

GABRIEL ZISSI PERES ASNIS

“DO PERÍODO PRÉ-COLONIAL AOS DIAS ATUAIS: UM LEVANTAMENTO  
HISTÓRICO A RESPEITO DOS KAYAPÓ MERIDIONAIS”

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

UBERLÂNDIA, MG

2017

GABRIEL ZISSI PERES ASNIS

“DO PERÍODO PRÉ-COLONIAL AOS DIAS ATUAIS: UM LEVANTAMENTO  
HISTÓRICO A RESPEITO DOS KAYAPÓ MERIDIONAIS”

Monografia apresentada ao Instituto de História da  
Universidade Federal de Uberlândia, como  
exigência obrigatória para a obtenção dos títulos de  
bacharelado e licenciatura em História.

Orientador: Marcel Mano

UBERLÂNDIA, MG

2017

GABRIEL ZISSI PERES ASNIS

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Marcel Mano (Orientador)

---

Dr. Robson Rodrigues

---

(Doutorando) Robert Mori

*Em memória de meus avôs, Jayme  
Asnis e José Peres.*

***Sic Parvis Magna***

*“Todos os homens sonham, mas não da mesma forma. Os que sonham de noite, nos recessos poeirentos de suas mentes, acordam de manhã para verem que tudo, afinal, não passava de vaidade. Mas os que sonham acordados, esses são homens perigosos, pois realizam seus sonhos de olhos abertos, tornando-os possíveis”.*

(T.E. Lawrence, Os Sete Pilares da Sabedoria. 1926).

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço aos meus pais, Laerte Golovaty Asnis, Valéria Peres Asnis e ao meu irmão Yuri Peres Asnis. Desde os princípios de meu tempo, recebi deles um conhecimento extraordinário. Vi, vivi e vivenciei diversas situações, afinal, sendo filho de artistas, tive, ao longo de minha vida, diversos choques culturais, econômicos e sociais, que com toda a certeza do mundo, me fizeram chegar até este momento. Inserido num universo totalmente diferente daquele considerado “normal”, aprendi a dar valor às pequenas coisas; aprendi que a união familiar é a base de tudo; e que quando se tem o apoio de seus pais, sonhar é algo mais que possível. Viajando Brasil a fora, em virtude da profissão que eles exercem, conheci o mundo além do qual eu estava inserido. Além disso, no momento de escolher minha profissão para o futuro, tive total apoio em decidir por aquela que me faria feliz. De meu pai, absorvi os conhecimentos essenciais para a vida pessoal, onde a poesia sempre o guiou e o fez acreditar em seus sonhos. De minha mãe, recebi a força de vontade, de crescer profissionalmente, principalmente quando ela decidiu adentrar no mundo acadêmico. E de ambos aprendi que a idade nunca nos impossibilita de querer algo a mais e, que o amor familiar, é o amor que nos move a irmos sempre em frente. Em virtude disso que descrevi e de muitas coisas a mais, que se colocadas em palavras aqui, dariam um livro imenso, dedico, com todo o amor, esta monografia a eles. “Era uma vez uma pipa...”.

Tenho que agradecer a mais duas pessoas dentro do ambiente familiar, minhas avós Blima Golovaty Asnis e Neli de Moraes Peres. Para minha avó Blima, agradeço o orgulho que ela sente por mim. Sendo uma mulher de uma inteligência gigantesca, sempre considerou que o caminho para ser um Historiador, era um caminho nobre. Uma avó gentil e sincera, uma matriarca para nós, um pilar para a família Asnis. À minha vó Neli, agradeço por tudo que tem feito ao longo de minha jornada universitária. Com sua ajuda financeira, tive uma vida mais tranquila longe de casa. Além disso, é o exemplo de vó que está inserido no imaginário. A que cozinha comida boa (principalmente seu prato de arroz, feijão e bife), a que leva para passear e a que nos recheia de presentes. Por ser uma avó tão presente, agradeço por tudo que tem feito a mim.

Agradeço à UFU, ao instituto de História e a todos os professores, pelos anos de conhecimento.

Também agradeço à FAPEMIG pelos dois anos de bolsa de Iniciação Científica.

Um agradecimento especial a todos os meus amigos, pela lealdade, pelo carinho e pelas diversões proporcionadas. Principalmente à minha turma do Samambaia, aos meus amigos da Universidade Federal de Lavras e a família que construí em Uberlândia. Tenho a certeza que os levarei para sempre em meu coração.

Dedico este especial agradecimento à minha namorada, companheira e amiga, Hannah Fonseca. Seu amor e companheirismo me fizeram crescer enquanto pessoa desde o momento em que a conheci. Se não fosse pela motivação que ela me deu, muito provavelmente eu não teria conquistado o privilégio de adentrar no mestrado antes mesmo de me formar na graduação. Sua presença é sentida todos os dias, mesmo que haja a distância entre nós, e sua força de vontade, seu carinho e sua forma de ser, me motivam a alcançar grandes conquistas. Não há palavras que descrevam o quanto eu sou agradecido por sua companhia e principalmente por seu amor. Obrigado!

Agradeço à banca, que se propôs a contribuir com seus conhecimentos nesta etapa que inicia minha vida como pesquisador.

Ao Robson Rodrigues, grande amigo e arqueólogo, agradeço pelo enorme conhecimento que me foi proporcionado no campo da Arqueologia, área do conhecimento que desde pequeno tive como paixão. Obrigado por se interessar pelo meu trabalho e por me ajudar tantas vezes em minha pesquisa. Espero poder aprender muito com você.

Por fim, em meio a tantas pessoas a que devo meu agradecimento, uma pessoa se mostrou essencial nesses meus anos de graduação. Meu orientador e amigo Marcel Mano. Desde meu primeiro período, logo de cara me interessei pelos conhecimentos passados pelo professor de Antropologia Cultural. Ao longo de conversas, fui acolhido como seu orientando. Suas orientações e conversas sobre a vida, foram de extrema importância para meu amadurecimento enquanto estudante. Ainda não me sinto digno de ser orientado por alguém tão grande como você, mas com toda a certeza continuarei fazendo o possível e o impossível para um dia, quem sabe, chegar próximo da pessoa que você é. Um mestre que me ensinou a enxergar o mundo de uma forma diferente. Sinto-me privilegiado em ter a oportunidade de continuar minha pesquisa junto a você por mais dois anos e espero continuar crescendo sempre mais. Tenho muito a aprender com seus conhecimentos.

## RESUMO

O presente trabalho de conclusão de curso tem como intuito discorrer acerca da história indígena na região do Triângulo Mineiro, norte de São Paulo e sul de Goiás. Durante muito tempo, as populações indígenas foram neutralizadas enquanto participantes ativos de sua própria história. Os trabalhos documentais que os mencionavam atribuíam apenas a visão do não-índio e não consideravam suas características culturais bem como seus anseios. A história do contato foi marcada pelas características, em sua grande maioria, preconceituosa e subjetiva por parte dos “colonizadores”. Diante disso, e no caso desta pesquisa, procuramos fazer um levantamento completo da história indígena, analisando os processos de ocupação da região mencionada no período pré-colonial, com o auxílio da Arqueologia; a história do contato, observando e refletindo sobre ambos os lados, tanto dos indígenas como dos colonizadores, oferecendo uma nova interpretação a esse fato histórico, com o auxílio da Antropologia; como também, finalizando, com os destinos históricos dos grupos mencionados na documentação, após o contato, até os dias atuais. Assim, espera-se construir uma ampla nova história que abranja, em seus escritos, a participação ativa das populações indígenas no Brasil.

**PALAVRAS-CHAVE:** História indígena; Etnohistória; Arqueologia; Antropologia; Alteridade; Aratu-Sapucaí; Kayapó; Panará.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	1
O PAPEL DA ARQUEOLOGIA NA CONSTRUÇÃO DE UMA HISTÓRIA INDÍGENA .....	3
1.1– Panorama geral da Arqueologia .....	3
1.2– Mapeamento dos principais sítios no Triângulo Mineiro e norte de São Paulo .....	6
1.3– Definições da tradição Aratu-Sapucaí e uma história indígena de longa duração..	14
ANTROPOLOGIA E HISTÓRIA: NOVAS INTERPRETAÇÕES.....	18
2.1– A relação entre Antropologia e História .....	18
2.2– Um relato histórico do contato com o Gentio Kayapó .....	25
2.3– A Guerra .....	30
ALDEAMENTOS E DESTINOS HISTÓRICOS .....	39
3.1– Paz no sertão? .....	39
3.2– Kayapó – Panará: Uma continuidade histórica.....	45
3.3– Os Panará no presente .....	50
CONCLUSÃO .....	55
REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO.....	57
DOCUMENTAÇÃO HISTÓRICA .....	62
ANEXO .....	63

## LISTA DE MAPAS E FIGURAS

Mapa 1. Municípios analisados no Triângulo Mineiro, 9

Mapa 2. Municípios analisados no Estado de São Paulo, 13

Mapa 3. Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju, 26

Mapa 4. Mapa etno-histórico organizado por Marcel Mano, 33

Mapa 5. Localização do aldeamento de Maria I, 40

Mapa 6. Aldeias Kayapó no Triângulo Mineiro, 44

Mapa 7. Rota migratória dos Panará, proposta por Giralдин, 51

Imagem 1. Cerâmica referente à tradição Aratu-Sapucai. 14

Imagem 2. Arredores do rio Paraíba, local onde foi mencionado pela primeira vez o grupo Kayapó, 29

## INTRODUÇÃO

A partir de uma análise material e documental, é possível reconstruir e oferecer novas interpretações com relação à história indígena brasileira. Para isso, este trabalho dialoga com diferentes áreas do conhecimento, sendo elas a Arqueologia, a Antropologia e a História.

Destrinchando o que pretendemos trabalhar com essas três áreas temos que, com o auxílio da Arqueologia, pretende-se fazer um levantamento dos sítios arqueológicos encontrados na região do Triângulo Mineiro, norte de São Paulo e sul de Goiás, a fim de descobrir como ocorreu a ocupação dessa região, bem como quais os grupos mencionados na documentação arqueológica. Por mais difícil que isso possa ser, é de grande importância para fazermos um mapeamento das relações entre os grupos pré-coloniais e os grupos históricos. Outro ponto importante é não nos deixarmos levar pela facilidade de considerar esses processos como continuidades. Temos que nos atentar de que, além das continuidades, diversas rupturas também ocorreram e que os grupos mencionados na documentação histórica, são frutos de diversas mudanças sofridas pelas populações pré-coloniais. Sendo assim, faremos uma leitura dos principais trabalhos arqueológicos que ocorreram no Triângulo Mineiro, norte de São Paulo e sul de Goiás. Analisaremos o que foi descrito com relação aos materiais pré-coloniais encontrados e formularemos alguns mapas que auxiliem no entendimento de onde foram realizados os principais trabalhos nos sítios arqueológicos. Por fim traremos, em anexo, uma tabela que possua as informações básicas com relação a essas pesquisas analisadas.

Partindo do período pré-colonial para o histórico, nosso desafio é analisar a documentação que menciona as populações indígenas que habitavam a região estudada. Desde já, sabemos que o grupo Kayapó<sup>1</sup> é o que mais aparece nessa documentação. Por isso, iremos analisar justamente a história do contato desse grupo com as frentes coloniais. Com essa história do contato, marcada por violentos conflitos, dialogaremos com a Antropologia, a fim de descobrir a alteridade presente na documentação. Realizaremos uma análise minuciosa da documentação, pretendendo dar uma nova

---

<sup>1</sup> Nessa pesquisa, utilizaremos o termo Kayapó com “K”, em virtude da nomenclatura estabelecida pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Porém, ao longo do trabalho, aparecerá o termo com “C”, referente à documentação histórica.

interpretação a respeito dessa história indígena, ou etnohistória, com o intuito de mostrar a participação ativa desses grupos Kayapó na construção de sua própria história. Além da documentação, serão analisados diversos trabalhos que discutem o mesmo tema, bem como trabalhos que nos ofereçam teorias da união entre Antropologia e História. O principal desafio é compreender como que estruturas simbólicas ordenam a história, bem como a história ordena as estruturas simbólicas, para assim, chegarmos a conclusões mais efetivas com relação ao contato e como ambas as partes (não-índios e índios) possuíam seus interesses e anseios particulares.

Já no final do trabalho, apresentaremos os destinos históricos que passaram os grupos Kayapó e como a relação do contato se manteve e se reestruturou, assumindo novas formas e modificando diversas estruturas tanto para os indígenas como para os não-índios. Assim sendo, podemos dizer que as lutas que se iniciaram no período colonial se mantiveram até os dias atuais, obviamente com outras características, mas sempre abalando as estruturas. Assim espera-se, ao término desta monografia, compreender de forma abrangente toda construção histórica indígena dessa vasta região. Percorrendo desde o período pré-colonial, atravessando o histórico e finalizando nos dias atuais. E com toda certeza, este é o primeiro passo de longas caminhadas que ainda serão feitas com relação à história das populações indígenas.

## CAPÍTULO 1

### O PAPEL DA ARQUEOLOGIA NA CONSTRUÇÃO DE UMA HISTÓRIA INDÍGENA

#### 1.1 – Panorama geral da Arqueologia

A Arqueologia é uma Ciência Humana visto que uma de suas metas é a explicação do que aconteceu com os povos do passado, inferindo acerca do comportamento e ideias a partir dos materiais remanescentes que as pessoas fizeram e/ou usaram e do impacto físico de sua presença no ambiente (FAGUNDES, 2015, p. 99).

O que o arqueólogo brasileiro Marcelo Fagundes expõe é que a arqueologia parte dos materiais remanescentes para a compreensão do homem na sociedade. Sendo esses materiais a base de seu estudo, é possível reconstruir, a partir de interpretações, como se davam as relações sociais de povos do passado e as transformações na sociedade (FUNARI, 2012). A Arqueologia difere, assim, de outras ciências sociais; afinal, salvo exceções, não há uma análise do pensamento do homem que ela estuda (FAGUNDES, 2015), mas sim objetos que sobreviveram aos desgastes do tempo e que chegaram até nós como fontes plausíveis de significações. Estes materiais são dos mais diversos, sendo os principais: vasilhames cerâmicos, urnas funerárias, louças (em sua maioria na forma de cacos), pedras lascadas para confecção de ferramentas, as próprias ferramentas, metais, restos de alimentos, ossos, estruturas residenciais, pinturas rupestres, marcas no solo etc.

No Brasil, essa cultura material está localizada, na maioria das vezes, abaixo do solo, sendo necessário o trabalho de escavação dos sítios. A escavação, no Brasil, é permitida apenas para arqueólogos com a autorização do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), um órgão de pesquisa federal (FAGUNDES, 2012). Porém, muitos sítios são encontrados por trabalhadores que se deparam com algum artefato ou pintura rupestre, sendo assim, obrigatório, de acordo com a Lei nº 3.924, avisar um profissional capaz de recolher todo este material (mesmo que na prática não funcione muito bem), para assim, dar continuidade ao trabalho que estava sendo realizado antes da descoberta.

O recolhimento desses vestígios materiais de ocupação humana tem como principal importância os possíveis significados que deles podem ser auferidos. Em um sítio arqueológico, temos a possibilidade de analisar como que determinada população vivia, quais eram seus hábitos, qual sua relação com o ambiente, quais os alimentos consumidos, quais eram as relações com outras culturas, se eram caçadores e/ou agricultores, entre outros, possibilitando o surgimento de diversas interpretações. Daí a importância vital da arqueologia na construção de uma história dessas populações no passado, e de suas relações com o tempo presente. De acordo com Fagundes,

O estudo material extrapola sua caracterização tipológica ou exclusivamente funcional, mas se tem buscado a compreensão do modo de vida e cultura no passado, isto é, as ideias e comportamentos, além das significações e ressignificações que não são apenas da cultura material, também as formas de pensar e usar esse repertório cultural (tecnologias aplicadas, caráter social e ideológico, relações de poder, gênero, religiosidade, etc.). Logo, os remanescentes culturais podem ser definidos como resultado do comportamento humano (FAGUNDES, 2015, p. 99-100).

Mas, de acordo como entendemos, esse material só é plausível de significações e ressignificações, dando assim, definições acerca do comportamento humano, se a Arqueologia dialogar com outras áreas do conhecimento, entre as quais as Ciências Sociais pois, afinal, trata de um estudo das sociedades humanas. Assim, só a interdisciplinaridade poderia explicar a complexidade do material de estudo arqueológico (FUNARI, 2012).

No nosso caso, para a reconstrução de uma história indígena, estamos dialogando também com a História e a Antropologia. A união destas três grandes áreas oferece uma força maior na análise do conjunto de materiais que estamos pesquisando. A relação entre História e Arqueologia se mostra bem desenvolvida. Nas palavras do arqueólogo Pedro Paulo Funari:

A cultura material estudada pelo arqueólogo insere-se, sempre, em um contexto histórico muito preciso e, portanto, o conhecimento da história constitui aspecto inelutável da pesquisa arqueológica. Assim, só se pode compreender a cerâmica grega se conhecermos a história da sociedade grega, as diferenças entre as cidades antigas, as transformações que passaram. A história, contudo, não é tampouco uma descrição do passado tal qual aconteceu, é uma interpretação e, por isso, tanto mais será importante conhecer as controvérsias historiográficas sobre o período histórico tratado. (2012, p. 85)

Funari quer demonstrar que faz parte da profissão de arqueólogo conhecer as controvérsias historiográficas para a realização de sua pesquisa; afinal, o passado está morto, não existe mais, o que existe são interpretações, sendo elas, utilizadas pelo trabalho arqueológico. Da mesma forma, a partir de descobertas, a História pode oferecer novas interpretações, talvez parecidas ou totalmente diferentes. Essas duas áreas andam juntas, uma completa a outra em quaisquer circunstâncias.

Já a relação entre Arqueologia e Antropologia se dá no âmbito dos estudos indígenas. Historicamente a Arqueologia é fruto dos estudos antropológicos, que no século XIX, devido aos avanços imperialistas, se dividiu em etnologia, linguística, antropologia física e arqueologia. De uma maneira geral, nesse período, a antropologia tinha como fundamento em seus estudos as populações indígenas vivas, enquanto a arqueologia focava nos mortos (FUNARI, 2012).

Com o decorrer do tempo, contudo, a antropologia passou a tratar do conhecimento dos ritos, costumes e características de quaisquer sociedades, em qualquer época, inclusive as nossas contemporâneas. Se a história se preocupa com a transformação e a mudança, a antropologia procura explicar a transmissão de valores culturais, de normas de conduta. (FUNARI, 2012, p. 88)

Creio que assim, a Arqueologia, em conjunto com a Antropologia, possa oferecer os materiais para a compreensão do imaterial, ou seja, como povos antigos pensavam, agiam, se relacionavam com a natureza e quais eram seus costumes, quais eram os mitos, as relações familiares, a importância da guerra, entre vários outros artificios vinculados ao conhecimento antropológico construído junto da arqueologia.

Nesta pesquisa, os vestígios materiais nos ajudarão a compreender a ocupação pré-colonial na região estudada, para, posteriormente, analisarmos as questões imateriais dos povos indígenas frente ao contato com o colonizador. Sendo assim, o próximo tópico, apresenta um mapeamento dos principais sítios da região do Triângulo Mineiro e norte de São Paulo. Sítios que reconstruam a ocupação da região, permitindo uma análise aprofundada a respeito da história indígena. Trata-se de informações técnicas com o propósito de obter informações a respeito de algumas regiões que fizeram parte dos caminhos de colonização e contato entre índios e não-índios no período histórico.

