

Sobre as penas do gavião mítico: história e cultura entre os Kayapó*

*About the feathers of the mythical hawk:
history and culture among the Kayapó*

Marcel Mano**

Resumo: Este ensaio quer intervir na discussão sobre os processos de ordenamento simbólico da história a partir da análise de um contexto concreto: as relações de contato entre os Kayapó e os não-índios no século XVIII. Com base em alguns aspectos da mitologia desses índios e na análise de parte de uma documentação histórica para o período, são propostas correlações e equivalências entre as ações de seus heróis míticos fundadores e as estratégias históricas do contato, ambas mediadas pela guerra.

Palavras-chave: Antropologia e história; Índios no Brasil – Kayapó; Mito e história.

Abstract: This paper wants to intervene in the discussion about the symbolic ordering of history from the analysis of a concrete context: contact relationships between Kayapó and non-Indians in the 18th century. Based on some aspects of the mythology of these Indians and the analysis of a historical documentation for the period, are proposed correlations and equivalences between the actions of their mythical heroes and the strategies of historical contact, both mediated by the war.

Key words: Anthropology and history; Indians in Brazil – Kayapó southern; Myth and history.

Introdução: cultura e história

Este ensaio pretende intervir na discussão sobre a ação histórica dos sujeitos sociais a partir da perspectiva da alteridade. Com base em informações documentais do século XVIII, referentes à história de contato dos Kayapó¹, é proposto que os

¹ O termo Kayapó é uma designação genérica que não corresponde a uma etnotaxonomia social e significa, literalmente em Tupi ou Guarani (e não em Jê – família linguística ao qual pertencem os Kayapó), “como macaco” (Turner, 1992, p. 311). De acordo com estudos linguísticos e etnográficos

* Este artigo apresenta dados de pesquisa alcançados com desenvolvimento de projeto inicialmente financiado pela FAPEMIG (processo SHA – APQ – 00732/09) e CNPq (processo 400765/2010-1), e que se encontra atualmente em continuidade com auxílio dessa última agência de fomento (processo CNPq – 477230/2012-1).

** Doutor em Antropologia, atualmente é membro do corpo permanente de professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia, com pesquisas desenvolvidas na perspectiva dos itinerários e encontros culturais, com ênfase em etnologia e história indígena. E-mail: marcelmano@incis.ufu.br

primeiros encontros desses índios com as frentes de expansão colonial, mediados pela guerra, podem ter sido orientados por suas tradições culturais. Nisso, esse ensaio nada tem de novo. Aliás, parte de uma ideia simples tomada de empréstimo de Sahlins (1990; 2008): a de que a história é culturalmente ordenada, tanto quanto a recíproca é verdadeira. Trata-se aqui, portanto, apenas de um esforço para colocar em exercício o primeiro desses princípios, a partir de dados históricos concretos. Para o caso dos Kayapó, isso implica entender a guerra não como efeito do contato, embora as condições históricas concretas possam ter potencializado e intensificado a guerra em determinados momentos, mas como dimensão do próprio regime simbólico e relacional dos Kayapó. Se, no confronto entre lógicas culturais distintas, o que os estudos das relações de contato ilustram particularmente bem, um primeiro momento é o da reprodução da estrutura, ou seja, a interpretação do acontecimento segundo as categorias culturais pré-existentes, a guerra para os Kayapó parece ter servido a uma espécie de ordenação simbólica da história.

Reconhecer, porém, na guerra kayapó, *a prática da estrutura* (Sahlins, 1990), não significa abandonar para sempre a historicidade porque, se isso não está muito distante do modelo teórico de Lévi-Strauss, para o qual a história também seria a realização de uma dada estrutura, esse horizonte pela mesma perspectiva está também bastante distante dele. E isso, novamente, também não parece ser novidade. Desde os anos 1960, Sartre, ao perceber duas concepções de homem no interior das ciências sociais – uma vinda da antropologia estrutural e outra do marxismo histórico – propõe uma síntese, denominando-a de Antropologia Estrutural e Histórica e proclama: “deveríamos fundar uma antropologia estrutural e histórica [...] na qual os dois condicionamentos, ao invés de justapostos seriam integrados, de maneira que se pudesse compreender o que é uma estrutura e o que é a história” (Sartre, 1986, p. 57). Desde então, os problemas advindos das relações entre estrutura e evento, entre morfologia e história, ultrapassaram a noção de estrutura concebida na antropologia estrutural como um conjunto estático de correspondências e associações simbólicas, para incorporar a historicidade. Pois, se num primeiro momento, o evento, o elemento histórico, é apropriado

