenciamentos heterogêneos, mesmo situados em pontos e contextos diferentes. Seria essa uma visão da história constituída por tempos e espaços descontínuos, que saltam fora das sequências tradicionais de uma historicidade marcada pelo continuum. Uma visão da história na qual pequenos acontecimentos num ponto do tempo-espaço podem provocar impactos

⁷³ ZISSI, Gabriel Asnis Peres. **Do período pré-histórico aos dias atuais: um levantamento histórico a respeito dos Kayapós meridionais**. Monografia (Baharelado em História). INHIS - Universidade Federal de Uberlândia, 2017.

⁷⁴ DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Felix. Op. cit., p.17

⁷⁵ Idem, p.31

gigantescos em outros contextos e espaços-tempos diferentes. Que o diga a transformação do cristianismo em religião oficial de Estado na Roma antiga e a expansão do império ultramarino português edificado sobre os fundamentos das guerras justas; inclusive contra aqueles grupos dos Jê meridionais no século XVIII. Seria então, uma História quântica, uma (meta)física das possibilidades (quase) infinitas e assentada, para o observador, no campo das imprevisibilidades. Embora pesquisas possam reconhecer e isolar dentro de um universo algumas possibilidades de ações e caminhos históricos, qual de fato os pesquisadores vão encontrar nessa história indígena pode, às vezes, se assemelhar a um sorteio de cartas, na qual, mesmo cômico das possíveis alternativas do baralho, o jogador - observador nunca pode prever de forma segura qual será a figura sorteada. Nessa imagem, essa história indígena deve ser apreendida como constantes movimentos espaço-temporais de mandalas construídas/destruídas/reconstruídas e conduzidas pelos sujeitos ao longo das relações que estabelecem entre si, com a natureza, e com o mundo exterior das alteridades; e cuja temporalidade das conduções dos movimentos, isto é, das ações e eventos, apontam para um misto simultâneo, cambiante e transformativo (e não dicotômico e fixo) de signos e interesses; necessidades e contingências; conteúdos conscientes e processos inconscientes; permanências e mudanças; inovações e reinvenções; transformação e reprodução; continuidades e descontinuidades. Nenhum povo escapa da história, e não foi diferente para esses grupos dos Jê meridionais, mas como agiram historicamente e que direção tomaram esteve sempre no campo das múltiplas possibilidades.

considerações finais

Quando alguns estudos sobre as ocupações indígenas na porção norte - nordeste do Planalto Meridional Brasileiro optaram pela via da continuidade entre a tradição arqueológica Aratu-Sapucaí, grupos históricos "Cayapó", e povos indígenas Kayapó; como mencionado no início desse artigo eles colocaram em jogo muito mais que a inferência de relações entre tradição material e cultura imaterial situadas em tempos históricos diferentes. Colocaram, mais profundo, problemas de interpretação no modo como essa história indígena foi construída; problemas de limitação dos modelos tomados de empréstimo da etnologia para o estudo dessa mesma história; e problemas de insuficiência da tradição e dos guias para pensar as ocupações indígenas.

Ao colocar esses modelos em relação ao resultado atual de diversas pesquisas conduzidas nos últimos anos sobre as histórias dos contatos de grupos dos Jê meridionais com diferentes outros; os dados passaram a escapar e transbordar para fora daqueles sistemas tomados a priori. Afinal, o problema é que o mundo concreto

nunca foi e nunca será tão puro e fechado como os tipos cientificamente construídos. Estes são apenas modelos dos quais a realidade teima sempre em escapar. A solução, então, foi a de evidenciar esses limites e propor uma nova pauta de investigações, embora ela mesma momentânea como deve ser, no diálogo interdisciplinar para pensar as ocupações indígenas e o patrimônio cultural nas regiões dos atuais sul de Goiás, Triângulo Mineiro, norte de São Paulo e leste do Mato Grosso do Sul.

Tomados em seu conjunto, os modelos da arqueologia, da etnologia e da história foram construídos com base numa estrutura dualista binária. Nela, hibridações, mesclas, misturas sempre foram impuras. Para a visão tradicional há uma tradição pura que se define em contraste com outras; há uma cultura Jê pura que se define em oposição a todas as outras; há uma identidade fixa que se define em relação a uma alteridade binária (nós - outros); há uma história indígena que tem de escolher entre a aculturação e a resistência; enfim...

Contra elas, este artigo quis mostrar que imbricações, sobreposições, intersecções entre uma multiplicidade de elementos, sujeitos, circunstâncias e categorias fazem parte da natureza do real e escapam das lógicas binárias. Se a estrutura do cérebro humano é binária e se limita a opor, combinar e relacionar as oposições como quer o estruturalismo, mais profundo as sinapses neurais formam conexões em redes não estruturadas. Por isso a proposta de um modelo novo, descentrado, fluido, de formas transitórias, cambiáveis que se assemelham às imagens das mandalas e dos rizomas.

Se for aceita como pauta de investigações, teremos de entender que a região aqui em foco foi, tanto no passado pré-colonial e sobretudo após, área de fronteira. Em outro trabalho⁷⁶ já foi sugerido que a região norte do atual estado de São Paulo, entre os rios Grande, Paraná, Tietê e Mogi-Guaçú, foi, no passado, área de transição e intersecções culturais entre grupos dos Jê meridionais e destes com grupos Tupi-guarani, além das presenças pontuais de grupos dos Jê centrais e grupos Guaycuru. Trabalhos posteriores mostraram que, durante o período colonial, esse conjunto de diversidades indígenas entraram em contato com outras alteridades não-indígenas e indígenas aldeados, aumentando as interfaces dessas fronteiras culturais. Agora é hora de reafirmar que o importante nas fronteiras não são os limites, as barreiras e as separações. Se focarmos nelas estaremos sendo arrastados de volta à lógica binária, à imutabilidade cultural e à imobilidade histórica. Superá-los definitivamente implica reconhecer que o importante nas fronteiras são os interstícios, as intersecções, as sobreposições, a porosidade e o trânsito constante de pessoas,

⁷⁶ MANO, Marcel. **Os campos de Araraquara: um estudo de história indígena no interior paulista**. Op.cit., p. 310.

elementos, técnicas, saberes e fazeres, mediados por uma multiplicidade de possibilidades de relações, aquisições e apropriações. Talvez essa imagem se aplique melhor à realidade de sítios arqueológicos complexos e aos contextos históricos de intensos contatos. Pensados sob a forma das mandalas e dos rizomas, essa realidade é marcada por trânsitos, fluxos entre culturas e tradições múltiplas, “entre lugares”, trajetórias históricas diversas, processos de etnogêneses e todas as outras possibilidades, inclusive as inesperadas e as que ainda estão à espera de estudos empíricos.