## **1.2 – Mapeamento dos principais sítios no Triângulo Mineiro e norte de São Paulo**

Inicialmente, é importante mencionar, que a arqueologia no país teve início em 1834 com a escavação das grutas de Lagoa Santa (MG), pelo dinamarquês Peter Wilhem Lund, encontrando ossos humanos junto a vestígios de animais, datados de 11 mil A.P.<sup>2</sup> Durante o reinado de dom Pedro II, são implantadas as primeiras entidades de pesquisa, sendo a principal delas, o Museu Nacional do Rio de Janeiro. Anos mais tarde, outras entidades são abertas, atraindo pesquisadores, principalmente para a exploração de sítios na Amazônia. Os materiais depositados tinham como destino grandes coleções, onde os objetos eram escolhidos de acordo com sua estética e valor simbólico. É então que em 1961, como mencionado anteriormente, é criada lei nº 3.924, de proteção aos sítios arqueológicos, sendo transformados em patrimônio da União, como forma de garantir sua proteção. (CORDEIRO, 2006)

No foco regional dessa pesquisa temos, primeiramente, o Triângulo Mineiro. Trata-se de uma das áreas mais importantes para a realização do trabalho arqueológico, principalmente no que se refere ao estudo da pré-história brasileira, apresentando sítios que remontam a época de 8.000 anos A.P, até o contato no período histórico com os colonizadores. Estes sítios são descobertos pelas pesquisas acadêmicas<sup>3</sup>, além do licenciamento ambiental, sendo esse, praticado pela Arqueologia empresarial, ou de contrato. (FAGUNDES, 2015).

Segundo Delforge,

[...] os sítios arqueológicos conhecidos na bacia do Rio Grande se concentram nos vales dos rios e esta característica se deve ao tipo de empreendimento que financiou as pesquisas, as hidroelétricas da AHE Funil, UHE Igarapava, PCH B3, linhas de transmissão elétrica da Transudeste, Juiz de Fora – Itutinga, Emborcação – Nova Ponte, mais alguns ligados ao parcelamento de solo e achados fortuitos. O maior número de sítios cadastrados se localiza nas margens do Rio Grande devido às pesquisas contratadas por duas grandes usinas hidrelétricas, Funil e Igarapava, principalmente. (RASTEIRO, 2015, p. 60)

---

<sup>2</sup> A.P. = “Antes do Presente”, utilizado na Arqueologia como demarcação temporal, onde o presente seria o ano de 1950 (devido à descoberta da técnica de datação por carbono) e A.P., tudo aquilo que ocorreu anteriormente a esta data.

<sup>3</sup> Sendo uma delas as realizadas pela Dra. Márcia Angelina da Universidade de São Paulo, através do seu projeto “Quebra Anzol”. Como também os trabalhos do arqueólogo Marcelo Fagundes.



Assim o autor evidencia a importância da arqueologia de contrato no cadastro de novos sítios, pois, segundo Fagundes (2015), hoje, já são conhecidos, aproximadamente, 146 sítios arqueológicos pré-coloniais na região do Triângulo Mineiro, ou seja, um importante polo para as pesquisas que são desenvolvidas com relação ao estudo da pré-história brasileira.

O Estado de São Paulo não foge dessas características. Grandes trabalhos são realizados, principalmente pelo MAE (Museu de Arqueologia e Etnologia) da USP, como também por empresas de consultoria em arqueologia, sendo a principal delas, a Zanettini Arqueologia. Segundo Renan Rasteiro (2015), temos algumas datas importantes para arqueologia na região estudada de São Paulo. Em 1957, José Anthero Pereira Júnior descreve um material encontrado na região de Franca, Guairá e São Joaquim, possivelmente relacionado ao tronco linguístico Jê. Em 1980, Solange Caldarelli e Walter Neves (ambos da USP) vão iniciar um projeto na redondeza das bacias do rio Pardo, Tietê e Guareí, evidenciando sítios arqueológicos dos primeiros ocupantes da região, sendo eles, caçadores-coletores devido à produção industrial e pedra lascada. Em 1992 é iniciado o “Projeto Turvo” pela arqueóloga do MAE/USP, Márcia Angelina Alves, no município de Monte Alto e em 1993 há o resgate do sítio de Água Limpa. Por fim, em 1999, é criado o Museu Municipal de Arqueologia de Monte Alto, importante centro na divulgação de pesquisas na região. (RASTEIRO, 2015, p. 56-57)

Para essa pesquisa, realizamos um mapeamento de treze sítios arqueológicos, sendo quatro na região do Triângulo Mineiro e nove na região Estado de São Paulo (sete na região do norte do Estado - foco de nossa pesquisa - e dois localizados no vale do Paraíba, com o propósito de mostrar a extensão tomada pela Tradição arqueológica que estamos analisando). Em comum, esses sítios apresentam material cerâmico referente à tradição pré-colonial Aratu-Sapucaí, que, segundo dados, estaria relacionada aos jês meridionais, do tronco linguístico Macro-Jê, que abrange o grupo histórico Kayapó, principal objeto de estudo desta pesquisa e que será trabalhado posteriormente. Porém não podemos nos esquecer de que tanto os termos Aratu, Kayapó, Jê, entre diversos outros que aparecerão nesta pesquisa, tratam de construções externas, são classificações genéricas que escondem diversidades porque homogeneízam. A história é um misto de permanência e mudança, continuidades e rupturas e trabalhar com a certeza de uma

continuidade entre grupos pré-históricos e históricos, é desconsiderar todas as mudanças relativas a este longo período.

No Triângulo Mineiro, analisamos os trabalhos realizados nos municípios de Centralina, Cachoeira Dourada e Ituiutaba. No norte do Estado de São Paulo temos os municípios de Olímpia, Caçapava, Ouroeste, Jacareí e Monte Alto. Embora houve ao longo da pesquisa momentos de incursão de campo<sup>4</sup>, as informações aqui arroladas são de natureza bibliográfica com base tanto nos trabalhos acadêmicos, como trabalhos de licenciamento ambiental realizados pela empresa Zanettini Arqueologia.

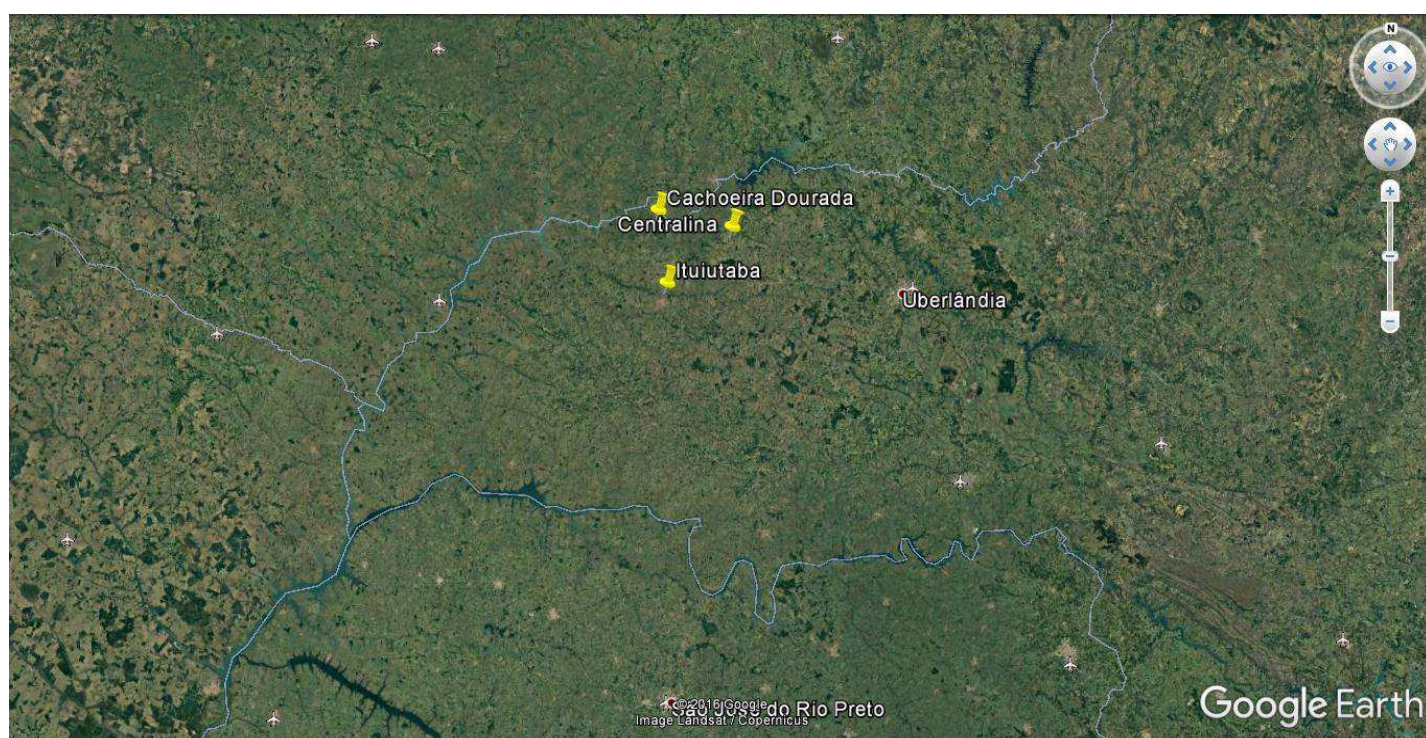
Começamos, no Triângulo Mineiro, pela cidade de Centralina. Nela foi descoberto o sítio Rezende, localizado na bacia dos rios Paranaíba (noroeste) e Piedade (norte, noroeste e leste). No trabalho de campo, apontado por Fagundes (2006), foram encontrados 671 fragmentos cerâmicos e 1200 peças líticas, sendo 645 no horizonte agricultor ceramista e 605 nos de caçadores-coletores. Dentre os fragmentos cerâmicos foram evidenciados características referentes à Tradição Aratu-Sapucaí, devido aos vasilhames diversificados na forma e ausência total de decoração (exceto por uma borda incisa). Com relação às sepulturas, foram encontradas urnas funerárias piriformes, ou seja, com formato de pera (FAGUNDES, 2006; FAGUNDES E RIBEIRO, 2014). A cronologia do sítio data de 460<sup>+</sup>. 50 A.P a 1190<sup>+</sup>. 60 A.P, apresentando peças com características tecnológicas semelhantes em todas as etapas da cadeia operatória, nos fazendo pensar em uma manutenção da tradição durante esse período, não havendo, supostamente, contato com outras tradições (FAGUNDES, 2006).

No município de Cachoeira Dourada foi encontrado um sítio denominado São João Batista, localizado em média vertente na margem esquerda do rio Paranaíba. Nele está presente um assentamento lito-cerâmico onde a cerâmica evidenciada está altamente fragmentada, com presença de “cacos de panela de índio”, bem como manchas relacionadas ao conjunto habitacional. Essa cerâmica fragmentada possui, segundo Marcelo Fagundes, características da tradição Aratu-Sapucaí, pela ausência de decoração plástica e cacos de grande espessura. (FAGUNDES, 2015).

---

<sup>4</sup> Atividade de campo realizada na cidade de Itapagipe do dia 29/06/2015 ao dia 01/07/2015, pelo projeto coordenado pelo arqueólogo Robson Rodrigues e realizado pela Fundação Araporã com o intuito de buscar evidências arqueológicas da presença indígena na fazenda Umuarama, onde ocorrerá a construção de uma Usina de açúcar e álcool.

Por fim, temos o município de Ituiutaba. Nele foram evidenciados diversos sítios, mas para nossos objetivos, escolhemos apenas dois. O primeiro é o de Santa Rita 1, localizado na região do rio Tijuco, próximo da margem direita do córrego Santa Rita. Nele foram identificados cacos cerâmicos afiliados à Tradição Aratu-Sapucaí (FAGUNDES, 2015). O segundo é o Vertente do Rochedo 2, também localizado na região do rio Tijuco, a 20 metros do rio. Trata-se de um sítio lito-cerâmico, sendo uma “exceção dentro da bibliografia nacional sobre assentamentos Aratu-Sapucaí, uma vez que é incomum na literatura a presença de grandes assentamentos próximos aos grandes rios, a exemplo do Tijuco” (FAGUNDES, 2015, p. 124). A cerâmica encontrada é típica da tecnologia Aratu-Sapucaí, apresentando fragmentos grossos, bem alisados e sem presença de decoração plástica (FAGUNDES, 2015).



**Mapa 1. Municípios analisados no Triângulo Mineiro**

Partindo agora para o norte do estado de São Paulo, temos, inicialmente, a cidade de Ouroeste com o sítio de Água Vermelha 2, localizado no limite com o estado de Minas Gerais. Apresenta uma aldeia extensa e a cerâmica encontrada também foi associada à tradição Aratu-Sapucaí por apresentar formas duplas, sem decoração e antiplástico composto por mineral, caco-móido e cariapé. Essa cerâmica também apresenta formas de contorno simples (vasilhas de meia elipse, cônicas e semi-esféricas) e infletido (forma esférica e forma oval). As vasilhas são rasas e utilizadas para o preparo de alimentos (AFONSO & MORAES, 2005/2006). Um caso interessante deste sítio é que,

Segundo Robrahn-Gonzalez *et alii* (1998), a ocupação do sítio Água Vermelha 2 estaria relacionada ao processo de diversificação cultural ocorrido na região centro-oeste, entre os séculos IX e X. Algumas características da cerâmica, como uso do caco móido como antiplástico e as formas compostas, seriam associadas à influência Tupi e o uso de cariapé aos Grupos Uru, indicando cerâmicas de origens variadas como encontradas no Brasil Central. (AFONSO & MORAES, 2005/2006, p. 61)

Isso é importante; porque se até aqui vínhamos desenhando um longo substrato de ocupações e sítios da Tradição Aratu-Sapucaí, esses novos dados permitem pensar que, não obstante a um substrato comum, a região parece ter sido um local de intensos contatos entre as mais variadas tradições, permitindo uma diversidade de material arqueológico encontrado nesse sítio. A datação do sítio indica essa rapidez no processo de diversificação cultural, sendo de 1100 ± 50 A.P e 700 ± 70 A.P.

A segunda cidade é a de Monte Alto com o sítio de Água Limpa. Esse sítio está localizado próximo ao rio Turvo, apresentando um relevo ligeiramente ondulado, apresentando dois tipos de solo, o latossolo roxo e vermelho escuro. A mata das redondezas é subtropical e mesofíticas do Brasil oriental e meridional (ALVES & CALLEFOO, 1996). Trata-se de um sítio de interior, a céu aberto, depositado em relevo colinar, com a ocorrência de um único nível: o lito-cerâmico. A cerâmica encontrada é lisa, sendo que algumas continham tampa e outras não. Foram encontradas também peças líticas lascadas, ossos de mamíferos e vestígios malacológicos (ALVES & MACHADO, 1995). Havia dois tipos de cemitério. No primário foram encontrados corpos inteiros enterrados. No secundário (quando o túmulo, depois de um tempo, é esvaziado e os ossos transferidos para outro lugar) os restos mortais eram colocados dentro de urnas feitas de barro. De acordo com Márcia Alves e Lília Machado, “o sítio

de Água Limpa, por suas características e datação de 1524 <sup>±</sup>. 152 A.P, configura-se como um dos mais antigos e interessantes assentamentos de horticultores ceramistas do estado de São Paulo” (1995).

Na cidade de Olímpia, os sítios escavados permitem indicar, ainda mais do que o sítio de Ouroeste acima mencionado, como pode ser falsa a homogeneização Aratu-Sapucaí. De acordo com os trabalhos realizados pela empresa Zanettini Arqueologia, foram identificados cinco sítios, Olímpia III, Olímpia IV, Olímpia V, Olímpia VI e Olímpia VII. Cada um apresenta características que remetem às tradições Tupi-Guarani, Aratu/uru e Tupi-Guarani juntamente com Aratu/Uru, revelando o possível contato entre essas diferentes tradições ou a ocupação das terras em períodos distintos. Daremos então as características de cada sítio.

Começando com Olímpia III, temos sua localização situada no âmbito da bacia dos rios Turvo e Grande. O sítio ocupa uma área de 35 x 45 metros, caracterizado pela presença de fragmentos relacionados à tradição Tupi-Guarani, caracterizado pela cerâmica policrômica (vermelho ou preto sobre engobo branco e/ou vermelho) e estilo estético (pintada, corrugada e escovada). Além do material cerâmico característico, o sítio apresentou machados de pedra polida e a presença de tambetás (ZANETTINI, 2008). A exemplo de Olímpia III o sítio Olímpia IV, localizado também nas bacias dos rios Turvo e Grande, possui também uma cerâmica associada à tradição Tupi-Guarani. Além do material cerâmico, em Olímpia IV foi detectada presença de material lítico lascado, bruto, polido (lâmina de machado). O sítio foi datado a partir do material ósseo, tendo aproximadamente, 340 <sup>±</sup>. 80 A.P (ZANETTINI, 2008).

Os próximos dois sítios apresentam uma cerâmica relacionada à tradição Aratu/Uru. Olímpia VI está localizado a cerca de 150 metros do córrego do Paiolinho, sendo um sítio lito-cerâmico representado por fragmentos cerâmicos esparsos na superfície, ocupando uma área de aproximadamente 180 x 110 metros. Olímpia VII, também de tradição Aratu/Uru, está localizado a 40 metros da nascente de um córrego sem nome (tributário do córrego do Paiolinho). É um sítio com uma dimensão de 250 x 100 metros, com fragmentos lito-cerâmicos. A cerâmica tem como características, bases planas com ângulo de 90°, antiplástico de cariapé e borda acastelada, com formas duplas e piriformes. Os artefatos são lítico lascado, bruto, polido (lâmina de machado). Foram

realizadas duas datações, uma com 490 ±. 110 A.P e outra com 360 ±. 80 A.P (ZANETTINI, 2008).

Por fim temos o sítio de Olímpia V, o córrego mais próximo é o de Paiolino e está localizado a cerca de 250 metros. Ele possui uma dimensão de 210 x 120 metros, embora as peças ocorram de forma dispersa num raio de cerca de 500 metros. A cerâmica coletada possui características referentes à tradição Tupi-Guarani, como também, características semelhantes aos grupos Aratu/Uru. Além da cerâmica, foram encontrados artefatos líticos lascados e líticos brutos (ZANETTINI, 2008). O interessante deste sítio é que ele oferece a possibilidade de interpretação de que estes grupos tiveram de algum modo, contato, seja por relações pacíficas ou a guerra. Outra possibilidade é que estas tradições tenham ocupado este sítio em períodos distintos, fazendo uso da cultura material deixada para trás. De qualquer maneira, o que podemos compreender é que essa região foi um local de intensa passagem de diferentes povos, e que juntos deram a origem aos grupos históricos, registrados então nos documentos que se produziram ao longo dos contatos com os não-índios.