(Nimuendaju, 1982; Turner, 1992; Urban, 1992) são conhecidos atualmente vários dialetos ou subgrupos filiados à designação genérica Kayapó. Autodenominados Mebengokre, os Kayapó encontram-se divididos em dez sociedades indígenas conhecidas: A-Ukre, Gorotire, Kararahô, Kokraimôro, Kriketum, Kubenkrankêng, Mekragnotí, Mentuktire ou Txukahamãe, e os Xikrín, subdivididos em Xikrín do Bacajá e Xikrín do Cateté. Na documentação, o termo Kayapó é então usado de maneira indiscriminada para se referir possivelmente a uma série de grupos que compartilhavam características culturais. Assim, a única distinção possível de se fazer com base nesse material é a existente entre os Kayapó meridionais, que nos séculos XVIII e XIX habitavam a região dos rios Paraná, Grande, Paranaíba e afluentes, onde hoje se situam o sul de Goiás, Triângulo Mineiro e norte de São Paulo, e os Kayapo setentrionais que são contactos na década de 1950 na região dos rios Tocantins e Araguaia.

pela estrutura pré-existente, nessa espécie de ordenação cultural da história (Sahlins, 1990), simultaneamente ele instala novos elementos de significação que possibilitam, no momento da prática social, a alteração de alguns sentidos e, conseqüentemente, a mudança de relação de posição entre as categorias envolvidas e por isso, em sua definição, a transformação da estrutura por meio da ação da/na história. Ou, nos termos de Sahlins (1990; 2008), o momento de interpretação do acontecimento, isto é, de *prática da estrutura*, permite, também, constituir-se numa *estrutura da prática*, na qual intervêm projetos e interesses – muitas vezes conflitantes – dos agentes e categorias sociais envolvidas, e tal intervenção pode representar não mais a reprodução da estrutura, mas a sua transformação.

Porém, e não obstante a certeza da historicidade das estruturas, porque a organização social, política, econômica e a cosmovisão de uma dada sociedade são resultados da história, o que se quer exercitar neste ensaio é a ideia da história também ser, em certa medida, resultado de um *estar* no mundo. Nesse sentido, configura-se como um exercício de aplicação de um modelo teórico-analítico para a discussão de um contexto concreto e, por isso mesmo, de valor heurístico, porque está sendo adotado não como verdadeiro ou falso, mas a título provisório para investigação de fatos documentais e históricos.

As guerras kayapó durante o século XVIII estão registradas numa farta documentação que acompanha a trajetória desse grupo por quase um século desde seu primeiro registro, em 1723 (Campos, 1976). Por todo esse período, eles se lançaram em expedições de assassinato, roubo, destruição e saque contra não índios, fazendo propor então que a guerra podia ser mesmo seu modo próprio de relação com o mundo exterior. Mas, para colocar a guerra como dimensão do regime simbólico e relacional dos Kayapó, os materiais históricos têm pouco valor etnográfico. Nesse caso, orienta este exercício a projeção etnográfica, artifício que consiste no uso do conhecimento etnográfico sobre os povos indígenas atuais, para a projeção de hipóteses sobre a história dos índios. Embora exista na etnologia brasileira uma controvérsia sobre a utilidade desse procedimento, sendo alguns veementemente contra o seu uso (Roosevelt, 1992), em certos casos a sua utilidade já foi testada com sucesso (Carneiro da Cunha; Viveiros de Castro, 1985; Fausto, 1992).

Para o exercício que se propõe neste ensaio, isso ainda não está isento de problemas. Sobre os Kayapó que se encontravam na região dos rios Grande, Paraná e Paranaíba no século XVIII (meridionais), pouco se sabe sobre seu escopo cultural. Ao que tudo indica (Giraldin, 1997, p. 121; Turner, 1992, p. 312-313), só os Kreen-Akarôre ou Paraná da serra do Cachimbo, pacificados e transferidos para o Parque do Xingu na década de 1970, são um grupo sobrevivente dos Kayapó Meridionais. Todos os outros, de acordo com Nimuendaju (1982, p. 219), foram extintos ainda no início do século XX. Em face disso, os dados históricos sobre o contato dos Kayapó meridionais serão colocados em