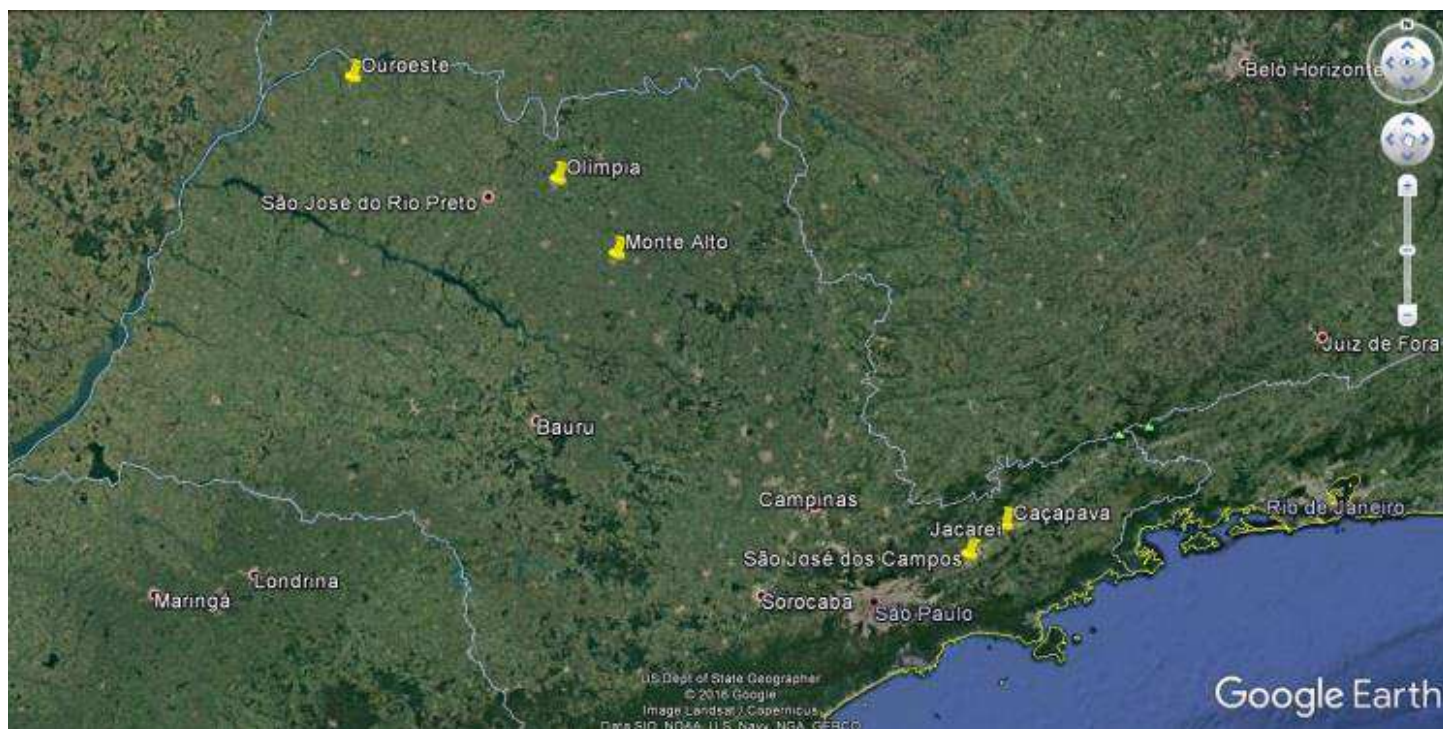
As duas próximas cidades que selecionamos estão localizadas na região do Vale do Paraíba e, como descrito anteriormente, serão apresentadas como forma de demonstrar a extensão tomada pela tradição estudada, possibilitando uma compreensão maior do processo de ocupação indígena em todo o Estado de São Paulo, mesmo que tal detalhe não seja foco de nossa discussão e análise.

A quarta cidade selecionada foi a de Caçapava, com o sítio Caçapava I, localizado próximo à bacia do rio Paranaíba do sul. A cultura material evidenciada neste sítio é variada e apresenta cerâmica (pré-colonial e histórica), material lítico (lascado e polido), louça, vidro, objetos de metal, restos vegetais e animais, além de esqueletos humanos. A cerâmica indígena deste sítio foi relacionada à tradição Aratu-Sapucaí, apresentando uso de acordelamento, de antiplástico mineral, queima incompleta em 82% da amostra (possivelmente elaboradas em fornos de coval), bom alisamento em ambas as faces, sem emprego de engobo vermelho ou decoração plástica, espessuras de até 1cm para 60% das peças. Os sepultamentos eram realizados em urnas funerárias não decoradas. As vasilhas de contexto funerário podem ter sido usadas para o armazenamento de alimentos sólidos ou líquidos. Foram encontradas também vasilhas para o cozimento (formas esféricas ou semi-esféricas) e também para servir (o maior



diâmetro é o da boca). Com relação à datação, foi confirmada a presença da tradição Aratu, ocupando a região por quase três séculos, do XI à primeira metade do XV (AFONSO & MORAES, 2005/2006).

Por último, temos a cidade de Jacareí com o sítio Light, localizado na bacia do rio Paranaíba do sul e relacionado à tradição Aratu. O sítio é unicomponencial e apresenta formas e atributos típicos desta tradição. Com relação à cerâmica, foram encontrados vasilhas esféricas de base cônica, cilíndricas de contorno infletido com base cônica, ovoides e semi-esféricas e um cachimbo tubular (AFONSO & MORAES, 2005/2006). Nesse sítio, à semelhança do que ocorre no de Água Vermelha 2 em Ouroeste, os dados indicam a presença de características cerâmicas associadas à diferentes tradições. Segundo os pesquisadores envolvidos: “Também foram encontrados fragmentos com decoração plástica corrugada, ungulada, pintura vermelha sobre branco indicando contato com os grupos Tupi-Guarani” (AFONSO & MORAES, 2005/2006), p. 61). Com relação às urnas funerárias, foi observado vasilhas com restos humanos, urnas de perfil infletido e corpo cilíndrico e urna de formato ovoide. Estas características foram relacionadas aos achados no sítio de Caçapava I, havendo contemporaneidade parcial, ou a presença de grupos multiétnicos vindos de levadas migratórias.



**Mapa 2. Municípios analisados no Estado de São Paulo**

Com base nesse rápido mapeamento arqueológico é possível então pensar que o cenário de uma história indígena em período pré-colonial para a região dos atuais norte de São Paulo e Triângulo Mineiro só pode ser pensada com base numa sucessão e/ou coexistência de diferentes tradições. Mas não obstante essa certeza, os encontros pareciam se desenvolver sobre uma base homogênea, caracterizada pela presença massiva de sítios arqueológicos definidos como pertencentes à Tradição Aratu-Sapucaí. Não que se queira estabelecer uma continuidade entre os grupos pré-coloniais e os grupos registrados historicamente, como acima já se alertou, mas é que a semelhança dos registros arqueológicos, dados documentais também apontam para uma certa base homogênea de índios nessa mesma região no início do período histórico, então registrados com o termo “Cayapó”, mas na verdade devendo representar uma série de grupos indígenas diferentes pertencentes à família linguística Jê do Tronco Macro-Jê (MANO, 2015). Por isso, mesmo ciente dos riscos, o itinerário deste trabalho desenhará um roteiro que pretende nos levar da definição a respeito dos Aratu-Sapucaí, principal tradição que habitava a região estudada (como bem visto nas descrições a respeito dos sítios), aos grupos que fazem parte dos Jê Meridionais, documentalmente conhecidos como Kayapó, que será trabalhado no segundo capítulo.

### 1.3 – Definições da tradição Aratu-Sapucaí e uma história indígena de longa duração

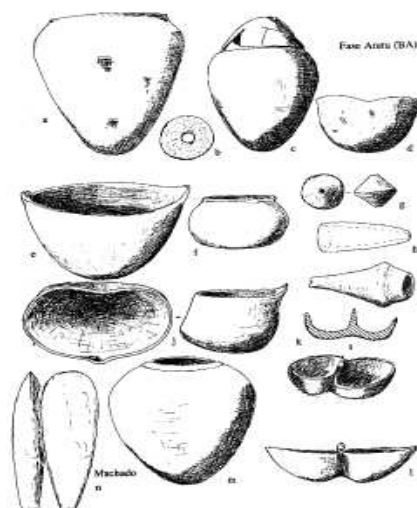


Figura 57. Indústria Aratu-Sapucaí. a-d) fase Aratu, BA; a, c) urrões funerários; d) vaso de borda ondulada; (Segundo Calderón 1969 e 1974.) b) rodela de fuso de calcário; (Segundo Calderón 1971.) e) cachimbo de cerâmica, conservando a forma da fruta do jacatibá (BA); (Segundo Martins s.d. "In uso do fardo.") g-h) região de Lagoa Santa; g) rodela do fuso de cerâmica; h) cachimbo subular; (Coleção Wotter.) e, f, j) cerâmica de Itá, MG. m) urna. e, j, k, l) vasos pequenos imitando formas vegetais; n) machado de quartzo translúcido encontrado em urna.

Imagem 1. Cerâmica referente à tradição Aratu-Sapucaí. (PROUS, 1992, p. 348)



Tanto a tradição Aratu quanto a Sapucaí, foram identificadas durante os trabalhos realizados pelo PRONAPA (Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas), órgão que se tornou “o responsável pela criação das tradições e fases da pré-história brasileira, da qual faz parte a Tradição Aratu-Sapucaí” (FACCIO; COSTA; LUZ; BARROCA; MATHEUS, 2014, p. 7). Segundo Gabriela Martin,

O termo tradição está bem aceito e arraigado no Brasil para as macro-divisões de registros rupestres se bem que nem todos os autores estejam de acordo com a sua conceituação. Utilizado também para as indústrias líticas e cerâmicas, equivale ao conceito de horizonte cultural, termo menos utilizado, porém usual na bibliografia de outros países do continente. (MARTIN, 1999, p. 240)

A tradição Aratu foi constatada por Valentin Calderón em sua pesquisa pelo PRONAPA, a partir de achados em 24 sítios na região do litoral baiano, Pernambuco e Sergipe. Segundo Gabriela Martin, esta denominação *Aratu* se deu com o objetivo de denominar uma cultura de agricultores ceramistas, a partir do sítio Guipe, localizado no centro industrial de Aratu, próximo a Salvador (MARTIN, 1999). Com isso sabemos que esta tradição teve início com a denominação dada por um pesquisador a um conjunto de materiais encontrados no nordeste brasileiro que possuíam características semelhantes. São características da cultura Aratu, em termos gerais: cerâmica sem decoração, com superfícies alisadas ou engobo de grafite; urnas funerárias piriformes; enterramento primário em urna; aldeias circulares, com ocas em torno de uma praça central e cachimbos tubulares ou na forma de funil.

Já a tradição Sapucaí foi considerada, primeiramente, uma fase da tradição Aratu, descoberta no sul de Minas Gerais, também através dos trabalhos realizados pelo PRONAPA.

Simultaneamente aos achados na Bahia, acharam-se sítios cerâmicos em Minas Gerais e São Paulo, que Calderón considerou pertencentes a mesma tradição Aratu. Na época do PRONAPA, o maior levantamento de sítios relacionados com a tradição Aratu deve-se a Ondemar Dias, no sul de Minas Gerais, aos quais chamou fases Jaraguá, Itaci e Sapucaí, a última considerada, mais tarde, tradição independente e próxima à Aratu. (MARTIN, 1999, p. 209-2010)

Entendemos assim que, a partir de um possível fluxo migratório, a tradição Aratu se deslocou do nordeste até a região centro-oeste do Brasil, encontrando diversas outras tradições, entre elas a Sapucaí, que por apresentarem características arqueológicas semelhantes, seria lhes conferido o nome de tradição Aratu-Sapucaí, em

que sua cerâmica se caracteriza por “cacos bem grossos, muito bem alisados e com quase inexistência de decoração plástica” (FAGUNDES, 2015, p. 123). Sabemos que diversas teorias confirmam como também criticam esta hipótese, porém, como ponto de partida desta pesquisa, trabalharemos com esta relação.

Concluimos ao mesmo tempo em que deixamos em aberto, que esta tradição, segundo os dados que analisamos, seria pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê, de acordo com Schmitz e Rogge (FACCIO; COSTA; LUZ; BARROCA; MATHEUS, 2014), representada neste trabalho pelos Kayapó no período colonial, assim como também André Prous expõe,

Os sítios setentrionais, os mais antigos, portanto, são conhecidos em vários ambientes, ocupando geralmente a encosta de pequenos morros ou até as imediações do mangue no Recôncavo. Ocupavam vasta superfície de até 500 x 200 m, (sítios Guipe) e são formados por várias concentrações de material que indicam a existência de diversas habitações, cujo solo apresenta grande espessura de refugo (até um metro no beliscão). Nenhuma planta foi objeto de publicação, mas Calderón indica que em alguns sítios os fundos das cabanas, de 10 x 15 m de diâmetro em geral, formavam alinhamentos ou círculos ao redor de uma praça central, pelo menos no Recôncavo Baiano (Fase Itanhém). Esta última disposição lembra muito a das atuais aldeias dos grupos Macro-Jês, do Brasil Central, (Kayapós, Xavantes) e Otukê (Bororos). (PROUS, 1992, p. 346)

Essa relação é um ponto importante para uma reflexão, afinal, se consideramos tal suposição como verdadeira, estaríamos desconsiderando, como descrito anteriormente, todas as possíveis rupturas históricas, bem como as diversas transformações culturais ao longo do tempo. Por isso, trabalhar com uma continuidade histórica, uma história de longa duração, seria, no caso desse trabalho de conclusão de curso, apenas como forma de uma compreensão geral a respeito dos grupos que habitavam a região estudada desde o período pré-colonial, deixando a análise minuciosa para o futuro desta pesquisa. Afinal, nosso objetivo é procurar reconstruir uma história indígena analisando-a profundamente e, para isso, trabalhamos com a *longue durée*, conceito criado por Fernand Braudel e que se insere no campo da arqueologia como forma de possibilitar uma compreensão mais ampla das sociedades indígenas de hoje em dia. Nas palavras de Ian Hodder,

[...] a arqueologia é fundamental para a construção de uma história profunda, pois traz uma perspectiva diferenciada no que diz respeito a questões de interação entre cultura material e o mundo simbólico. Explicita, desta forma, o papel histórico da cultura material através de

sua permanência nas sociedades, por meio de processos como a difusão, aculturação e produção dos chamados *skeuomorphs*. (CORREA, 2013)

Essa passagem explicita o que foi realizado até agora, uma construção teorizada do processo de ocupação da região estudada, com o auxílio da arqueologia, compreendendo quais grupos aqui habitavam, para assim, partirmos em direção do estudo da documentação histórica do período do contato entre as frentes coloniais e os grupos indígenas denominados Kayapó, com a ajuda da Antropologia.

Feito isso, ao término deste trabalho teremos realizado um estudo aprofundado da história indígena brasileira, possibilitando uma melhor compreensão de todo o período e criando novas perguntas para possíveis novas respostas sobre um processo histórico que ficou durante muito tempo esquecido e que vem cada vez mais ouvindo a voz das populações indígenas que tanto lutam por uma reinterpretação de sua história.

## CAPÍTULO 2

### ANTROPOLOGIA E HISTÓRIA: NOVAS INTERPRETAÇÕES

#### 2.1 – A relação entre Antropologia e História

Historiadores ocidentais discutem há muito tempo duas ideias do que seria a historiografia correta, ideias essas que se opõem frontalmente. Em vez da história das elites, narrada com especial atenção à alta política, propõe-se um estudo cujo objeto seria a vida das comunidades. “Durante os últimos 1.400 anos, parece que os únicos gauleses foram reis, ministros e generais”, reclamava Voltaire, jurando que escreveria em substituição uma “história dos homens” (no entanto, essa seria, dizia ele, “uma coletânea de crimes, imbecilidades e tragédias”). A “nova história” mais recente de inspiração populista é também, por vezes, cliente das ciências sociais e se volta para questões como a das estruturas inconscientes, mentalidades coletivas e tendências econômicas gerais. (SAHLINS, 1990, p. 60)

O presente capítulo procura estabelecer um diálogo entre a Antropologia e a História na intenção de contribuir para a construção de uma história indígena da região do Triângulo Mineiro, norte de São Paulo e sul de Goiás<sup>5</sup> nos séculos XVIII e XIX. Seus objetivos são de mapear os grupos humanos que aqui viviam e como se deu o contato entre esses indígenas e as frentes coloniais no século XVIII.

Infelizmente, durante muito tempo, História e Antropologia estiveram separadas em suas pesquisas. Enquanto a História se preocupava apenas em narrar os fatos a partir de uma perspectiva oficial dos vencedores, a Antropologia deixou na reserva o que a História tinha a oferecer, considerando as populações indígenas, como povos sem história.

É certo que essa Antropologia de finais do século XIX procurava uma só História, pautando-se pela ideia de que certas culturas teriam permanecido na estaca zero da evolução, seriam fósseis vivos a testemunhar o passado da nossa própria sociedade. E, dessa forma, o modelo do Ocidente, caracterizado por uma evolução cumulativa e pela tecnologia – índice para definir o progresso obrigatório – ,virava marca de uma humanidade unificada, mas cindida por desigualdades. (SCHWARCZ, 2005, p. 121)

---

<sup>5</sup> Região que abrangia o caminho do ouro, percorrido pelos colonizadores e onde foi mencionado a presença desses grupos Kayapó.

Enquanto a teoria do século XIX via esses povos como atrasados e a história como uma única possível, realização que levaria do primitivo ao civilizado (ponto de vista que é determinista, positivista e naturalista), as teorias que vieram depois: funcionalista e estruturalista, neutralizavam a dimensão histórica.

Nesse contexto, do ponto de vista da Etnologia das terras baixas sul-americanas, durante muito tempo foi creditado a neutralização da temporalidade como invariante sócio cosmológico. Tratadas na espacialidade, a história só lhes seria imputada desde fora, pelas vias da aculturação e/ou assimilação. Por isso, em ambos os casos, povos indígenas não tinham história nem consciência histórica de si mesmos.

No entanto, nas últimas décadas o encontro renovado entre Antropologia e História tem feito com que diferentes pesquisadores, historiadores e antropólogos, reavaliem os povos indígenas como protagonistas históricos.

Desde a Escola dos Annales, de Marc Bloch e Lucien Febvre e dos diálogos com a antropologia estrutural, de Lévi-Strauss, a História reencontra a alteridade e a Antropologia reencontra a temporalidade. A História incorpora os métodos das ciências sociais e a Antropologia reconhece a importância da História para as populações indígenas, pois, como descrito por Franz Boas e utilizado por Lévi-Strauss, “para compreender a história, não basta saber como as coisas são, mas como chegaram a ser o que são” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 23). Para isso, compreende-se que o estudo do protagonismo histórico indígena só pode ser entendido dentro dos marcos estruturais, culturais e pragmáticos nos quais se deram suas ações. Assim sendo – e este é o foco desta pesquisa – o material de estudo da História passa a ser lida pelo viés antropológico da alteridade.

Para a construção desta nova história indígena, devemos recolocar estes povos como sujeitos históricos e não mais como sujeitos passivos de uma história construída pelo outro, no caso, o “colonizador”. Tradicionalmente, os trabalhos que se ocuparam da participação dos indígenas na história da região em foco, apontaram duas imagens: a dos cruéis e bárbaros, e a dos coitados e indefesos, ambas, “alegorias da colonização”<sup>6</sup>, afinal,

---

<sup>6</sup> O colonizador construindo, de acordo com sua visão, o discurso e a imagem dos povos indígenas.

a atitude mais antiga, e que se baseia indiscutivelmente em fundamentos psicológicos sólidos (já que tende a reaparecer em cada um de nós quando nos situamos numa situação inesperada), consiste em repudiar pura e simplesmente as formas culturais: morais, religiosas, sociais, estéticas, que são mais afastadas daquelas com as quais nos identificamos. (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 333).

Embora já exista uma pequena bibliografia que reverta essas imagens, ainda são muito grandes as lacunas sobre a história dos mesmos neste amplo território que é o Triângulo Mineiro, o norte de São Paulo e o sul de Goiás.

Diante do diálogo proposto, o material de pesquisa será a documentação histórica do século XVIII e XIX (que inclui documentos oficiais, cartas, relatos de viajantes, entre outros), que menciona sobejamente os “Cayapó”, termo que parece ser, na verdade, uma exonímia genérica aplicada a uma variedade de povos relacionados aos Jê Meridionais<sup>7</sup>, e que pretendemos mapear. Para isso, a releitura antropológica dos documentos, será colocada numa análise minuciosa, tal como proposta por Carlo Ginzburg em seu paradigma indiciário, na qual o objeto de estudo deve ser destrinchado até mesmo nos mínimos detalhes, pois é a base de sinais, marcas, indícios às vezes ocultos nos documentos que se poderá lançar luz sobre a alteridade.

Já lembramos, a propósito da remota origem provavelmente venatória do paradigma indiciário, a fábula ou conto oriental dos três irmãos que, interpretando uma série de indícios, conseguem descrever o aspecto de um animal que nunca viram. (GINZBURG, 1989, p. 168)

Ao reler este vasto material, com olhares críticos e interpretando os indícios, pretendemos, tomando como base principalmente, o antropólogo Marshall Sahlins, discorrer - através da já mencionada alteridade presente nos documentos - como os eventos históricos são ordenados pela cultura, assim como a recíproca também é verdadeira.

as diferentes ordens culturais têm seus modelos próprios de ação, consciência e determinação histórica – suas próprias práticas históricas. Outras épocas, outros costumes, e de acordo com a alteridade dos costumes, a antropologia distintiva, necessária à compreensão da trajetória humana. (SAHLINS, 1990, p. 62)

Dessa forma, pretende-se, (fazendo uma rápida comparação com o estudo deste antropólogo com as sociedades indígenas das ilhas do Havaí [SAHLINS, 1990; 2008]) amplificar, de maneira descritiva, a voz desses grupos indígenas que habitavam a região

---

<sup>7</sup> Pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê.

estudada com relação ao contato. Procurar-se-á entender as relações culturais e as estratégias de sobrevivência como um misto de signo e interesse e, uma das hipóteses deste trabalho, é o de que, apesar de inicialmente abranger uma série de grupos diferentes pertencente à família linguística Jê, o termo Kayapó foi apropriado por esses diferentes grupos como forma de construção de uma identidade e uma maneira de luta pela sobrevivência, já que a história é organizada por estruturas de significação e por estruturas da prática (SAHLINS, 2008).

A leitura e análise documental a partir das mencionadas técnicas deverão contribuir para a construção de novas interpretações a respeito da história do contato entre “colonizadores” e povos indígenas, vistos até então sob a ótica e a lógica do não-índio, e não em seus próprios termos.

Desta maneira, os fatos históricos perdem o aparato “fato” quando são interpretados. Por isso, a história também é uma construção e não seria temeroso afirmar que, então, oferecer diferentes interpretações é o papel do historiador e do cientista social. Sua função é desconstruir velhos dilemas, mostrando que eram interpretações situadas no contexto social mais amplo no qual o intérprete estava situado e por isso, às vezes, envoltas de interesses de determinados grupos. Uma nova história, e entre ela, a que se tem preocupado em construir uma nova história indígena, tem se defrontado, primeiro, com esforços de superar a invisibilidade, o dogmatismo, os enganos e as distorções das velhas interpretações.

Seja pela visão da barbárie ou do romantismo, os índios nunca foram vistos em seus próprios termos, quando muito, o simétrico oposto daquele que os interpretava. Mas a denúncia dessas construções alegóricas da alteridade, que por si só justificaria essa monografia, não está completa se não houver um esforço para reinterpretar a história local a partir dos grupos indígenas.

Diante disso, vem crescendo o número de trabalhos que abordam o indígena como sujeito histórico. Os movimentos sociais, que possibilitaram o resgate de uma identidade cultural para grupos considerados como minorias, foram de grande importância por esta reavaliação da história. Negros, LGBTs, ciganos, povos indígenas, entre outros, foram conquistando, por meio de lutas e do diálogo com o meio acadêmico e político, espaços maiores nas relações dentro da sociedade. Por mais que as barreiras ainda sejam altas, há um comprometimento maior em abraçar essas discussões e coloca-

las em debate. E a relação entre Antropologia e História se mostrou de extrema importância para que essas lutas se tornassem maiores.

A busca das “minorias” pela identidade histórico-cultural possibilitou a História ser reavaliada, permitindo que as estruturas conscientes e inconscientes das populações fossem analisadas e, o estudo daqueles que por tanto tempo foram negligenciados como agentes ativos, tomassem fôlego e ganhassem espaço nas pesquisas em frente aos “estudos das elites, dos grandes feitos, das grandes civilizações, etc”. Toda esta reformulação da historiografia, a de escrever a história das comunidades, das simples pessoas, do trabalhador de fábrica, do escravo e neste caso, dos indígenas, tem como objetivo devolver, às populações do presente, suas identidades, que durante tanto tempo procuram recuperar. Que essas lutas sociais ganhem das pesquisas um apoio incondicional. Que os trabalhos acadêmicos demonstrem que, historicamente, esses sujeitos foram ativos e possuíam consciência de seus atos, o que possibilitou que estruturas históricas fossem construídas (SAHLINS, 1990, 2008). Afinal, é uma história comum e símbolos compartilhados que permitem os processos de construção de uma identidade histórica, por método do qual um povo se reconhece como tal. E aquele que tem sua história rebaixada tem sua identidade levada para o mesmo caminho. E o povo que perdeu sua história pelas mãos do outro, deve lutar e reconquistá-la, sendo este, o ponto chave desta pesquisa.

Com base nisso, esse trabalho de conclusão de curso foi desenvolvido a partir de uma pesquisa documental na qual, como descrito acima, a Antropologia se aproxima do material de estudo da História. Tal como deve ser entendido, a construção de uma etnohistória (CAMARCK, 1972) ou história indígena (CARNEIRO DA CUNHA, 1992) toma emprestado materiais e técnicas que vêm tanto da Antropologia como da História, combinando linhas de investigação não excludentes entre si. Uma delas, a que está sendo empregada neste trabalho, consiste no tratamento dos documentos escritos e fontes documentais primárias, com o intuito de garimpar informações sobre os acontecimentos e eventos que se sucederam na história do contato e pinçar sinais e indícios que revelem a alteridade invisível nos discursos oficiais. E um pesquisador luso americano que se ateu a esta união das áreas mencionadas e deu novos olhares para a história indígena, foi John Monteiro, o qual estamos em constante diálogo.

Surgiu, de fato, uma nova vertente de estudos que buscava unir as preocupações teóricas referentes à relação história/antropologia com



as demandas cada vez mais militantes de um emergente movimento indígena, [...]. (MONTEIRO: 2001, p. 5)

Como o material básico de pesquisa consiste numa variada documentação histórica publicada e inédita – crônicas de viajantes, documentos da administração oficial leiga e eclesiástica, cartas etc. - e, portanto, como se trata de material de estudo da história tratado da perspectiva da alteridade, como mencionado acima, novamente Ginzburg é mencionado para uma mais profunda compreensão de seu paradigma indiciário.

O tapete é o paradigma que chamamos a cada vez, conforme os contextos divinatório, venatório e semiótico. Trata-se, como é claro, de adjetivos não-sinônimos, que no entanto remetem a um modelo epistemológico comum, articulado em disciplinas diferentes, muitas vezes articuladas entre si pelo empréstimo de métodos e termos-chave [...]. (GINZBURG, 1989, p. 170).

A partir dele encontramos na leitura desse vasto material, pistas, sinais, indícios que permitiram passar do desconhecido ao conhecido, problematizando, discutindo e procurando interpretar os documentos de uma maneira que os povos indígenas possam ser interpretados como sujeitos de suas histórias e não mais, como sempre foi colocado, como inferiores, selvagens, primitivos e outros adjetivos associados a um flagrante etnocentrismo.

Lévi-Strauss, tem sido de enorme importância para esta pesquisa, afinal, muito provavelmente, ele tenha sido o primeiro a chamar a atenção para o fato de que culturas diferentes têm historicidades diferentes e, portanto, que atribuir aos outros uma não historicidade ou uma historicidade que é ocidental (como os evolucionistas que ele critica), é etnocentrismo. Esta análise é de extrema importância para a nossa pesquisa, afinal, estamos trabalhando com o choque cultural de povos absolutamente distintos e com resultados extremamente negativos para um deles, no caso, os indígenas, considerados como não civilizados.

Sendo assim, já partimos da premissa de que não há uma superioridade entre as culturas e sim, uma diversidade. Cada uma possui seu próprio modelo e não devem ser comparadas. “E é aqui que compreendemos claramente o absurdo que existe em se declarar uma cultura superior à outra. Pois, na medida em que estivesse sozinha uma cultura nunca poderia ser ‘superior’”. (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 359). Esta discussão vem nos ajudando a compreender melhor as culturas isoladamente. Porém, após este

entendimento, devemos compreender quais mudanças ocorreram com o contato. Não só em relação aos massacres e as alianças pela sobrevivência, mas também, como essas culturas tiveram seus modelos próprios ressignificados. Quem trabalha tal tema com maestria é o antropólogo Marshal Sahlins, onde ele diz que:

O grande desafio para um antropologia histórica é não apenas saber como os eventos são ordenados pela cultura, mas como, nesse processo, a cultura é reordenada. Como a reprodução de uma estrutura se torna a sua transformação? (2008, p. 28)

Tal modelo de compreensão da cultura tem sido utilizada como base teórica na análise da documentação, afinal, além da diversidade cultural presente no mundo, cada qual com suas características próprias, todas elas acabam sofrendo reformulações quanto a sua estrutura a partir do momento em que entram em contato. “Assim, multiplicamos nossos conceitos de história pelas diversidades de estruturas e assim, de repente, há um mundo de coisas novas a serem consideradas”. (SAHLINS, 1990, p. 94).

No foco deste trabalho, que trata da reinterpretação de uma história com relação às populações indígenas temos, como nosso sujeito, os Jê Meridionais e mais especificadamente, o grupo Kayapó. Desde o início podemos observar uma “injustiça histórica” para com estes grupos. Pelo fato de pertencerem ao tronco linguístico Macro-Jê, foram considerados Tapuias, em oposição aos Tupi, ora associada a uma distinção linguística, ora a uma distinção inimigos/hostil x amigo/manso que obviamente dependia do contexto, dos agentes sociais envolvidos e da política indigenista. Assim, a relação Tupi e Tapuia se deu através da diferença de tratamento, na qual Tupi, para o não-índio, é um povo amigo, calmo e manso (principalmente por terem sido escravizados já no começo do processo de colonização) e os Tapuias como sendo selvagens, bravos, comedores de carne humana, entre outros, por terem resistido à conquista estrangeira. Isso já demonstra que o fator externo, acabou distinguindo, a partir de seus próprios interesses, quais grupos indígenas eram bons e quais não o eram, criando aparatos para a dominação.

Assim sendo, como argumentação final, pretende-se resgatar a história dessas populações a partir de seus próprios valores e que esta monografia possa contribuir para a construção de uma nova visão dos povos históricos que habitaram a região em foco.

## 2.2 – Um relato histórico do contato com o Gentio Kayapó

Para iniciar a descrição histórica desse grupo que é mencionado na documentação referente à região estudada, é importante mencionarmos que os primeiros contatos estabelecidos entre os povos indígenas que aqui habitavam e as frentes coloniais, se deu seguramente a partir de 1722, quando o bandeirante Bartolomeu Bueno da Silva, o conhecido Anhanguera, descobriu as minas de ouro na região do atual Goiás, abrindo o caminho tanto para a exploração das minas, como para o contato entre índios e não-índios.

A bandeira do Anhanguera, ao adentrar o sertão, foi a responsável por demarcar um caminho, o Caminho dos Goíases, que ligava São Paulo até o arraial de Santa Ana, posteriormente Vila Boa (capital da capitania de Goiás). [...].

O caminho dos Goíases foi uma importante via de acesso durante décadas ao interior da América portuguesa e os ataques dos Kayapó do sul encontram-se diretamente relacionadas à abertura desse caminho e, conseqüentemente, à ocupação do território pelos não-índios a partir da primeira metade do século XVIII. (MORI, 2015, p. 21)

Outro ponto importante é que, segundo Odair Giralдин (1994), alguns pesquisadores acreditam que os mencionados Kayapó seriam os antigos Bilreiros<sup>8</sup>, grupo que estaria presente na capitania de São Paulo desde o século XVI e XVII e que teriam entrado em contato já com as primeiras expedições dos bandeirantes. A associação com os Kayapó históricos do XVIII com os Bilreiros descritos desde o XVII se deve ao fato de que os Kayapó utilizavam como arma, a borduna, descrito por Antônio Pires de Campos e que mencionaremos mais a frente. Porém não adentraremos neste assunto, afinal o termo “Cayapó” só seria utilizado em 1723 numa descrição realizada por este mesmo Antônio Pires de Campos, sendo a partir desta data que esse trabalho se propôs a analisar.

O primeiro relato a respeito deste grupo está, então, na breve notícia que da o capitão Antônio Pires de Campos, um bandeirante, que estava em viagem pelas minas do Cuiabá.

Principio a falar do Rio-Grande, porque do Rio Tietê que é o primeiro que se navega, saindo de povoado, e que tem de navegação um mês, o

---

<sup>8</sup> O nome Bilreiros deriva de bilro, uma borduna usada pelos índios, sendo mais grossa numa das pontas, semelhante aos bilros das reideiras do nordeste. (GIRALDIN, 1994, p. 52)



intérpretes responsáveis pelo contato foram de origem Tupi ou Guarani, como também por ter sido o *nheengatu*<sup>10</sup>, a língua oficial falada nas estradas pelos bandeirantes. Ou seja, a partir do momento em que um grupo falante da língua Jê, recebe um nome de origem da língua Tupi, dada por um não-índio, é hora de nos desprendermos das generalizações e das continuidades históricas. Digo isso fazendo a crítica ao que mencionei anteriormente sobre a relação entre Bilreiros e Kayapó, bem como o que foi analisado no primeiro capítulo, da possível continuidade histórica entre a tradição Aratu-Sapucaí e os Kayapó. Essa maneira de compreender os processos históricos procura enxergar apenas um lado, excluindo as transformações e mudanças que modificam e abalam todas as estruturas. Não há uma linearidade, a História não é linear, ela é um conjunto de ações e modificações individuais e coletivas e, acreditar em uma única verdade é desconsiderar todos esses pontos.

Voltando ao termo utilizado por Antônio Pires de Campos para descrever um determinado grupo com determinadas características, que habitavam a região que estava sendo explorada, entendemos que a forma pejorativa de denominação pode ser explicada como uma ferramenta para a dominação, com o intuito de abrir o caminho para a colonização e, principalmente, para a extração segura do ouro nas minas. Nas palavras de Marcel Mano,

Desde pelo menos o início do século XVIII, eles foram o paradigma anunciado da barbárie. Documentos do período, escritos sob a ideologia e o contexto histórico colonial, os retratam exatamente como a antítese da civilização: falantes de uma língua não Tupi, pintados de negro, com corte de cabelo triangular da testa até as têmporas, usando pesadas bordunas, enormes discos labiais e implantando forte resistência ao avanço colonial em direção ao centro oeste brasileiro; suas feições, usos e costumes serviram para opor, no imaginário colonial, índios mansos e domesticados e índios bárbaros e hostis. (MANO, 2015, p. 57)

A relação entre índios mansos e domesticados e índios bárbaros e hostis aparece no próprio significado do termo em Tupi para designar um povo não Tupi, ou em outras palavras, Tapuias. Isso porque, já no século XVIII, populações que utilizavam a língua Tupi eram considerados mansos e amigos dos não-índios, visto que já estavam sendo colonizados e catequizados há muito tempo, enquanto os Tapuias (neste caso falantes da

---

<sup>10</sup> Língua geral de origem Tupi-Guarani

língua Jê) ainda pertenciam ao imaginário da barbárie e da selvageria, como mencionado no tópico 2.1.

Este gentio é de aldeias, e povoa muita terra por ser muita gente, cada aldeia com seu cacique, que é o mesmo que governador, a que no estado do Maranhão chamam principal, o qual os domina, estes vivem de suas lavouras, e no que mais se fundam são batatas, milho e outros legumes, mas os trajes destes bárbaros é viverem nus, tanto homens como mulheres, e o 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, sem mais interesse que de comerem os seus mortos, por gostarem muito da carne humana, e nos assaltos que dão aqui e presas que fazem reservam os pequenos que criam para seus cativos. (CAMPOS, 1976, p. 182)

Vivem nus e comem carne humana, alegorias da colonização que buscam justamente opor selvagens e civilizados. É a imagem criada a partir de um imaginário no qual a visão sobre o outro é sempre construída de forma a repudiar quaisquer outras formas culturais. Como disse Lévi-Straus, “parece que raramente a diversidade das culturas mostrou-se aos homens tal como ela é: um fenômeno natural, resultante das relações diretas ou indiretas entre as sociedades” (1993, p. 333). E mesmo na ordem da diversidade cultural, essas alegorias – e este é o caso – foram construídas para condicionar estes indígenas ao campo da crueldade e da barbárie. A acusação de antropofagia, por exemplo, é insustentável com relação a sua utilização para descrever os Kayapó. Não há relatos da prática antropofágica em grupos de língua Jê. Pelo contrário, ela era utilizada em forma de ritual pelos povos Tupi. E essa transferência de características culturais se justifica no que foi descrito anteriormente, da relação entre Tupi (mansos e amigos) x Tapuias (selvagens e inimigos).

Outro ponto que nos chama a atenção neste relato sertanista é a descrição das armas utilizadas pelos Kayapó, fazendo uma clara alusão de que se tratava de povos guerreiros e perigosos:

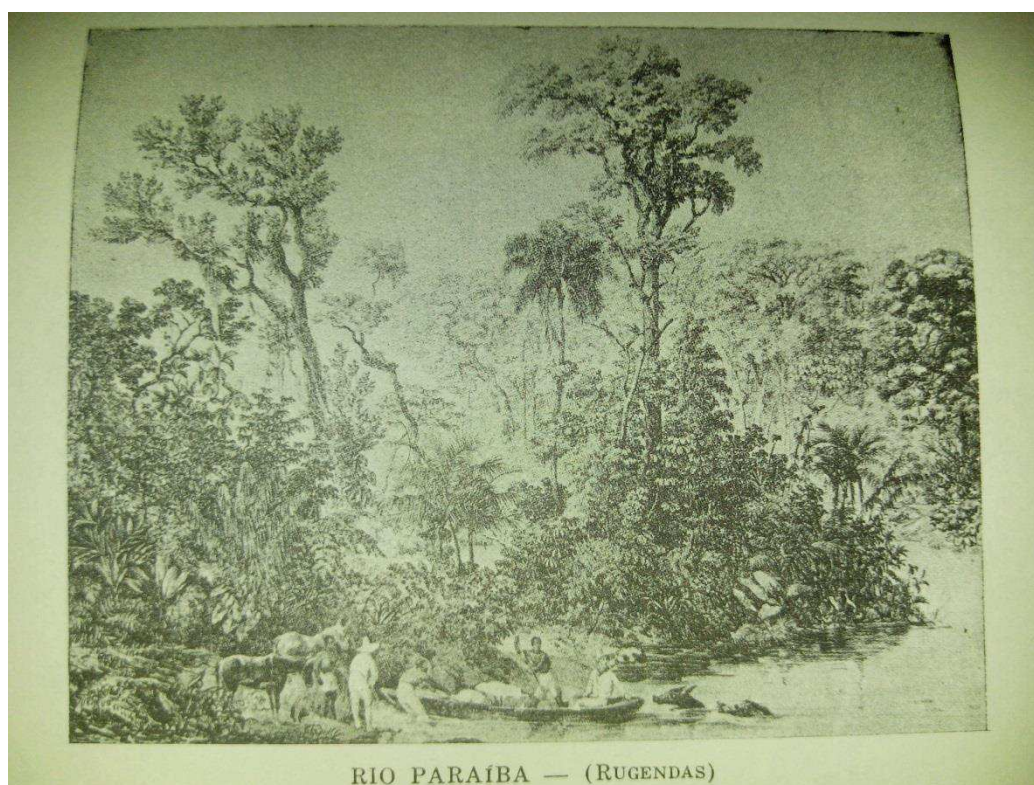
as armas de que usam são arcos muito grandes e flechas muito compridas e grossas, e também usam muito de garrotes, que são de pau de quatro ou cinco palmos com uma grande cabeça bem feita, e tirada, com os quais fazem um tiro em grande distância, e tão certo que nunca erram a cabeça; e é a arma de que mais se fiam, e se prezam muito dela<sup>11</sup>. (CAMPOS, 1976, p. 182)

---

<sup>11</sup> Daí a relação feita com os grupos denominados Bilbeiros, que utilizavam desta arma, mostrando perfeitamente que Kayapó seria sim, um termo genérico. Por isso a grande dificuldade de utilizar esse

E em seguida temos,

[...] os índios Caiapós tudo infestam por d'onde têm feito consideráveis danos, assim em barcos e escravos, como nas canoas dos viandantes, e mineiros que passam para as minas do Cuiabá, fazendo despovoar todas as roças que já haviam no Rio do Tacoarí, matando a maior parte da gente, e queimando-lhe as casas, fazendo-lhe despovoar aquele rio, e o mesmo fariam em Camapoan se os roceiros não estivessem com armas na mão de noite e de dia, sem embargo de haver já perdido às mãos do gentio, mais de vinte escravos, e proximamente mataram quatro escravos a... Vieira do Rio que estava na roça de Nhanduí mirim que faz barra no Rio Pardo. (CAMPOS, 1976, p. 182)



**Imagem 2. Arredores do rio Paraíba, local onde foi mencionado pela primeira vez o grupo Kayapó. (CAMPOS, 1976, p. 182)**

Essas primeiras menções presentes na documentação histórica a respeito dos Kayapó representavam, nas entrelinhas, o choque cultural cercado de interesses de ambos os lados, porém, escrito e divulgado apenas pelo lado do não-índio. “Apoiados numa leitura literal desses documentos, a historiografia quase sempre apontou o caráter bélico, temido e destrutivo dos Kayapó” (MANO, 2015, p. 57). Não é para menos,

---

nome antes de 1723, pois, além de não haver registros, faz parte de uma construção exterior ao mundo destes grupos que foram colocados como sendo um só. **(Grifo meu)**



havia por um lado uma invasão ao território indígena pela busca de riquezas, e de outro, um sistema simbólico da guerra por parte deste grupo. Sendo assim, “o fato dos Kayapó agirem de extrema violência contra as bandeiras, que abriam caminho pela região, serviu de pretexto para os ataques contra essa nação indígena” (MANO, 2015, p. 61), ocasionando, como veremos a seguir, a guerra.