aproximação comparativa com a etnografia dos Kayapó setentrionais, para os quais a etnologia já acumulou farto conhecimento a respeito da organização social, econômica, política e a cosmovisão. Essa aproximação não se faz, porém, de maneira aleatória. O que autoriza o tratamento comparativo entre os dados históricos meridionais e a etnografia setentrional é a existência de uma matriz cultural comum a ambos os grupos, associada ao dualismo. Como os Jê em geral, os Kayapó, incluindo aí os Panará (Schwartzman, 1987), dispõem de segmentações dualistas globais que orientam sua vida cerimonial, social, cosmológica etc. De acordo com seus etnógrafos, os “Kayapó organizam as categorias de entendimento, que envolvem a noção de pessoa, de sociabilidade e as relações com seres da natureza a partir de certos princípios de oposição e hierarquização” (Vidal, 2001, p. 210) e, em face de seu amplo alcance, esse dualismo parece também organizar as relações entre o mundo interior (Kayapó) e o mundo exterior (não-Kayapó).

Ainda que associados a um modelo de vertigem centrípeta própria aos grupos Jê (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 1985), segundo o qual essas sociedades procuram reduzir ao mínimo a troca com o exterior para explorar ao máximo as oposições e múltiplas articulações no seu interior, os Kayapó reconhecem em suas narrativas que conhecimentos, técnicas e traços culturais lhes foram concedidos, ou eles tomaram de seres exteriores à sociedade kayapó, num claro dualismo entre interior e exterior. Assim, eles estão constantemente abertos para a incorporação de elementos do mundo exterior, absorvendo-os e reelaborando-os a partir desse seu fechamento sobre si mesmos (Vidal, 2001). Tal processo cria um regime de identidades (mundo interior) e de alteridades (mundo exterior) no qual a incorporação do exterior se dá *vis-à-vis* à construção do interior. Nesse caso, o paralelo entre a tradição oral e a documentação histórica serve de ponte para entender como, no mito e na história, determinadas técnicas, bens e conhecimentos foram tomados dos “outros” e incorporados na construção do “nós”.

Com base, então, em uma narrativa colhida entre os Kayapó-xikrin, na qual as relações entre a destruição do mundo exterior para a criação do mundo interior é um dos temas centrais, busca-se empreender o exercício de encontrar paralelos entre as ações míticas e as estratégias históricas dos Kayapó, procurando ilustrar, de forma heurística, aquela *prática da estrutura*. Os fatos apontam que, tanto na mitologia quanto na história do contato do século XVIII, as relações interior-exterior foram mediadas pela guerra, o que exige pensá-la não como função ou reciprocidade, mas como produção ontológica (Viveiros de Castro, 1986; Fausto, 2001).

“Antigamente, muito antigamente, não havia o *kube* só *Mebêngôkre*”². Com essa frase, os índios kayapó resumem a existência de um tempo no qual eles desconheciam o branco, o *kube*. Existiam só eles índios. Esse tempo pretérito pode ser seguramente datado como anterior ao século XVIII, dado o fato de seu primeiro registro histórico ser de 1723, quando uma tropa liderada por Antonio Pires de Campos os alcança na região onde hoje é o sul de Goiás (Campos, 1976). Porém, impossível de datar é a existência de outro tempo, mítico, no qual os Kayapó não existiam como são. Ou, se existiam, possuíam o caráter de uma humanidade ainda nem plenamente humana, nem completamente Kayapó. Pois, tal como se expressam em outra de suas narrativas, “antigamente, os índios não tinham fogo, comiam caça seca ao sol”³. Nesse espaço-tempo mítico, alcançável hoje só nas imagens oníricas do xamã, os atributos da cultura pertenciam a entidades não-kayapó, como o fogo pertencia à onça.

Assim, há nesse universo mítico uma inversão. Ou seja, o estado de coisas que aí prevalece apresenta os seres do mundo exterior não-kayapó como inventores e dominadores de propriedades culturais. Entre outras coisas, isso implica a superação dessa condição, no caminho de estabelecer uma humanidade plena e completamente Kayapó, pela inversão simétrica da ordem dos fatos – o que estava no mundo exterior, passa mais tarde a compor o mundo interior –; afinal, no fim desse processo, “a onça ficou sem fogo até agora. Ela come cru e nós comemos cozido”⁴.