Vale informar que, além dos relatos de Pires de Campos, os Kayapó continuarão a ser mencionados ao longo de todo o século XVIII, XIX e início do XX com um contingente populacional expressivo e densas e numerosas aldeias – fato que aproxima os dados da Arqueologia com os da documentação histórica.

E como veremos adiante, na relação mito e história, os ataques dos Kayapó contra os não-índios, tinham as características de serem extremamente violentos, matando, roubando e destruindo tudo pelo que passavam. Assim como mencionado na documentação, por exemplo:

o gentio bárbaro, q’ habita nos Certões desta Capp.<sup>nia</sup> de São Paulo [...] q’ infestão o Citio de Camapoam invadirão os roceiros q’ se achão naquela paragem matando-lhe alguns escravos intimidando aos mais p.<sup>a</sup> despovoare aquella paragem, de q’ se seguirá hum conciderável prejuízo a faz.<sup>a</sup> real, e ao bem comum por serem aquellas roças as q’ mais fornecem aos mineiros e viandantes, q’ passam p.<sup>a</sup> estas Minas a meter nelas escreavos, e fazendas. (D.I, Volume XIII, 1895. Apud. MORI, 2015, p. 30)

São tam frequentes as mortes, insultos q’ traidoramente a cada paço está fazendo o Gentio Cayapó nas vizinhanças desta Villa [Vila Boa de Goiás], e com tal tirania executão as suas pessoas [...] q’ depois q’ comettem [...] põem logo em fuga espalhando-se pelos campos ou matto [...] fazendo sempre caminho pa. as suas aldeyas (CMD – 1457, f.1. Apud. MANO, 2015, p. 65).

Sendo essas características referentes aos ataques e presentes na documentação, primordiais para se entender a questão mitológica dos Kayapó.

### **2.3 – A Guerra**

mas não se rendendo os ditos Gentios, e sendo tomado as mãos na peleja os passarão a espada sem distinção ou diferença de sexo, só não executarão a d.<sup>a</sup> pena de morte nos meninos e meninas de des annos p.<sup>a</sup> baixo, porque estes os conduzirão a esta V.<sup>a</sup> para deles se tirar o quinto de S.<sup>a</sup> Mag. e os mais se repartirem por quem tocar. (D.I., v.22, p. 168)



É desta forma, que desde meados de 1742 até o início do século XIX, as forças coloniais travaram uma das batalhas mais violentas e sangrentas contra povos indígenas de que se tem notícia em todas as terras baixas da América do Sul. Para entendermos os motivos que levariam a este conflito, serão analisadas as motivações de ambos os lados. Quer se trate dos interesses coloniais, ou dos sistemas simbólicos por parte do Kayapó, já que a guerra pode ser entendida como uma via de mão dupla.

Neste trabalho não faremos um estudo aprofundado, grandes pesquisas foram realizadas com maestria quando se trata da guerra entre colonizadores e o grupo Kayapó (GIRALDIN, 1994; MORI, 2015; RODRIGUES, 2013). Nossa proposta é fazer um panorama geral do que foi este conflito que praticamente extinguiu toda uma cultura.

Começamos analisando o lado dos colonizadores. Desde que as jazidas de ouro foram descobertas e o caminho de São Paulo até Goiás foi construído para ter acesso a elas, como descrito anteriormente, os Kayapó já se mostraram como um empecilho diante do avanço colonial. Os constantes ataques aos bandeirantes foram determinantes para trata-los como incivilizados e, assim, justificar as campanhas de extermínio.

Os repetidos insultos, contínuas mortes, estragos e roubo q'. Gentio bárbaro da nação Cayapó, e os mais q'. infestão o caminho de povoado emthé as minas de Goiaz [...] matando e roubando aos Viajantes que vão, e vem, e aos roceyros insultandoos em suas próprias cazas, queymando-lhes citios, e os payoys em que tem recollido os seus fructos matandolhes também os seos escravos, cavalos, porcos, e mais criação havendose com tão bárbara crueldade, que nem as crianças perdoam, nem dão quartel a pessoa alguma. (D.I., v.22, p. 185)

A princípio, os interesses coloniais se pautavam na retirada, através da expulsão, dos grupos indígenas que habitavam o caminho do ouro. Isso se deu devido “a estrutura cultural econômica e material da colônia (escoamento do ouro)” (RODRIGUES, 2013, p. 34) que buscava através da exploração exacerbada e destrutiva, o enriquecimento da coroa portuguesa, vinculadas ao pensamento capitalista (em virtude do comércio) e colonialista da metrópole. Trata-se de entender que tal estrutura era intrínseca ao pensamento dos colonizadores, fazia parte de sua cultura e logo, de sua consciência histórica. Cada povo enxerga o que é certo e bom apenas com os próprios olhos, ou seja, a partir de seus próprios interesses. Temos que compreender que a simbologia presente na consciência do “colonizador” o levava a tomar certas medidas para benefício próprio,

assim como veremos que a mitologia também levava os Kayapó a tomarem certas decisões.

Com o processo de ocupação da região estudada, temos no século XVIII a extração do ouro e no XIX, a atividade agropecuária, que viria a agravar o conflito entre índios e não-índios, segundo Giralдин,

Esta nova forma de ocupação da terra levou a um novo tipo de conflito. Não bastava mais expulsar os índios para algum lugar longe dos locais de mineração. Com a nova atividade econômica, fazia-se necessário retirá-los, definitivamente, da terra que passaria a ser ocupada por rebanhos de gado. Diante desta nova investida, os Cayapó atuaram de maneira que os conflitos perduraram até o final do século XIX. (1994, p. 54)

De acordo com a documentação, os ataques dos Kayapó se tornavam cada vez mais constantes e violentos. Por se tratar de um caminho de grande importância, visto a extração do ouro e a posteriormente a atividade agropecuária, a população começa a se manifestar pedindo que haja a guerra contra o povo Kayapó, fazendo com que esse seja exterminado de uma vez por todas, permitindo a livre circulação do colonizador.

Cresce, ao mesmo, tempo, a quantidade de representações da população pedindo para o governo fazer guerra aos Cayapó. Para se conseguir este intento, lançava-se mão do argumento da hostilidade e barbaridade cometida pelos Cayapó durante seus ataques. Pode-se verificar a utilização desta argumentação nas repetidas vezes que se afirma que os Cayapó são bárbaros, que matam escravos, mulheres, crianças, animas e depois queimam tudo. (GIRALDIN, 1994, p. 71)

É então que surge novamente um protagonista nesta história, seu nome, Antônio Pires de Campos<sup>12</sup>, o mesmo que havia, no início do século XVIII, mencionado pela primeira vez o grupo Kayapó, como vimos anteriormente.

Em 1742, num acordo com D. Luiz de Mascarenhas, Antônio Pires de Campos, junto com 120 bororos<sup>13</sup> retirados de Cuiabá e levados até Goiás, além de alguns parecis, iniciam uma campanha de guerra contra os Kayapó. No primeiro ataque realizado nas proximidades do rio Claro, tal ofensiva “resultou a destruição da aldeia e a

---

<sup>12</sup> Algumas pesquisas indicam que este Antônio Pires de Campos, que travaria a guerra contra os Kayapó, seria filho do Antônio Pires de Campos que os mencionou pela primeira vez, em 1723. (GIRALDIN, 1994). Porém nesta pesquisa manteremos ambos como sendo a mesma pessoa, visto que não há uma confirmação histórica até o momento para tal suposição.

<sup>13</sup> Grupo indígena pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê.



Kayapó, visto que se tratava de grupos inimigos<sup>14</sup> historicamente. Tais “alianças”<sup>15</sup> entre índios e não-índios em batalhas contra índios, foram muito comuns em toda a história do Brasil colonial. Ela demonstra que cada grupo agia de acordo com seus próprios interesses, seja pela paz, ou pela possibilidade de derrotar um inimigo histórico.

Antônio Pires de Campos comprometeu-se a trazer mais índios Bororo para serem aldeados dentro do território Cayapó, nas margens do “caminho de Goiás”. Utilizava-se, assim, a estratégia largamente empregada no período colonial, de utilizar as divergências entre grupos indígenas diferentes para atingir o objetivo da colonização. (GIRALDIN, 1994, p. 76)

Sendo assim, em 1742 e 1748 são fundadas, respectivamente, as aldeias de Santana e de Rio das Pedras e Lanhoso, na região do atual Triângulo Mineiro, onde Antônio Pires de Campos construiu sua base para o exército de bororos, que foram deslocados para esta região, possibilitando os diversos ataques que se seguiram. Volto a dizer que os motivos utilizados como precursores para esta guerra, foram as milhares de acusações a respeito dos ataques violentos dos Kayapó frente ao avanço da “civilização”. Antônio Pires de Campos e seu exército de bororos serão os protagonistas desta guerra que tinha como principal objetivo, retalhar a violência Kayapó, até 1751, ano em que, acredita-se, teria ocorrido a morte de Antônio Pires, em “decorrência de uma malina fulminante, doença atualmente conhecida como malária e transmitida por um mosquito [...]” (MORI, 2015, p. 99).

No período de cinco anos, entre 1746 e 1751, Antônio Pires de Campos será o pivô dos conflitos com os Cayapó. A estratégia era transferir um determinado número de índios Bororo, aldeando-os dentro do território Cayapó. (GIRALDIN, 1994, p. 78)

---

<sup>14</sup> O termo inimigo se insere aqui devido à documentação principal do contato, que colocou esses grupos indígenas como sendo inimigos históricos. Porém, há outros documentos do final do XVIII que os colocam como aliados contra os não-índios na região de Cuiabá. Sendo isso importante para pensar como as relações de contato com os não-índios modificam sensivelmente o quadro das alianças e guerras entre os índios. Além disso, não seria simplesmente o fato de serem inimigos que levaria os Bororo a acompanhar Pires de Campos. Jogos de interesses nessa aliança? Estratégias de Antônio Pires de Campos? Essas são, entre muitas outras, perguntas que ainda não se responderam na história dos contatos que queremos desenhar.

<sup>15</sup> Coloquei alianças entre aspas pois na grande maioria das vezes, após ocorrer conflitos armados, o vencedor utiliza o derrotado para agir de acordo com seus próprios interesses, ocasionando assim as, “alianças”.

Após sua morte e após tantas investidas contra os Kayapó, a guerra não chegou ao fim, durando, aproximadamente, mais 30 anos após o falecimento daquele que iniciaria todo o projeto de aniquilamento desta população indígena. Outros agentes dariam continuidade ao trabalho de Antônio Pires de Campos, levando a uma redução gigantesca da população Kayapó, que já não via na guerra a solução para seus problemas. Foi a partir deste momento que se iniciam os processos de aldeamento. “Houve uma longa guerra (1742-1778), seguida por uma tentativa de aldeamentos (1778 – 1830)” (LOURENÇO, 2015, p. 27), o que veremos no próximo tópico. Porém antes, analisaremos o significado da guerra para os Kayapó, visto que pudemos compreender que a guerra para o não-índio estava baseada num sistema cultural econômico, onde o interesse pelo enriquecimento o fez guerrear contra aqueles que atrapalhavam seu caminho.

Para o entendimento do significado da guerra para as populações indígenas no período do contato, é necessário utilizar da projeção etnográfica, visto que, o fato de não terem deixado nenhum documento escrito, como fizeram os colonizadores, é praticamente impossível conhecer ao pé da letra as concepções interiores sobre o mundo e os anseios que os levaram a construir determinadas estruturas simbólicas. Para isso, trabalhamos com a hipótese de que os Kayapó seguiram destinos históricos que os levaram a formar novos grupos e que hoje estes grupos podem nos iluminar a respeito de seus mitos e de seus antepassados. No capítulo três será trabalhado os destinos históricos, então para analisarmos o significado da guerra para os Kayapó, não entraremos agora neste ponto em específico. Nosso interesse é de analisar estas construções mitológicas que nos permitem caracterizar, através do mito, os Kayapó como seres guerreiros e que procuraram, através do combate, se identificar como seres viventes de um mundo cósmico com também do mundo real.

Embora colocado em outra dimensão, o mesmo caso ocorre para as guerras kayapó nos séculos XVIII e XIX. Pois, ao mesmo tempo em que se construíram, do lado não índio, as alegorias da colonização que justificaram as guerras de extermínio; se atualizavam também, do lado Kayapó, a sociocosmologia da guerra como parte essencial do seu regime relacional e simbólico. (MANO, 2015, p. 59)

Assim, como discutido no início deste capítulo, segundo Sahlins, as estruturas históricas são ordenadas pela cultura e a cultura é ordenada pelas estruturas históricas (SAHLINS, 2008). A história da humanidade nos mostra que as relações inconscientes, a criação de mitos, fornecem as ferramentas para que a história de uma determinada

cultura se construa, assim como a história fornece requisitos para que as ordens culturais sejam construídas. Diante disso, devemos ter em mente que a cultura de um povo está em constante transformação, ela é histórica, afinal, a todo o momento, há o choque cultural que permite com que apropriações e ressignificações sejam realizadas. No caso desta pesquisa, as formas de criação dos mitos Kayapó estão relacionadas a centenas de anos de mudanças e absorções de vários outros grupos étnicos, porém, nem por isso, tais mitos, não possuem suas particularidades e suas formas socioculturais que permitiram com que a guerra fosse um símbolo de braveza e construção do mundo interior dos Kayapó, formulando assim, sua identidade.

A partir de certo ponto de vista, os não índios, que se interpunham no caminho de Goiás, forneceram as chances históricas para os Kayapó atualizarem a guerra como parte de seu regime simbólico e relacional. Em geral, a forma pela qual os Kayapó se relacionaram com essa nova alteridade fornece pistas cabais de seus motivos. Numa estrutura que se repete por todo o século XVIII, o modo de ação e contato desses índios com o mundo exterior não índio foi o assassinato e o roubo, tal qual no tempo mítico seus heróis fundadores mataram e roubaram o mundo exterior. (MANO, 2015, p. 60)

O que Marcel Mano expõe ao dizer sobre os heróis fundadores do grupo Kayapó, com relação a matarem e roubarem o mundo exterior, está presente no grande mito do combate entre dois irmãos e uma ave gigante, símbolo do inimigo e que permitiu com que toda uma estrutura simbólica de guerra fosse construída.

Vamos analisar o mito em questão para, a partir dele, buscar uma interpretação que possa justificar a visão da guerra como modelo cultural dos Kayapó. Nos primórdios da história, os índios eram fracos, de pequeno porte, mansos e sofriam pelas garras de um terrível pássaro gigante.

Nos tempos antigos, o homem é de estatura pequena e físico fraco; vive naquele estado de mansidão (Banner, 1961:17), considerado desprezível aos olhos dos índios; é incapaz de afirmar-se, indefeso e ineficiente. (LUKESH, 1976, p. 57)

Certo dia esta ave devorou a tia daqueles que viriam a ser os primeiros ancestrais dos Kayapó. Buscando vingança, o pai dos dois heróis resolveu criar os filhos para serem homens fortes e capazes de vingar a morte de sua irmã. Para isso, os criou debaixo da água, o que muito provavelmente viria a conferir o nome mebêngôkre<sup>16</sup>, que

---

<sup>16</sup> Etnônimo dos quais os Kayapó se autodenominavam.

tem como significado “gente do fundo das águas”. Seus nomes eram *kukrut-kakó* e *ngo-kon-ngri* (LUKESH, 1976). Com o passar do tempo os dois irmãos foram se tornando fortes e gigantes, recebendo de alimentação pela mãe, beiju de mandioca<sup>17</sup>. (É interessante notar que os Panará, povo indígena que seria descendente dos antigos Kayapó e que trabalharemos posteriormente, foram chamados de “índios gigantes”, talvez uma alusão direta ao mito dos dois irmãos). Quando chegaram à idade adulta, foram retirados da água e retornaram para a aldeia. Ao chegarem, eram muito maiores do que qualquer integrante do grupo, chocando a todos pelo seu tamanho e força. Sendo assim, seu pai contou a eles do ocorrido com sua parenta, criando em ambos um sentimento de vingança, partindo assim, em busca desta grande ave.

Lá longe, na borda do grande cerrado, havia uma árvore gigantesca. Suas garras eram como grossos troncos de árvores; a cavidade de sua boca era parecida com a fauce do tapir; suas plumas lembravam folhas de bananeira e seus olhos eram de um tamanho aterrorizador. A ave já havia devorado muitos indígenas: facilmente os tomava em suas garras enormes e os levava pelos ares. Os índios viviam aterrorizados, e temendo-a, nem se arriscavam mais a ir para fora da aldeia. No entanto, os gigantes, que se tornaram ancestrais dos Caiapó hodiernos, foram até a árvore onde estava o ninho da águia. Eles foram armados de machado de guerra e lança, cuja ponta era feita de um grande osso de jaguar. Com essas armas mataram a águia, flagelo da humanidade. (LUKESH, 1976, p. 56)

Toda a construção do mito transforma aqueles que eram fracos e indefesos em corajosos, bravos e guerreiros. Através da violência e a da vingança, os Kayapó se tornariam homens destemidos.

Eles libertam o silvícolo do seu estado de impotência e fraqueza e lhe conferem aquela autoconfiança, fator essencial das virtudes, da masculinidade, da “selvageria”, conforme eles próprios o chamam, no sentido da ética indígena. (LUKESH, 1976, p. 61)

Ou seja, toda esta construção cosmológica permitiu que um povo se identificasse com seus antepassados através de uma construção onde o modelo de ascensão é a guerra, é o assassinato do inimigo, é a vingança por tomarem deles, algo importante, como é o caso da perda da tia dos dois irmãos. Posterior a isso, cortaram as partes e roubaram da grande ave suas penas e com elas deram a origem a todos os pássaros que existem, transformando esta conquista em uma grande festa, ou seja, se apossaram de um bem do inimigo como forma de construção de uma identidade. “Trata-se, portanto,

---

<sup>17</sup> Mais conhecida como tapioca.

de um pleno processo de produção do interior pela destruição do exterior. Ao destruírem a ave predadora, produziram o mundo Kayapó” (MANO, 2012, p. 142).

Sendo assim, é possível transferir o modelo do mito para o modelo do contato. Se em toda a documentação referente aos Kayapó eles são mencionados como sendo violentos, roubando os bens materiais e destruindo tudo por onde passam, talvez seja porque é desta forma que eles se conectavam com o mundo exterior para reafirmarem o interior.

Como no mito mataram e destruíram o inimigo (matam e cortam o gavião), na história mataram os não índios e destruíram tudo que encontraram. Como no mito se apropriaram de bens materiais e simbólicos da alteridade (do gavião, da onça, dos peixes), na história se apropriaram de bens materiais móveis e simbólicos em suas expedições e guerras de pilhagem. (MANO, 2012, p. 147)

A destruição do inimigo significa a glória Kayapó, o roubo dos bens materiais, significa a apropriação sobre o outro. Talvez, na consciência ou inconsciência do período do contato, os Kayapó se viram ameaçados pela grande ave novamente, o “colonizador” seria aquele que ofereceria a ele a chance de reafirmar o mito através da grandeza que este o ofertou, seria o de roubá-lo para assim poder glorificar sua riqueza e o de derrota-lo para mais uma vez reafirmar sua posição como um povo bravo e guerreiro. E por fim,

gavião e não índio são categorias que tornaram os Kayapó bravos e resistentes a dor porque forneceram bens simbólicos, como a bravura, e tornaram também os Kayapó mais ricos, porque forneceram bens materiais que foram mitologicamente apropriados pelos Kayapó nas suas expedições guerreiras. (MANO, 2012, p. 148)

Desta forma finalizamos a análise com relação à guerra, procurando entender e analisar ambos os lados, partindo dos interesses do “colonizador” e das motivações, medidas pelo mito, com relação aos Kayapó. Por mais que cada análise possa ser aprofundada, um panorama geral era, aqui, essencial para continuarmos nossa pesquisa, que agora, parte em direção aos aldeamentos e ao final da longa e violenta guerra que, como veremos, causou a quase total extinção deste grupo que, tanto na mitologia, quanto no mundo real, eram verdadeiros guerreiros.



## CAPÍTULO 3

### ALDEAMENTOS E DESTINOS HISTÓRICOS

#### 3.1 – Paz no sertão?

Após a longa duração da guerra, iniciam-se os trabalhos de tentativas mais efetivas para o aldeamento das populações Kayapó. É importante mencionar que a guerra em si se tornou insustentável para ambos os lados. Para os não-índios, questões econômicas e religiosas justificaram a necessidade de buscar outros meios para a colonização definitiva. Já para os indígenas, a guerra como sistema simbólico já não tinha forças frente ao massacre que vinham sofrendo a mais de cinquenta anos. Diante disso, percebemos que em ambos os lados, a ideia de aldeamento, parecia a melhor saída. Afinal, tal processo deve ter consistido de conversas, alianças, negociações, arranjos etc, o que leva a pensar os indígenas como protagonistas na história.

Em 1780, o então governador de Goiás, Luiz da Cunha Menezes, envia uma bandeira, formada por 26 índios Bororo, 12 soldados Pedestres e 12 índios Akroá<sup>18</sup> (MORI, 2015) para dentro do sertão com o objetivo de atrair os Kayapó para o aldeamento. “Essa tentativa de atrair os Kayapó do sul para um aldeamento era visto pelo governador de Goiás, como uma maneira eficiente de cessar as hostilidades entre índios e não-índios e expandir o controle da capitania” (MORI, 2015, p. 123). Tal campanha foi bem sucedida, pois, após cinco meses, a bandeira retornou com um total de trinta e seis Kayapó, sendo um velho cacique, seis guerreiros e suas famílias. Uma mulher Kayapó acabou falecendo, dando a entender, segundo Giraldin (1997), que havia uma epidemia entre os indígenas. O retorno foi recebido com muita comemoração e uma grande missa realizada na igreja Matriz de Vila Boa. Provavelmente, toda esta exposição na recepção tinha como objetivo primordial atrair os indígenas, demonstrando quão bom e feliz seriam suas vidas no lado “civilizado”. Tanto é verdade que, após passarem um mês habitando a vila, foram mandados de volta para suas aldeias, levando

---

<sup>18</sup> É interessante notar como que esta bandeira contava com mais indígenas do que homens brancos.



Segundo Giralдин,

deve ter havido algum tipo de negociação entre o governador e as lideranças Kayapó, pois foram eles que escolheram o local para o novo aldeamento: ficava nas margens do riacho chamado Fartura, próximo dos rio Claro e Pilões. Com isso, poderiam permanecer em uma região com as mesmas características ambientais das áreas de suas aldeias. (1994, p. 99)

E o fato de decidirem o local, os coloca no patamar de protagonistas históricos, afinal, negociavam, de alguma maneira, sua participação no projeto dos aldeamentos, possibilitando a permanência de algumas formas ou traços culturais indígenas.

Após esta primeira leva, houve uma constante chegada de novos grupos Kayapó nos anos que se seguiram a 1781. Em 1782, aproximadamente 555 indígenas habitavam o aldeamento de Maria I e em 1783 dez guerreiros prometeram deslocar um novo contingente de habitantes (MORI, 2015). Com isso, acredita-se que nestes anos que se seguiram, habitavam, aproximadamente, 600 guerreiros, de acordo com o governador Tristão da Cunha, contabilizando, segundo Giralдин (1994) mais de 2.400 Kayapó já num primeiro momento.

De acordo com esses dados a guerra, como referido acima, se tornou insustentável para o grupo Kayapó, levando milhares deles a negociar o aldeamento. Em face dessa transformação podemos dizer, com base em Sahlins (1990), que, num primeiro momento, a estrutura simbólica da guerra poderia ser ordenadora dos processos históricos e, em sequência do choque entre estrutura e evento, a história reordena o sistema de percepção e relação com essa alteridade. A guerra, através do combate físico, que antes era símbolo de uma construção heroica de um povo, se reestruturou para uma nova forma de ser.

Do mesmo modo, quando após as guerras de extermínio do século XVIII, os Kayapó, ao longo do XIX e XX, passam a um contato pacífico com os moradores da região, isso também deve ser compreendido como uma práxis histórica. No contato prolongado com a sociedade envolvente, alteram-se as percepções e estratégias do contato dos Kayapó com o mundo exterior não-Kayapó. (MANO, 2010, p. 344)

Tal necessidade de sobrevivência, que alterou as percepções e estratégias do contato, está intrínseco a todos os sujeitos e em toda a história da humanidade. As estratégias de sobrevivência permitiram com que este grupo se mantivesse e sobrevivesse aos avanços da “civilização”, como veremos adiante. A “história é

organizada por estruturas de significação” (SAHLINS, 2008, p. 13) e isso possibilitou, que por mais guerreira que fosse esta sociedade Kayapó, eles abrissem mão de seus antigos símbolos para a construção de novos.

Segundo Marcel Mano (2011), as relações com o mundo exterior ao Kayapó, como discutimos no capítulo anterior, se mantiveram, em certo aspecto. Essas relações estariam presentes na aquisição da cultura material do não-índio. O que ocorre é que se antes tais aquisições se davam através de conflitos, logo, da guerra, “agora eles tratavam de consegui-los por meio de trocas comerciais, embora às vezes bastante desvantajosas” (MANO, 2011, p. 205).

Assim sendo, embora extremamente desvantajosas e arriscadas, as trocas comerciais possibilitavam aos Kayapó o afluxo de bens que antes eles só conseguiam mediante o roubo. Pedir coisas e dar outras, exigir mercadorias para apaziguar ânimos, tratar relações e vender outros índios por objetos cujo processo de produção os mesmos desconheciam, fez da paz não uma ruptura, mas um prolongamento da guerra. Ou em outros termos, estabelecer a paz foi a estratégia de continuar a guerra por outros meios. (MANO, 2011, p. 206)

As estruturas se reordenaram, a guerra se adaptou às novas configurações de contato e os processos de aldeamento permitiram com que todas estas relações causassem as mudanças culturais dos Kayapó. De guerreiros a comerciantes (pois negociavam suas formas de inserção nos aldeamentos). Além da guerra, outros dois pontos foram cruciais, segundo Giralдин (1994), para motivarem os Kayapó a aceitarem o aldeamento: a epidemia de varíola – que seria uma das maiores responsáveis pela quase extinção de diversos grupos indígenas – “Os portugueses transmitiram doenças venéreas aos Coiapós. Como estes não têm meios de se tratar, tudo indica que essas doenças irão contribuir para o seu extermínio” (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 69) –; e a falta de alimentação provocada pela seca. Podemos afirmar assim, que as condições materiais e pragmáticas, levaram os indígenas a se conduzirem aos aldeamentos, ou seja, essa confluência de coisas (insustentabilidade da guerra, doenças, fome), forçaram os Kayapó a mudarem suas percepções. Isso significa pensar não mais a história pela ordenação cultural, mas sim, seu oposto.

Voltando a descrição dos processos de aldeamento temos que, com o enorme contingente de indígenas chegando a Maria I, a situação começou a ficar preocupante. O próprio governador presenciou, no caminho de Goiás, um ataque de grupos Kayapó aldeados contra um comboio, causando a morte de uma mulher e o dono do comboio,

bem como, aproximadamente, 10 animais de carga. Tal ataque seria assumido pelo último grupo aldeado em Maria I.

Havia um tamanho receio que se conjecturava que eles poderiam, com aquele contingente, rebelar-se e matar todas as pessoas “brancas” do aldeamento sem maiores problemas. Este número elevado também provocou problemas de fornecimento de comida para os Kayapó, levando a crer que o governo não se preparara para receber tantos índios de uma só vez. (GIRALDIN, 1994, p. 103)

Diante da má administração do aldeamento, da superlotação, do medo de um ataque e das epidemias de varíola e sarampo que vieram a assolar a população Kayapó, Maria I veio a ser extinto, no ano de 1813, após três décadas de existência.

No mesmo ano, os Kayapó, ou o que sobrou deles, foram deslocados para o aldeamento de São José de Mossâmedes<sup>19</sup>. De acordo com GiralDin,

Esta situação de depopulação crescente dos aldeamentos levou as autoridades a reunir os índios dos aldeamentos de Maria I e São José Mossâmedes neste último, pois se afirmava que os dois estavam tão arruinados e com tão poucos índios que reunindo-se os de ambos perfazia um total de 267 (MB. vol. 1680). (GIRALDIN, 1994, p. 105)

Com a pequena população e a insatisfação com o tratamento que recebiam, diversas fugas ocorreram.

Os caiapós levam aqui uma vida que não lhes agrada. O descontentamento com os seus inspetores, a escassez que muitas vezes apenas lhes mata a fome, os duros trabalhos a que são submetidos nas plantações são as causas de sua diminuição e desagrado. (POHL, 1976, p. 152)

Para evitar as fugas e tentar aldear novos grupos, a ação da Kayapó Damiana da Cunha, foi de grande importância, pois era neta de um famoso chefe muito respeitado entre os Kayapó. “Era intenção de D. Damiana ir à procura dos Caiapós da aldeia que tinham fugido para a mata e ao mesmo tempo trazer, ao voltar, um bom número de seus compatriotas ainda selvagens” (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 72). Durante seus trabalhos, Damiana conseguiu fazer com que as fugas diminuíssem e também atrair mais contingentes de indígenas. Infelizmente, veio a falecer cedo, em 1831, o que

---

<sup>19</sup> Criado em 1774, aldeando os grupos Acroá, Xacriabá, Javaé e Karajá. Segundo o viajante Johann Emanuel Pohl (1976), “A aldeia era destinada a alojar as tribos Acroás, Javaés e Carajás, que para lá haviam sido trazidos do Douro. Estes extinguíram-se, mais tarde, sendo o local povoado com os caiapós, dos quais haviam tentado civilizar várias hordas na Aldeia Maria”. (p. 152)



antecipando as opiniões de Lowie (1946) e Nimuendajú (1952): “*Parece fatal a extinção rápida do povo cayapó-panará*” (IHGB, Lata 188, doc. 39, pag. 27). (GIRALDIN, 1994, p. 120)

Não há, até o presente momento, evidências documentais ou arqueológicas de que foram implantados aldeamentos para os Kayapó no Triângulo Mineiro, apenas tentativas, como mencionado.

Após esta análise a respeito dos aldeamentos, finalizando com a possível extinção dos Kayapó, adentraremos nos destinos históricos deste grupo após estas últimas notícias de que se tem a respeito deles. Mais especificadamente, veremos que muito provavelmente, eles sobreviveram a anos de massacre, englobando guerras, doenças e aldeamentos e se tornaram os grupos denominados Panará, como veremos a seguir.

### 3.2 – Kayapó – Panará: Uma continuidade histórica

*Kaiapó Setentrionais e Meridionais.* – O nome Kaiapó foi dado, na segunda metade do século XVII<sup>20</sup>, a uma tribo gê que ocupava uma grande área no Sul de Goiás (afluentes da margem direita do Paranaíba e formadores do Araguaia), no Sudeste de Mato Grosso (afluentes da margem direita do Paraná até o Rio Pardo-Nhandui, Alto Taquari e Piqueri-Correntes), no Noroeste de São Paulo e no Triângulo Mineiro. Depois de lutas prolongadas, a tribo reconciliou-se em Goiás, em 1780, e em 1910 estava reduzida a umas trinta e tantas pessoas que moravam em ambas as margens do Rio Grande, abaixo do Salto Vermelho (19° 50'1. S., 50° 30' long. O.). Hoje os Kaiapó Meridionais desapareceram como tribo. (NIMUENDAJÚ, 1982, p. 219)

Esta é a última notícia que se tem dos Kayapó, dada por Nimuendajú ao falar dos Gorotire<sup>21</sup>, no relatório apresentado ao Serviço de Proteção aos Índios em 1940.

Tal notícia, assim como outras que mencionavam a suposta extinção dos Kayapó, se mostraram, no entanto, errôneas. Segundo estudos etnohistóricos e enográficos recentes, a porcentagem da população Kayapó que não foi exterminada ou assimilada a outros grupos, viria a se tornar os chamados Panará, ou Kreen-Akarore,

---

<sup>20</sup> Como vimos o nome Kayapó só viria a ser dado na primeira metade do século XVIII. Muito provavelmente, Curt Nimuendajú, estaria relacionando-os aos Bilreiros, como apresentado no capítulo 2. (Grifo meu).

<sup>21</sup> Seriam uma subtribo Kayapó localizada no Xingu.

contatados na década de 1970 na região do rio Peixoto de Azevedo. Ainda em meados do século XIX, período em que, como descrito anteriormente, estavam ocorrendo os aldeamentos, o viajante francês Auguste Saint-Hilaire, em visita ao aldeamento de São José de Mossâmedes, fez o seguinte relato:

Os portugueses deram, não sei porque, o nome de Coiapós ou Caiapós a esses indígenas. Pelo que me disseram, parece que um grupo deles, que ainda vive nas matas, sem nenhuma outra tribo nas vizinhanças, não tinha nome que os identificasse, e por isso passaram a usar a palavra panariá a fim de se distinguirem, como raça, dos negros e dos brancos. (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 66).

A diferenciação entre os nomes “panariá” e “Panará”, é descrita por Robert Mori (2015) como sendo quase imperceptível e devido à origem francesa do naturalista. Além disso, o termo “panariá” significa “índio” segundo a transcrição das palavras realizadas por Saint-Hilaire (1976, p. 67), sendo compreensível quando o viajante diz que é uma autodenominação para se distinguirem enquanto “raça”.

Ainda na mesma região foco dessa pesquisa, em 1911 o uberabense e agrimensor, Alexandre de Sousa Barbosa, em serviço em uma fazenda nas confluências dos rios Grande e Paranaíba, encontrou índios Kayapó, oriundos da aldeia de Água Vermelha, que se autodenominavam Panará. Segundo seu relato,

Os índios de Agua Vermelha eram João, José e Justina, filhos da velha índia Candida e portanto netos do último capitão desta aldeia, o estimado mestiço José Theodoro e da índia Maria, já então falecidos; a fisionomia e a conversação deles confirmava o testemunho de Auguste Saint Hilaire e do brigadeiro Machado de Oliveira quanto à estética e à mentalidade desta nação. (BARBOSA, 1918, p. 1)

A via de associação dos Kayapó meridionais com os Panará se dá não apenas pelo mesmo termo usado como autodesignação. Barbosa ainda afirma, para os Panará, as mesmas características físicas que Saint-Hilaire descreve nos Kayapó que encontrou – “a cabeça arredondada, a fisionomia aberta e inteligente, a elevada estatura, os olhos pouco separados e a cor da pele” (1975, p. 67). Já nessa primeira aproximação, percebemos que o termo “Cayapó”, atribuído desde fora a uma série de grupos dos Jês Meridionais, incorporava de fato povo indígenas conhecidos hoje por Panará.



Os Panará atuais eram chamados, antes do contato, de Kreen Akarore<sup>22</sup> e foram contatados, oficialmente, em 1973 pelos irmãos Cláudio e Orlando Villas Boas, sertanistas convocados para realizar o contato com esta população indígena que habitava a margem do Rio Peixoto de Azevedo, no norte de Mato Grosso, local em que viria a ser construída a estrada BR -163 (Cuiabá – Santarém), que cortaria a Floresta Amazônica, passando pelas proximidades do território dos Kreen Akarore. “Finalmente contatados, os não-índios puderam descobrir a forma como esses indígenas de autodenominam: Panará” (MORI, 2015, p. 41).

Posteriormente falaremos mais a respeito dos Panará em si, agora analisaremos os estudos que mostraram que este grupo é seguramente um grupo remanescente dos Kayapó Meridionais. Para isso, será utilizada a pesquisa de Odair Giralдин (1994; 2000), que se aprofundou no tema e uniu os trabalhos de diversos pesquisadores da área.

Segundo Giralдин (2000), a primeira hipótese de que os Panará e os Kayapó seriam um único grupo, partiria do antropólogo inglês Richard H. Heelas na década de 70. Heelas foi o primeiro a fazer uma detalhada descrição etnográfica dos Panará, no período em que estes foram transferidos para o Parque Nacional do Xingu (retomaremos mais adiante). Seu estudo se baseou na comparação linguística de termos Kayapó e Panará. Para isso, utilizou os trabalhos realizados por Saint-Hilaire e Pohl, fazendo a devida comparação, encontrando diversos cognatos.

Assim, da lista de Pohl, contendo 65 termos, considera 26 como cognatos, 5 como incompreensíveis, 14 como não conhecidos e 20 não-cognatos. Da lista de Saint-Hilaire, com 33 termos, 19 não-cognatos, 4 incompreensíveis, 3 não-conhecidos e 7 não-cognatos. (GIRALDIN, 2000, p. 174 e 175)

Outro pesquisador que se atentou aos dados linguísticos e realizou um estudo antropológico, foi S. Schwartzman, na década de 80.