A façanha desse jogo de transformações depende, no tempo mítico, das ações de heróis fundadores que constituíram e comunicaram aos homens o universo social e cultural. É por isso que, nesse espaço-tempo primordial criado pelos mitos kayapós, também se passa a gesta de dois irmãos mitológicos: *Krukylt-Uire* e *Krukylt-Kakô* que, em alguns aspectos, ajudaram a fundar a humanidade kayapó como ela é hoje conhecida. De um conjunto de quatro episódios, o primeiro trata da luta dos irmãos contra *Àkti*, o grande gavião (Vidal, 1977, p. 224-225). Na narrativa, tudo se passa no sentido de promover uma série de inversões, transformações e reversões de atributos do mundo exterior para o universo interior. Tal como no “fogo da onça”, na saga dos irmãos contra o gavião, elementos culturais, originalmente associados aos seres do mundo exterior, seriam tomados, apropriados ou roubados pelos Kayapó.

² Frase do mito Wakme-kaprá (a origem do Kube). In: GORDON, Cesar. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Editora Unesp; ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006, p. 448.

³ Frase do mito O fogo da onça (Rapkrori ku’y moj). In: GORDON, Cesar, *op. cit.*, p. 445

⁴ Frase do mito O fogo da onça (Rapkrori ku’y moj). In: GORDON, Cesar, *op. cit.*, p. 446

Do ponto de vista de uma sociocosmologia, a saga mitológica coloca de forma clara o problema das relações dualistas entre interior-externo, identidade-alteridade. Tanto no início quanto no final das narrativas, continua a prevalecer a separação entre esses dois polos. No início, determinados bens materiais e simbólicos pertenciam aos outros seres e, no final, passam a ser qualidades apropriadas pela coletividade kayapó. Em outros termos, é o choque do interior com o exterior, do nós com os outros, que funda culturalmente o interior, o nós. Não obstante o fato dessa saga de apropriação, saque e roubo do exterior e do outro ser mitológica, com base numa série de fatos históricos e etnográficos, é possível sustentar a repetição da história, dado que esse fato iria retornar, mas encenado por novos sujeitos.

Então, quando, a partir do século XVIII, os não índios cruzaram o caminho das minas do centro-oeste brasileiro, para os Kayapó dois tempos e universos colidiram: o tempo do *kube* e o tempo dos heróis míticos. Tudo parece ter se passado como se os bens dos não índios pertencessem à mesma categoria dos bens dos seres míticos. Como a onça tinha o fogo, os não índios também tinham bens que os Kayapó não conheciam e que os fascinavam. E tal como eles haviam se apropriado desses elementos, por meio de pilhagens, como de fato fizeram, eles também se apropriaram dos bens materiais móveis e simbólicos dos não índios. Até certo ponto, esses fatos ajudam a entender as estruturas culturais da história (Sahlins, 1990; 2008); ou, para ser mais exato, permitem compreender como, nas relações históricas do contato, os Kayapó atualizaram, no século XVIII, a estrutura das relações mitológicas que seus heróis fundadores mantiveram com a alteridade.

A gesta dos irmãos míticos

Em diversas etnografias sobre os índios kayapó do Brasil central pode-se encontrar traduzido um rico *corpus* mítico (Gordon, 2006; Lea, 1986; Luckesh, 1976; Vidal, 1977, Wilbert, 1978). Nele figuram diversos temas e personagens que cercam o universo real e imaginário desse povo indígena, e cuja plêiade de problemas abarca desde questões e elementos naturais, como astronômicos, ecológicos, geográficos, até questões culturais, econômicas, sociológicas, cosmológicas etc. Mas, embora de fato haja nos mitos vários códigos, um elemento constante em boa parte da cosmologia kayapó é a relação com o mundo exterior não Kayapó. Seja em relação ao mundo da natureza, ao mundo dos outros povos, ou ao mundo dos espíritos, várias narrativas apontam para a constituição de uma humanidade plena com base numa relação, muitas vezes predatória, com essas diversas secções do mundo exterior. Dentre essas narrativas, há registrada a gesta dos dois irmãos, Kukryt-Kakô e Kukryt-Uire, que, em certos aspectos, ajudaram a fundar certos atributos caracterizadores da

identidade Kayapó. São quatro episódios: “Luta contra o Grande Gavião”, “O Veado”, “O Ngêti” e “De como se Briga”. A versão aqui utilizada do primeiro episódio dessa saga é uma adaptação do relato original colhido por Vidal (1977, p. 224-225) na década de 1970, entre os Xikrin-Mebêngôkre do Cateté, área banhada pelos rios homônimo e Itacaiúnas, no sudoeste do Pará, próxima do atual núcleo urbano de Carajás. Nessa versão eles contam:

Kukryt-Kakô e *Kukryt-Uire* eram dois meninos de aproximadamente dez anos. O avô estava fazendo flechas; e a avó (*kwatyj*) chamou os meninos para irem tirar palmito. Eles foram. A velha estava cortando palmito debaixo do Grande Gavião. O Gavião já vinha trazendo um homem que tinha pegado enquanto estava caçando. Quando pôs o homem no ninho, ele avistou a velha cortando palmito. Aí, o Gavião desceu, pegou a velha, subiu e botou no ninho. Os meninos ficaram chorando: “E agora?”. Os meninos quebram palha, botaram nas costas e foram embora. Chegaram chorando onde o avô estava fazendo as flechas. Ele perguntou: “Cadê a avó?”. “O Gavião pegou”. O avô disse: “Eu vou matar o Gavião”. Mas não matou, foi só olhar. O Gavião estava pousado num jatobá; o avô olhou e voltou chorando. O Gavião estava comendo a velha. Aí ele ficou pensando, à noite, o que iria fazer com o Gavião. No outro dia ele foi procurar um grotão grande. Quando encontrou, levou os meninos e os pôs dentro d’água. Alimentou-os com muita batata, beiju, banana, inhame. [...]. Com cinqüenta dias os pés dos meninos já estavam do outro lado seco (na outra margem), bem para cima. Peixes andavam por cima deles, cobra, poraquê, jacaré. Todo bicho andava por cima deles, e eles ficavam quietos, não se mexiam. O peixe pensava que era pau. Quando o avô viu que os pés estavam do outro lado, do seco, ele foi buscar todo mundo, foi avisar. Ele fez borduna (*kô*), a lança comprida (*nojx*), buzina pequena de taboca (*ô-i*). Aí todo mundo foi, de manhã cedo, levar urucum, coco, talha de coco para tirar a gosma de peixe dos meninos. [...]. Depois pintaram-nos de urucum. De noite, o avô fez um abrigo de palha (*ka’ê*) para matar o Gavião. Às cinco horas da manhã os dois irmãos entraram e esperaram o dia abrir. Ninguém foi com eles. Quando era as dez *Kukryt-Uire* saiu e chamou de cima, isto várias vezes. Quando o Gavião cansou, botou a língua de fora e ficou com as asas abertas. Os dois irmãos ficaram com medo de matar. O gavião subiu de novo, depois desceu e, desta vez, eles mataram com a lança, mataram com a borduna, tiraram a penugem e puseram na cabeça como enfeite e ficaram cantando. Chegaram lá para contar ao velho. Todo mundo foi então cortar o Gavião miúdo, miudinho. No mato, tiraram uma pena e saiu um gavião, uma pena menor, saiu um urubu, outra pena, uma arara. Fizeram todas as aves.

Como na gesta de Asdiwal, mito dos índios tsimshian da costa noroeste do Pacífico, e texto no qual Lévi-Strauss (1989) mostra como nos mitos a virtualidade das leituras é múltipla, a luta dos irmãos contra o Grande Gavião também sobrepõe, ela mesma, vários códigos. Nessa saga, podem ser filtrados elementos que denotam relações econômicas (coleta, caça, agricultura)

técnico produtivas (flechas, bordunas, lanças) sociais (avós e netos), valores comportamentais (presas, predadores), transformações de caráter (medrosos, corajosos), estética (pintar com urucum), ontológicas (humanos e animais) etc. Porém o que nos interessa é como alguns desses elementos se articulam para uma atividade comum: as relações com o mundo exterior não-kayapó. Portanto, superada a redução psicanalítica do mito a um único código (Lévi-Strauss, 1986), buscar no relato alguns sinais e indícios, no sentido colocado por Ginzburg (1989), é querer focar luzes nas estruturas mitológicas que orientaram as estratégias históricas de contato dos Kayapó com não índios no século XVIII, marcadas por encarniçadas guerras. Então vamos aos fatos.