Ele reexaminou as mesmas listas analisadas por Heelas e concluiu que dos 66 termos fornecidos por Pohl, 35 são palavras similares (52%), enquanto que o mesmo ocorre em 27 (81%) dos 33 termos da lista de Saint-Hilaire. Assim, da comparação das duas listas, temos que 62% das palavras são similares. (GIRALDIN, 1994, p. 25)

---

<sup>22</sup> “Kreen Akarore é uma variante do nome Kayapó ‘kran iakarare’ e significa ‘cabeça cortada redonda’, uma referência ao corte de cabelo que então era utilizado pelos Panará (ARNT; PINTO; PINTO, 1998, p. 69)”. (MORI, 2015, p. 41)

Porém, Schwartzman foi além e utilizou como evidência da relação Panará-Kayapó, características culturais, como a idêntica semelhança na construção de flechas e cestos, bem como o ritual de escarificação<sup>23</sup> da testa para a cura de dores de cabeça. Além disso, se utilizou de uma tradição Panará que conta que seus antepassados teriam vindo do leste, “de uma área de campo aberto, para a área da floresta fechada do rio Peixoto de Azevedo e que os inimigos estão no leste e não oeste” (SCHWARTZMAN, 1987: 256. Apud. GIRALDIN, 1994, p. 26). A utilização da tradição, ou do mito, como forma de entender o evento, se mostra de grande importância para futuros trabalhos, pois assim, abrem-se as possibilidades de se compreender as relações de continuidades entre grupos que até então pareciam ser diferentes, quando na verdade, ao que tudo indica, sempre foram os mesmos.

É então que, em 1990, o relato de Alexandre de Souza Barbosa, que foi mencionado acima, é reencontrado pelo historiador e antropólogo Odair Giralдин (MORI, 2015). Barbosa vai, ao se deparar com os quatro Kayapó que se autodenominavam Panará, formular um extenso e completo vocabulário de sua língua.

Trata-se de um conjunto de mais de setecentas palavras, além de algumas frases descrevendo situações de pesca e caça. A partir dela, podemos avançar a hipótese proposta por Heelas e confirmada por Schwartzman de que Kayapó e Panará são o mesmo grupo. (GIRALDIN, 1994, p. 27)

Isso permitiu com que se concluísse que a língua falada no aldeamento de São José de Mossâmedes era a mesma do Triângulo Mineiro e Santana do Paranaíba (trabalho realizado por Barbosa) e, conseqüentemente, a mesma falada pelos Panará nos dias atuais<sup>24</sup>.

Além dos dados linguísticos, Giralдин (1994) traz informações a respeito de aspectos culturais existentes entre ambos os grupos. Não adentraremos muito neste tema, apenas serão apresentados de forma resumida quais são esses aspectos, uma vez que esta pesquisa busca fazer um levantamento geral da história dos Kayapó-Panará.

O primeiro deles se refere ao funeral, onde, através dos relatos de Lemos da Silva, Pohl e Heelas, Giralдин chega à conclusão de que tanto nos Panará, quanto nos

---

<sup>23</sup> Incisão com um arco e uma flecha, causando uma ferida no indivíduo.

<sup>24</sup> Na dissertação de mestrado de Odair Giralдин (1994), é encontrada a lista completa que compara as línguas Panará e Kayapó.

Kayapó, coloca-se leite na cova de bebês e armas e pertences masculinos na cova dos adultos. O segundo está relacionado ao já mencionado processo de escarificação. Tanto nos Panará quanto nos Kayapó, este ritual se faz presente, seja na dor emocional, quando da perda de alguém, seja pela dor física, como o caso da dor de cabeça. Segue o exemplo relatado por Pohl.

O primeiro dia depois da morte de um dos tais passa-se entre uivos e prantos. [...]. No dia seguinte, com os referidos troncos, acorrem à casa do chefe, para receberem a porretada na testa, regressando, com o sangue a escorrer, à casa do morto, para espargirem esse sangue sobre o cadáver. [...]. Deitam no túmulo alimentos, além do arco e das flechas de que se servia o falecido. (POHL, 1976, p. 153)

Além disso, Schwartzman “afirma que não conhece descrição semelhante para outros grupos das terras baixas da América do Sul” (1987: 253. Apud. GIRALDIN, 1994, p. 39). Por último é analisado o amendoim como alimento e também como representação da vida na aldeia e, segundo Saint-Hilaire, escrevendo sobre a vida dos Kayapó meridionais, temos que:

Entre esses índios, assim como entre todos os povos indígenas que eu tinha visitado até então, cabe às mulheres carregar os fardos. Vi muitas dessas pobres criaturas levando às costas enormes feixes de lenha, ou transportando jucunus cheios de mandubis (*Arachis hypogea*), seguros simplesmente pela alça, que lhes passava pela testa como uma faixa, os quais lhe pendiam até a altura das pernas. (1975, p. 71)

Saint-Hilaire, em nota de roda pé, escreve que “mandubis” seria o mesmo que “amendoim”.

“Segundo Heelas (1979: 254. Apud. GIRALDIN, 1994, p. 40), o amendoim não faz parte da agricultura tradicional Jê”. E mesmo assim foi observada a utilização do amendoim entre os Panará. Além do mais, não era utilizado simplesmente como alimentação, mas sim como ritual que descrevia o próprio ciclo da vida dos homens na aldeia. O amendoim era transportado, depois de colhido, para o centro da aldeia, onde eram secos. Depois, eram levados para dentro das casas para o armazenamento das sementes e para o consumo. E ainda segundo Heelas,

A casa, onde se guarda as sementes, guarda também os meninos que, num determinado período de sua vida, vão para o centro da aldeia. Após amadurecerem na casa dos homens, e cumprirem o ciclo de vida atingindo o estágio de homens maduros no pátio da aldeia, retornam para casa. Da mesma maneira, os amendoins sempre retornam para a

casa depois de plantados no centro da roça e secados no terreiro da aldeia. (GIRALDIN, 1994, p. 40 e 41)

Considerando que estamos tratando de um mesmo grupo indígena, ao fazer a projeção etnográfica, chegamos à conclusão que muito provavelmente, o amendoim possuía o mesmo significado que tem para os Panará, nos Kayapó.

Diante desses dados, podemos compreender os motivos que levaram os pesquisadores a crer na continuidade histórica entre Kayapó meridionais e os Panará. Observamos que a língua foi um importantíssimo passo para essa descoberta e os aspectos culturais complementaram tais teorias. Além disso, como observamos em alguns aspectos da cultura, é possível, por meio da projeção etnográfica, conhecer as características históricas dos Kayapó que não chegaram até nós.

Apoiando nas perspectivas de “sobrevivência” dos Kayapó do sul “na figura dos Panará”, Odair Giralдин (1997, p. 46) trabalhou com a hipótese de que “é possível utilizar alguns dados da etnografia dos segundos [Panará] para interpretar eventos históricos dos primeiros [os Kayapó do sul]”. (MORI, 2015, p. 44)

O trabalho da etnografia para auxiliar no entendimento do passado, permite com que possamos conhecer a história das populações indígenas através delas próprias. E dialogando com a História, a Antropologia e a Arqueologia, com toda a certeza, os avanços são muito mais significativos.

### **3.3 – Os Panará no presente**

Para entendermos como esta população vive nos dias atuais, é necessário entender os processos migratórios e os deslocamentos que viveram até serem realocados no Parque Nacional do Xingu, na segunda metade do século XX. Entender como que os indígenas que habitavam as proximidades do Rio Peixoto de Azevedo, no norte de Mato Grosso e contatados pelos irmãos Villas Boas, se autodenominavam da mesma maneira daqueles descritos no século XIX e início do XX na região de Goiás e Triângulo Mineiro, fez com que Giralдин (1994) construísse uma hipótese sobre a rota migratória dos Panará.



Assim sendo, o vale formaria um corredor natural que permitiu com que os Panará o atravessassem sem grandes dificuldades. Mas a pergunta maior é: porque as margens do rio Peixoto de Azevedo foi o local escolhido pelos indígenas para se estabelecerem? O que os levou a percorrer todo este trajeto?

A resposta está no ambiente ecológico da região que permitiu com que as relações socioculturais se mantivessem entre os Panará. Desde a primeira menção aos “Cayapó”, por Antônio Pires de Campos, observamos que essa população era hábil na horticultura, com as plantações de batata, inhame, entre outros. Já Saint-Hilaire (1975) menciona as plantações de milho e amendoim, sendo que o amendoim, como vimos, possuía uma relação direta com a vida social dos Panará. Chegamos à conclusão que, quando essas populações fugiram da região do sul de Goiás, Triângulo Mineiro e norte de São Paulo, eles estariam à procura de um ambiente que fosse similar ao dos seus locais de origem, permitindo com que mantivessem seus alimentos primordiais, além de estarem à procura de um local, que à época do descolamento, fosse isolado<sup>25</sup>, por justamente estarem fugindo do contato.

Mas veja, desde a nascente do rio Teles Pires, até a região do rio Peixoto de Azevedo, os solos se caracterizam por serem de pouca fertilidade (Carvalho & Podestá-Filho, 1989: 91-105). Ao contrário, as características químicas e morfológicas do solo do território do Peixoto de Azevedo são idênticas àquelas da região do antigo território, tanto do leste mato-grossense, sudoeste goiano e Triângulo Mineiro. (GIRALDIN, 1994, p. 153)

Esta busca por um ambiente similar ao de origem possibilitou, ao que tudo indica, a fixação dos Panará na região mencionada.

Como anunciado anteriormente, em 1973 ocorre o primeiro contato oficial entre não-índios e o grupo Panará da região do Peixoto de Azevedo. Desde então diversas mortes foram ocasionadas em virtude de doenças transmitidas pelos não-índios, principalmente a gripe, a malária e a diarreia, causando o quase desaparecimento do grupo. Em decorrência da tragédia, em 1975, os sobreviventes foram levados para o Parque Indígena do Xingu. “Os Panará chegaram famintos, sem nenhuma grávida, todos portando malária, muito anêmicos e infestados de parasitas” (ISA<sup>26</sup>). Após receberem

---

<sup>25</sup> Isolados de não-índios, pois há vários relatos de guerras entre outros grupos Kayapó (Mekragnoti, Xikrin, entre outros) que atingiram os Panará (Kreen-Akarore) do Peixoto de Azevedo e Iriri.

<sup>26</sup> Instituto Sócio Ambiental.

tratamento médico e migrarem de aldeia em aldeia, buscando se fixarem, fundaram, em 1976, entre os rios Suyá-Missu e Xingu, a primeira aldeia Panará no Parque do Xingu.

Mesmo com o crescimento populacional que beirava as 80 pessoas em 1975, alcançando mais de 130 em 1992, as condições ambientais do Xingu causaram grande insatisfação aos Panará. Afinal, após deixarem sua região de origem, o grupo foi obrigado a passar por transformações culturais e sociais diante das novas circunstâncias econômicas, ecológicas e sociais. Isso fez com que em 1991, seis Panará, acompanhados de seis brancos, viajassem para Peixoto de Azevedo a fim de visitar o lugar. Ao se depararem com os efeitos causados pelo desmatamento, provocado pelos garimpos e pelas fazendas, “manifestaram o desejo de se encontrar imediatamente com as autoridades responsáveis pela construção da estrada que induziu à ocupação da região e pedirem satisfação” (ISA).

Reivindicaram uma área não ocupada, com o intuito de não causar conflitos com os não-índios, de aproximadamente 500 mil hectares, na divisa do Pará com Mato Grosso e, em março de 1993, solicitaram formalmente a demarcação das terras. Em uma grande reunião convocada pelos Panará entre os líderes dos povos do Parque do Xingu, com o intuito de demonstrar o interesse em retornar para o território original:

Quatro chefes panará, Akè, Teseya, Kôkriti e Krekõ, os quatro homens mais velhos, declararam pública e energicamente a intenção de retornar para a terra de seus pais e avós, no Peixoto de Azevedo. Enfatizaram que o Xingu não é a terra panará e que sua verdadeira terra é fértil, com caça e pesca abundante. (ISA)

No final de 1994, a Funai conclui o processo de delimitação da terra e a nova aldeia recebeu o nome de Nãs’potiti, nome Panará para o rio Iriri. Em 1996 a aldeia já contava com aproximadamente 76 pessoas, enquanto outras 183 aguardavam a finalização das roças plantadas. E em novembro do mesmo ano, “o ministro da Justiça declarou de ‘posse permanente’ dos índios a Terra Indígena Panará, com 494.017 hectares, nos municípios de Guarantã (MT) e Altamira (PA)” (ISA).

Por fim,

Em agosto de 2003, os Panará foram protagonistas de um fato inédito na história do país: pela primeira vez, o Poder Judiciário reconheceu a um povo indígena o direito de indenização por danos morais decorrentes das ações do Estado. A indenização recebida pelos Panará foi o desfecho de um longo processo jurídico, iniciado em 1994. Naquele ano, os índios entraram com uma Ação Ordinária de

Reparação de Danos Materiais e Morais na 7ª Vara da Justiça Federal, no Distrito Federal contra a União Federal e a Funai, pedindo reparação de danos e indenização “a ser apurada em liquidação de sentença”. Esta ação foi viabilizada com o apoio de antropólogos e advogados do Cedi e do NDI, que hoje formam o ISA. A indenização, que soma mais de 1,2 milhões de reais, diz respeito aos danos sofridos pelos Panará em razão do contato e da transferência forçada de suas terras tradicionais por causa da construção da BR-163 Cuiabá-Santarém. (ISA)

Tais lutas de reivindicação de terras, que possibilitaram com que os Panará retornassem para o local de seus antepassados, nos faz refletir um pouco sobre uma possível história indígena desses grupos. Se considerarmos certa as relações históricas, etnográficas, linguísticas e culturais entre os Kayapó meridionais do XVIII e os Panará atuais podemos traçar um ciclo histórico que compreenderiam alguns tempos bem demarcados:

Pré-contato	Tempo das aldeias	Tempo da autonomia
XVIII	Tempo das guerras	Tempo do extermínio, escravidão e assimilação
Final XVIII e XIX	Tempo dos aldeamentos	
XX	Tempo das migrações	Tempo de fuga e isolamento
XX	Tempo da fixação	Volta ao tempo da autonomia
1970-1990	Tempo do retorno da História	Tempo de contatos, doenças, mortes
Final do XX e XXI	Tempo das reivindicações	Tempo das conquistas políticas

Apesar de assim expresso como uma construção heurística, vale destacar que essa possível temporalidade não corresponde à totalidade dos grupos Jê meridionais. Há de se levar em consideração que houve não apenas diferentes destinos históricos (como os acima mencionados), mas que as estratégias de ação na história do contato não foram consenso entre os diferentes grupos. Por isso, a proposta dessa temporalidade permanece apenas como possível.



## CONCLUSÃO

Fazendo um balanceamento geral da temporalidade a qual chegamos temos que, no primeiro capítulo, para conhecermos os processos de ocupação da região do Triângulo Mineiro, norte de São Paulo e sul de Goiás, foi utilizada a Arqueologia como forma de conhecimento do material encontrado. Esse material foi nossa fonte documental para análise de quais grupos aqui viviam e quais suas principais características. Para isso, foi feito um levantamento do que é a Arqueologia, quais suas técnicas e de que maneira ela analisa seus documentos para chegar a conclusões a respeito da pré-história. Também foi exposto como a Arqueologia surgiu no Brasil, em meados do século XIX, com a descoberta do sítio de Lagoa Santa em Minas Gerais. Apresentamos a lei que protege o patrimônio arqueológico e quais as pesquisas que são realizadas, sendo as principais, como mencionado, a acadêmica e a Arqueologia contratual.

Após essas descrições, partimos em direção da análise material pré-colonial encontrada na região estudada. Segundo as pesquisas, a maior parte desses materiais são pertencentes à Tradição Aratu-Sapucaí, um termo utilizado para designar certas características de um povo que estavam alocados nos sítios estudados. Esses sítios estão presentes na região onde os primeiros Kayapó foram mencionados no século XVIII, nas proximidades do rio Grande. Observamos que, por mais que haja uma forte presença dessa tradição, tal região foi palco de diversos encontros e desencontros, nos levando a crer que não se tratava de um grupo homogêneo e sim, um grupo que transferiu e recebeu diversas características de outras tradições, construindo diversas identidades.

Ao término da análise arqueológica, foi a vez de analisar os documentos históricos que descreveram a presença do grupo denominado Kayapó. Como vimos, esse termo também foi utilizado como uma forma de abranger diversos grupos que estavam no caminho de Goiás, além de ser um termo pejorativo por ter como significado em Tupi, literalmente, “como macaco”. Para essa análise, a união entre História e Antropologia foi de extrema necessidade, uma vez que interpretamos a documentação histórica pelo viés da alteridade, além de utilizarmos o paradigma indiciário proposto por Ginzburg, para “enxergarmos” os mínimos detalhes. Observamos que num primeiro momento, a guerra foi a principal estrutura do contato,

uma vez que foi marcada pelos interesses econômicos dos “colonizadores” e pela mitologia para os Kayapó. Entender essas estruturas do contato possibilitou com que a alteridade presente nos documentos fosse revelada. Saber que os indígenas possuíam suas próprias estruturas, nos fez afastar das ideologias que os colocam como coitados e indefesos x bárbaros e selvagens e nos aproximou do campo que os coloca como sujeitos participantes da história.

Por último, no terceiro capítulo, foram analisados os processos de aldeamentos, quando a luta pela sobrevivência reestruturou os sistemas simbólicos, visto que a guerra enquanto combate físico já não era mais sustentável. Sendo assim, a guerra sofreu modificações e, se antes a história era ordenada pela cultura, agora a cultura era ordenada pela história.

Após a extinção dos aldeamentos e após anos de fugas, extermínios e assimilações, descrevemos os destinos históricos que levaram esses Kayapó a sobreviverem até os dias atuais, pela autodesignação de Panará. Para fazer essa relação de que se tratava de um mesmo grupo, diversas pesquisas foram analisadas. Questões como a linguística e traços culturais, permitiram com que os pesquisadores da área concluíssem de que se tratava de uma continuidade histórica. Observamos que esses Panará viriam a percorrer o tempo das migrações com o intuito de fugirem e se isolarem do contato, bem como migrarem para um local no qual suas relações culturais pudessem ser mantidas. Após se fixarem, voltariam a ter uma vida autônoma, que duraria até que um novo contato fosse realizado, um contato que causaria novas mortes e novamente, migrações. Por fim, os Panará adentrariam em uma nova guerra, uma guerra pelos direitos, onde lutas por reivindicações os fariam realizar grandes conquistas no âmbito político. Sendo assim, percorrendo toda essa história, uma coisa de fato foi concluída, a de que os indígenas, não são sujeitos passivos de uma história construída pelo outro e sim, uma história construída por eles próprios.

## REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO

ABDALA, Mônica Chaves. Índio de Minas Gerais em foco: Inventário de fontes do século XX. In: FILHO, Aurelino J. F. (org). **Índios do Triângulo Mineiro – MG. História, arqueologia, fontes e patrimônio:** pesquisas e perspectivas. p. 79-91.

AFONSO, Marisa Coutinho; MORAES, Camila Azevedo de. **O sítio Água Branca: Interações culturais dos grupos ceramistas no norte do Estado de São Paulo.** Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 15-16: 59-71, 2005 – 2006.

ALVES, Marcia Angelina; CALEFFO, M. E. V. **Sítio de água Limpa, Monte Alto, São Paulo – estruturas de combustão, restos alimentares e padrões de subsistência.** Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 6: 123-140, 1996.

ALVES, Marica A. & MACHADO, Lilia C. **Estruturas Arqueológicas e Padrões de Sepultamento do Sítio de Água Limpa, Município de Monte Alto, São Paulo.** Coleção Arqueológica, Porto Alegre, EDIPUCRS, nº 1, v.2, p. 295-310, 1995.

AMANTINO, Marcia. Caiapós, Bororos, fronteiras e os projetos coloniais para o Sertão de Campo Grande no século XVIII. In: LUZ, Guilherme Amaral; ABREU, Jean L. N; NASCIMENTO, Mara Regina. **A América portuguesa nas “fronteiras” do século XVIII.** Belo Horizonte: Fino Traço. p, 155-171.

CAMARCK, R. M. **Ethnohistory: a review of its development, definitions, methods and aims.** Annual Review Anthropology, 01, 1972, p. 227-246.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org) **História dos índios no Brasil.** São Paulo: Cia das Letras/FAPESP, 1992.

CORDEIRO, Darlan Perreira. **Conhecendo a Arqueologia.** Itajaí: Ed. do autor, 2006.

CORREA, Ângelo Alves. Ciênc. Cult. [online]. 2013, vol. 65, n.2, pg. 26-29.

FACCIO; COSTA; LUZ; BARROCÁ; MATHEUS. **Vasilhas duplas Aratu em sítios Tupiguarani: evidências de contato?** Revista Ágora, nº 14. Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2014.

FAGUNDES, Marcelo. História das pesquisas arqueológicas no Triângulo Mineiro: a história indígena pré-colonial. In: **Índios do Triângulo Mineiro: história, arqueologia, fontes e patrimônio: pesquisas e perspectivas**. org. Aurelino José Ferreira Filho – Uberlândia: Edufu, 2015.

FAGUNDES, Marcelo. **Indústrias líticas do sítio Rezende: Procura, captação, transporte e uso da matéria-prima entre grupos de agricultores ceramistas**. Clio Arqueológica nº 21 – vol 2: 107-139, 2006.

FAGUNDES, Marcelo; RIBEIRO, Vândiner. **Preservando a História e a cultura mineira: Um olhar sobre o patrimônio arqueológico de Minas Gerais**. Promotória Estadual de Defesa do Patrimônio Cultural e Turístico de Minas Gerais (org). Laboratório de Arqueologia e Estudo da Paisagem – Universidade Federal do Vale do Jequitinhonha e Mucuri. 2014.

FUNARI, Pedro Paulo. **Arqueologia**. 3. ed. – São Paulo: contexto, 2012.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: **Mitos, emblemas e sinais – morfologia e história**. Cia das Letras, 1989.

GIRALDIN, Odair. **“Cayapó e Panara”. Luta e sobrevivência de um povo**. 1994. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP. Campinas, Janeiro de 1994.

GIRALDIN, Odair. **Fazendo guerras, criando imagens, estabelecendo identidades. A ocupação do centro-oeste e os conflitos com os Kayapó no século XVIII**. História Revista, 6 (1): 55-74, jan/junho.2001.

GIRALDIN, Odair. **Renascendo das cinzas. Um histórico da presença dos Cayapó-Panara em Goiás e no Triângulo Mineiro**. Sociedade e Cultura, v.3, n.1 e 2, jan/dez. 2000, p. 161-184.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Metodologia do trabalho científico**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 1992.

LAPLANTINE, François. A pré-história da antropologia [...]; o século XVIII – a invenção do conceito de homem. In: **Aprender antropologia**. São Paulo; Brasiliense, 1996, p. 37-61.

LE GOFF, Jacques. Prefácio. In: BLOCH, M. **Apologia da história**, RJ, Jorge Zahar Editor, 1997, p. 15-34.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história In: **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989, p. 328-340.

LÉVI-STRAUSS. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989.

LÉVI-STRAUSS. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1970.

LOURENÇO, Luís A. B. Populações Indígenas e Políticas Indigenistas no Triângulo Mineiro nos séculos XVIII e XIX. In: FILHO, Aurelino J. F. (org). **Índios do Triângulo Mineiro – MG. História, arqueologia, fontes e patrimônio: pesquisas e perspectivas**. Uberlândia; EDUFU, 2015, p. 20-59.

LUKESCH, Anton. **Mito e vida dos índios Caiapós**. São Paulo, Pioneira, Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.

MANO, Marcel. (Des)encontros culturais: um esboço parcial da história do contato dos Kayapó meridionais. In: **Índios do Triângulo Mineiro: história, arqueologia, fontes e patrimônio: pesquisas e perspectivas**. org. Aurelino José Ferreira Filho – Uberlândia: Edufu, 2015.

MANO, Marcel. **Contato, guerra e paz: problemas de tempo, mito e história**. Política e Trabalho, n. 34, João Pessoa, abril de 2011, p.193-212.

MANO, Marcel. **Índios e Negros nos sertões das minas: Contatos e identidades**. Revista Varia História, vol 311, nº 56, maio-jun 2015.

MANO, Marcel. **Metáforas históricas e realidades etnográficas: A construção de uma história do contato Kayapó no Triângulo Mineiro**. Cadernos de Pesquisa CDHIS, v.23, n.2, Uberlândia, jul/dez. 2010.

MANO, Marcel. **Os campos de Araraquara: um estudo de história indígena no interior paulista**. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP: [s.n.], 2006.

MANO, Marcel. **Sobre as penas do gavião mítico: história e cultura entre os Kayapó.** Tellus, n. 22, Campo Grande, jan-jun, 2012, p.133-154.

MARTIN, Gabriela. **Pré-história do Nordeste do Brasil.** 3ªed. Atual – Recife: EDUFPE, 1999.

MONTEIRO, John. **Tupis, Tapuias e historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo.** Tese apresentada para o concurso de livre docência área de Etnologia, subárea História Indígena e do Indigenismo. Disciplinas HZ762 e H5119. Departamento de Antropologia IFCH – Unicamp. Campinas, agosto de 2001.

MORI, Robert. **Os aldeamentos indígenas no Caminho dos Goiazes: guerra e etnogênese no “sertão do Gentio Cayapó” (Sertão da Farinha Podre) – séculos XVIII e XIX.** Dissertação de mestrado. 2015.

NETO, Otávio Cruz. O trabalho de campo como descoberta e criação. In. MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade.** Petrópolis: Vozes, 1994.

NIMUENDAJU, Curt. **Mapa etno-histórico/ IBGE.** Rio de Janeiro: IBGE [Brasília, DF]: Ministério da Educação, 2002.

NIMUENDAJU, Curt. **Textos indigenistas.** São Paulo: Loyola, 1982.

PROUS, André. **Arqueologia brasileira.** Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1992.

RASTEIRO, Renan Pezz. **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.

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização.** SP, Circulo do Livro, 1989.

RODRIGUES, Alvaro Almeida. **Da cultura da guerra a paz colonial: notícias sobre um gentio Kayapó.** 2013. 110 f. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. 2013.

SAHLINS, Marshall David. **Ilhas de História.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.

SAHLINS, Marshall David. **Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. **Sobre uma antropologia da história**. Questões de fronteira. Novos estudos, nº 72, pg. 119-135, julho 2015.

THOMAZ, Omar R. A antropologia e o mundo contemporâneo: cultura e diversidade. In: GRUPIONI, Luis D. & LOPES DA SILVA, A. (orgs). **A temática indígena na escola**. Brasília: Mec/MARI/ UNECO, 1995, p.425-441.

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. Pg. 311-338.

ZANETTINI, Paulo Eduardo. **Programa de resgate em monitoramento Arqueológico na área da Usina Guarani S/A (Usina Cruz Alta – Unidade III)**. Autorização Federal de Pesquisa (IPHAN/MinC): Portaria nº 276 de 21 de Agosto de 2007. Município de Olímpia, SP. 2008.

<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/panara/587> (Acessado em 15/01/2017)

## DOCUMENTAÇÃO HISTÓRICA

BARBOSA, Alexandre de Souza. **Descrição feita por Alexandre de Souza Barbosa sobre os índios Cayapós e os Panará. Vocabulário e mapa da região ocupada pelos Caiapós.** 1918. Resgate Histórico de Odair Giralдин.

BRAGA, Alferes Peixoto da Silva. Notícias 1ª prática que dá ao P. M. Diogo Soares o Alferes Peixoto da Silva Braga, do que se passou na primeira bandeira, que entrou aos descobrimentos das Minas das Guayazes até sair na cidade de Belém do Grão Pará. In: TAUNAY, Afonso d'E. (org). **Relatos Sertanistas.** 2ª ed. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1976, p. 121-137.

CAMPOS, Antonio Pires de. Breve notícia do gentio bárbaro que há na derrota das minas de Cuiabá e seu recôncavo, na qual declara-se os reinos [...] In: TAUNAY, Afonso d'E. (org). **Relatos Sertanistas.** 2ª ed. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1976, p. 181-200.

D. I. – **Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo**, vols. 3, 13, 22 e 44. Publicação Oficial do Arquivo Público do Estado de São Paulo. Tipografia Cardozo Filho, 3ª edição, 1913.

POHL, Johann Emanuel. **Viagem no interior do Brasil. Belo Horizonte**, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem à província de Goiás.** Belo Horizonte, Editora Itatiaia; São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

SPIX, K & MARTIUS. **Viagem pelo Brasil: 1817 – 1820.** Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1981.



## ANEXO

### TABELA DOS SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS

#### ARATU – SAPUCAÍ

FONTES	LOCALIZAÇÃO	ECOSSISTEMA	CARACTERÍSTICA DO SÍTIO	CARACTERÍSTICA DA CERÂMICA	FORMATO DA ALDEIA	SEPULTURA	DATAÇÃO
- FAGUNDES, M e RIBEIRO, V. Preservando a História e a cultura mineira: Um olhar sobre o patrimônio arqueológico de Minas Gerais.  -FAGUNDES, 2006	Centralina (MG) (Sítio Rezende)	Próximo aos rios Paranaíba (noroeste) e Piedade (norte, noroeste e leste). Localiza-se, também, próximo a uma lagoa (face sudoeste), circundado e assoalhado por basalto. (pg. 108). (FAGUNDES, 2006)	Foram encontrados 671 fragmentos cerâmicos e 1200 peças líticas (645 no horizonte agricultor ceramista e 605 nos de caçadores-coletores). (pg. 108). (FAGUNDES, 2006)	Cerâmica associada à tradição Aratu-Sapucaí, com vasilhames diversificados na forma e ausência total de decoração (exceto por uma borda incisa). (pg. 42). (FAGUNDES e RIBEIRO)	-	Grandes urnas funerárias piriformes. (pg. 30).	Sequência cronológica que vai de 460+-50 A.P. a 1190+-60 A.P. com peças que apresentam características tecnológicas semelhantes em todas as etapas da cadeia operatória, nos fazendo pensar em uma manutenção da tradição durante esse período. (pg. 109 e 110). (FAGUNDES, 2006)
AFONSO, M.C.; MORAES, C.A., 2005-2006.  - ZANETTINI, 2008	Olimpia (SP) (Sítio Maranhata)	Próximo à bacia do Rio Grande. (pg. 59).	-	A forma dos vasilhames é pertencente à tradição Aratu-Sapucaí. (pg. 59).	A morfologia dos sítios Aratu-Sapucaí é comumente caracterizada pelo padrão de casas, formando um círculo ao redor de uma grande praça. (pg. 98). (ZANETTINI,	-	-

					2008)		
AFONSO, M.C.; MORAES, C.A., 2005-2006.	Caçapava (SP) (Sítio Caçapava I)	Próximo à bacia do rio Paranaíba do Sul. (pg. 60).	Sua cultura material é variada e apresenta cerâmica (pré-colonial e histórica), material lítico (lascado e polido), louça, vidro, objetos de metal, restos vegetais (carvão, de animais (conchas e placas de carapaça de tatu) e esqueletos humanos). (pg. 60).	Uso de acordelamento, de antiplástico mineral, queima incompleta em 82% da amostra (possivelmente elaborados em fornos de coval), bom alisamento em ambas as faces, sem emprego de engobo vermelho ou decoração plástica, espessuras de até 1cm para 60% das peças. (pg. 60).	-	Sepultamento em urnas funerárias não decoradas. Quanto às vasilhas recuperadas em contexto funerário, podem ter sido usadas para armazenamento de alimentos sólidos ou líquidos; há vasilhas para cozimento ( formas esféricas ou semi-esféricas) e também para servir (maior diâmetro é da boca). (pg. 60).	Século XI à primeira metade do século XV. (pg. 60).
AFONSO, M.C.; MORAES, C.A., 2005-2006.	Ouroeste (SP) (Sítio Água Vermelha 2)	Limite com o Estado de Minas Gerais (pg. 60).	Apresenta vestígios cerâmicos morfológicamente associados à tradição Aratu-Sapucaí. (pg. 60). Segundo Robrahn- Gonzalez (1998), Água Vermelha 2 estaria relacionado ao processo de diversificação cultural ocorrido no centro-oeste entre os séculos IX e XX. Com algumas características da cerâmica relacionadas às tradições Tupiguarani e Uru. (pg. 61).	Formas duplas, sem decoração e antiplástico composto por mineral, caco-móido e cariapé. Também apresenta formas de contorno simples (vasilhas de meia elipse, cônicas e semi-esféricas) e infletido (forma esférica e forma oval). Vasilhas rasas, utilizadas para o preparo de alimentos e as de contorno infletido à cocção. O uso de caco móido como antiplástico e as formas compostas, seria associado à influência Tupi e o uso de cariapé aos grupos Uru, indicando cerâmica de origem variada como encontradas no Brasil Central. (pg. 60-61).	Aldeia extensa. (pg. 60).	-	1010+-50 BP e 700+-70 BP. (pg. 61).
AFONSO, M.C.; MORAES, C.A., 2005-2006.	Jacareí (SP) (sítio Light)	Localizado na bacia do rio Paranaíba do Sul.	O sítio é unicomponencial e apresenta formas e atributos típicos da tradição Aratu. (pg. 61).	Foram encontradas vasilhas esféricas de base cônica, cilíndricas de contorno infletido com base cônica, ovoides e semiesféricas e um cachimbo tubular. Também forma encontrados fragmentos com decoração plástica corrugada,	-	Foram observadas vasilhas em contexto funerário, com restos humanos. Urnas de perfil infletido e corpo cilíndrico e urna de formato ovoide. De acordo com Gomes (2003), urnas com	-

				ungulada, pintura sobre branco indicando contato com grupos Tupi-Guarani. (pg. 61).		formatos semelhantes foram encontradas no sítio de Caçapava I, podendo ser interpretado como uma característica regional da cerâmica, indicando contemporaneidade parcial, ou a presença de grupos multiétnicos vindos de levas migratórias. (pg. 61).	
- ALVES, M.A.; CALLEFFO, M.E.V., 1996.  - ALVES, M.A.; MACHADO, L.C.; 1995	Monte Alto (SP) (Sítio Água Limpa)	Relevo ligeiramente ondulado, apresentando dois tipos de solo: latossolo roxo e vermelho escuro. Mata subtropical e mesofíticas do Brasil oriental e meridional. Próximo ao rio Turvo. (pg. 124). (1996)	Trata-se de um sítio de interior, a céu aberto, depositado em relevo colinar com a ocorrência de um único nível: o lítocerâmico. (pg. 297).	Cerâmica lisa com e sem tampa e algumas associadas a peças líticas lascadas, a ossos de mamíferos e a vestígios malacológicos. (pg. 298, 299 e 301).	-	Dois tipos de cemitério. O chamado de primário, foram achados corpos inteiros dentro da terra. No outro, o sepultamento secundário (quando o túmulo, depois de um tempo, é esvaziado e os ossos transferidos para outro lugar) os restos mortais eram colocados dentro de urnas feiras de barro.  ( <a href="http://www.montealto.sp.gov.br/index.php?url=cidade/arqueologia">www.montealto.sp.gov.br/index.php?url=cidade/arqueologia</a> Acessado em 09/03/2015).	1524+-152 A.P. (pg. 299).

	Cachoeira Dourada (MG) (Sítio São João Batista)	Sítio localizado na margem esquerda do rio Paranaíba. (pg. 131).	Assentamento lito-cerâmico. (pg. 131).	A cultura material cerâmica evidenciada esta altamente fragmentada, com a presença de “cacos de panela de índios”, sendo identificadas graças às manchas escuras bem destacadas no solo. (pg. 131).	-	-	-
--	---	--	--	---	---	---	---

### MUNICÍPIO DE OLÍMPIA: TUPI-GUARANI

FONTE	SÍTIO	ECOSSISTEMA	CARACTERÍSTICA DO SÍTIO	CARACTERÍSTICA DA CERÂMICA	FORMATO DA ALEDEIA	SEPULTURA	DATAÇÃO
- ZANETTINI, 2008.	Olímpia III	Área situada no âmbito da bacia do Rio Turvo e Grande. O sítio esta localizado a média encosta de 180 metros de um córrego sem nome.	Sítio que ocupa uma área de 35 x 45 metros, caracterizado pela presença esparsa de fragmentos cerâmicos associados à Tradição Tupi-Guarani, apresentando também ausência de material lítico.	A cerâmica tupi-guarani é caracterizada por uma cerâmica policrômica (vermelho ou preto sobre engobo branco e ou vermelho, corrugada e escovada, machados de pedra polida e a presença de tambetás).	-	Enterramentos secundários em urnas.	-
Idem	Olímpia IV	Área situada no âmbito da bacia do Rio Turvo e Grande.  Área 1: 140 metros do córrego Paiolino.	Contém fragmentos que pertencem à tradição Tupi-Guarani.  Área 1: concentração de vestígios com cerca	Material lítico lascado, lítico bruto, lítico polido (lâmina de machado) e fragmentos cerâmicos, com a presença de	-	Presença de sepultamento primário do indivíduo.	A datação foi realizada com material ósseo, tendo então aproximadamente 340+-80 A.P.

		<p><b>Área 2:</b> 80 metros de um córrego sem nome.</p> <p><b>Área 3:</b> 230 metros do córrego Paiolino e 120 metros de um córrego sem nome.</p>	<p>de 250 x 150 metros.</p> <p><b>Área 2:</b> pequena área de 70 x 30 metros com fragmentos cerâmicos esparsos em superfície.</p> <p><b>Área 3:</b> alguns fragmentos cerâmicos numa área de 20 x 10 metros.</p>	calibradores cerâmicos.			
--	--	---	--	-------------------------	--	--	--

### ARATU/URU

FONTE	SÍTIO	ECOSSISTEMA	CARACTERÍSTICA DO SÍTIO	CARACTERÍSTICA DA CERÂMICA	FORMATO DA ALDEIA	SEPULTURA	DATAÇÃO
Idem	Olímpia VI	O sítio está localizado a cerca de 150 metros do córrego do Paiolino.	Sítio lito-cerâmico representado por fragmentos cerâmicos esparsos na superfície da estrada e na área de plantio de cana. Ocupa uma área de aproximadamente 180 x 110 metros.	Foram encontrados fragmentos cerâmicos e líticos com característica que remete às tradições Aratu/Uru.	-	-	-
Idem	Olímpia VII	Sítio implantado em meio encosta, localizada a 40 metros da nascente de córrego sem nome (tributário do	Sítio com dimensão de 250 x 100 metros com fragmentos lito-cerâmicos, sendo estes encontrados em	Cerâmica associada às tradições Aratu/Uru, com características de bases planas com ângulo de 90°,	-	-	Duas datações foram realizadas, uma com 490+-110 e a outra com 360+-80 A.P.

		Córrego de Paiolinho).	concentrações paralelas à drenagem em locais ocupados atualmente por pasto/plantação de milho e plantio de cana-de-açúcar.	antiplástico de cariapé e borda acastelada, com formas duplas e piriformes. Os artefatos são lítico lascado, lítico bruto, lítico polido (lâmina de machado) e fragmentos cerâmicos.			
--	--	------------------------	--	--	--	--	--

### SÍTIO DE OLÍMPIA V

FONTE	SÍTIO	ECOSSISTEMA	CARACTERÍSTICA DO SÍTIO	CARACTERÍSTICA DA CERÂMICA	FORMATO DA ALDEIA	SEPULTURA	DATAÇÃO
Idem	Olímpia V	O córrego mais próximo é o de Paiolinho a 250 metros.	Possui uma dimensão de 210 x 120 metros, embora as peças ocorram de forma dispersa num raio de cerca de 500 metros.	Os fragmentos cerâmicos coletados possuem características referentes a Tradição Tupiguarani, como características semelhantes aos grupos Aratu/Uru. Foram encontrados artefatos lítico lascado, lítico bruto e fragmentos cerâmicos em menor quantidade.	-	-	Nenhuma das sondagens ofereceu material pré-colonial, apontando para o uso esporádico dessa área por grupos agricultores ceramistas em atividade de uso e produção de ferramentas líticas.