De acordo com essa narrativa, a primeira humanidade mítica não é de fato, nem de direito ou mérito, uma humanidade kayapó. A ela estão associados papéis invertidos aos que assumiram historicamente esses índios. São mansos, medrosos, presas. O início da narrativa coloca o Grande Gavião como ave predadora e os humanos como presas porque, de fato, a avó é comida pela ave. Nesse momento, eles têm medo. Choram e se desesperam (“e agora?”). Prometem matar a ave, mas ficam só olhando assustados. Nesse estado de quase inércia, essa primeira humanidade é representada semanticamente por meio da palavra *uabô*, termo kayapó que designa o estado de gente mansa, domesticada, pacífica e objeto da ação de outros (Gordon, 2006, p. 213). Presas, pacientes e objetos da ação, essas de fato não eram, como a história do contato testemunhou, a visão de mundo e o *ethos* desse povo indígena. Assim, essa primeira humanidade deveria em parte morrer, tal como a avó devorada pela ave, e do velho deveria brotar o novo.

O avô planeja então a vingança que envolve a transformação dos meninos. Eles são colocados na água de um “grotão grande” e alimentados com produtos da horticultura e da coleta, “muita batata, beiju, banana, inhame”. A este último ponto, e tal como na coleta do palmito, quando a avó é pega pelo Grande Gavião, a ausência de produtos da caça e da pesca pode indicar um reforço do caráter *uabô* dessa primeira humanidade, porque caça e pesca implicam, na prática e no pensamento, uma predação da natureza. É esse esforço para deixarem de ser presas e serem predadores caberia aos irmãos transformados e renascidos da água. No grotão, o avô os alimenta até estarem suficientemente grandes e fortes quando daí emergiram auxiliados pelos homens. Pelos dons e bens que adquiririam na luta contra o Grande Gavião, Kukryt-Kakô e Kukryt-Uire representariam, assim, a humanidade ou os verdadeiros Mebêngôkre, “gente do buraco d’água” ou “gente da água grande” como sintomaticamente a própria decomposição desse etnônimo indica⁵.

⁵ De acordo com PINAGÉ, 2003, p. 18, a decomposição da palavra Mebengocrê é: me-: gente, categoria; -be: indica estado, ser; -ngô: água; -cre: buraco. Então, literalmente, “gente do buraco d’água”.

Os irmãos míticos são assim associados a uma primeira humanidade plenamente Kayapó ou Mebêngôkre. Transformados e recém saídos da água, eles receberam do avô os instrumentos da guerra: a borduna (*kô*) e a lança comprida (*nojx*), por meio dos quais, no mito, mataram o gavião e, na história, ficaram conhecidos. O uso da borduna nas guerras Kayapó do século XVIII foi tão emblemático que autores (Monteiro, 1994, p. 63), baseados em documentos do período, levantaram a hipótese dos Kayapó já serem conhecidos no século XVI como Bilreiros⁶ ou Ibirajara, “senhores do tacape” segundo Schaden (1954, p. 397). Tal como os tais Bilreiros, documentos setecentistas, nos quais aparece fartamente a designação Kayapó, inclusive no seu primeiro registro (Campos, 1976, p. 182), mencionam o uso do porrete ou bilro por esses indígenas (Camello, 1976, p. 115). Além disso, a estética da guerra kayapó ainda hoje, e embora não mais bélicas como antes, pressupõe os guerreiros pintados de negro do jenipapo e vermelho do urucum. Kukryt-Kakô e Kukryt-Uire, ao saírem transformados da água, receberam não só os instrumentos para a guerra, mas também os elementos estéticos da mesma, porque os homens “depois pintaram-nos de urucum”.

Ornamentados e instrumentalizados para a guerra, por um instante “os dois irmãos ficaram com medo de matar”. Mas superaram o medo, adquiriram coragem e quando “o gavião subiu de novo, depois desceu, desta vez, eles mataram com a lança, mataram com a borduna”. Transformam-se assim nos primeiros matadores e caçadores e protagonizaram um salto qualitativo. De presas a predadores, de pacientes a agentes, de objetos a sujeitos da ação, a luta dos irmãos míticos contra o gavião designa exatamente a passagem de um estado *uabô* para um *ákrê*, palavra que designa o estado de braveza, de perigosos, de selvagens, de guerreiros e caçadores intrépidos (Gordon, 2006, p. 213).

Os dois irmãos assumiram, assim, a condição do guerreiro kayapó. Haviam adquirido os instrumentos para guerra, a pintura para a guerra e a atitude para serem guerreiros, tornando-se matadores fortes, bravos e ferozes. Nessa saga, aparece então claramente a aquisição mítica de bens simbólicos como a bravura. Mas não somente. Porque das penas do gavião mítico eles fizeram adornos plumários. Após matarem o gavião, os irmãos “tiraram a penugem e puseram na cabeça como enfeite e ficaram cantando”. As penas postas na cabeça é a marca de um triunfo, os louros da glória. Mas não só, porque desde sempre os adornos plumários (*nêkrêjx*) são signos da riqueza tradicional dos Kayapó e veículo de uma estruturação social. Como já o demonstrou Vidal (2001, p. 212, 213), ao contrário da pintura corporal que é de posse coletiva e serve para uma integração horizontal, adornos plumários e

⁶ O nome Bilreiro deriva de bilro, uma pesada borduna com uma das pontas mais grossas usadas pelos índios e que se assemelha aos bilros das rendeiras do nordeste.

nomes bonitos, estes últimos também roubados mitologicamente dos peixes (Luckesh, 1976, p. 229-233), são propriedades exclusivas e heranças de clãs e denotam, por isso, uma integração vertical. Nesse aspecto, sobre as penas do gavião mítico os Kayapó tiveram vários ganhos. Delas os irmãos produziram riquezas – adornos plumários –, bens simbólicos – a bravura –, pessoas – os verdadeiros Mebêngôkre –, as condições para a integração horizontal – aquisição da pintura corporal –, e as condições para a integração vertical – a riqueza e sua transmissão.

Trata-se, portanto, de um pleno processo de produção do interior pela destruição do exterior. Ao destruírem a ave predadora, produziram o mundo kayapó. A transformação completa dos meninos durante a saga e o comportamento predatório e guerreiro com o mundo exterior deram condições para produzir, então, o mundo interior. Nesse sentido, no tempo mítico, as danças, nomes e objetos dos outros seres que povoam o universo kayapó foram, literalmente, apropriados, incorporados e domesticados para a produção de sua própria máquina social. Por meio desses bens e de sua transmissão e circulação entre os parentes (Gordon, 2006), os Kayapó produziram guerreiros belos, fortes, bravos e ricos.

Ato contínuo, na história dos primeiros contatos com não-índios no século XVIII as ações mitológicas foram modelares para a ação histórica. E isso implica uma série de questões. Entre elas, implica aceitar o mito não como sonho petrificado, mas “como memória que vive no tempo presente” (Overing, 1995, p. 130). Implica também entender as relações históricas de contato mediadas por estruturas simbólicas que orientam a ação de sujeitos conscientes (Sahlins, 1990; 2008). E implica, finalmente, entender as estruturas simbólicas orientando, então, uma determinada forma prática de relação com o mundo exterior, marcada pela guerra, assassinato e roubo.

A apropriação mitológica da alteridade

Quando, no século XVIII, os paulistas e seus carijós⁷ passaram a transpor os caminhos que levavam às minas de ouro do centro-oeste brasileiro, não só eles, mas também os Kayapó, se depararam com uma nova modalidade de gente. Para os paulistas, a língua não Tupi, a aparência, a ferocidade, a braveza, o uso da borduna e as intermináveis guerras lançadas por esses índios, serviram para construir, por meio das “alegorias da colonização”⁸, a

⁷ Termo genérico usado no século XVIII para designar índio escravo.

⁸ A documentação do século XVIII construiu a imagem da ferocidade dos ataques kayapo contra as frentes de expansão colonial a partir de um discurso que opunha índios mansos e “amigos” a índios bárbaros e inimigos, cujo homólogo é a genérica distinção entre Tupi e

imagem do hostil, do selvagem, do tapuia (Mano, 2010). Por seu turno, para os Kayapó, a aparência, a indumentária, os artefatos e instrumentos, as expressividades técnicas e estéticas que eles não tinham, não conheciam e não conseguiam reproduzir, se materializavam no *kube*. Para as hordas desses índios que cruzavam os caminhos das minas, uma alteridade carregada de bens materiais e simbólicos se interpôs na sua história e foi, como regra, incorporada ao seu universo semântico. Então, nos episódios que se sucederam ao longo do século XVIII, para os Kayapó dois mundos colidiram – o mundo dos heróis míticos e o mundo dos brancos.

Embora pareça não ter ocorrido nenhum incidente de animosidade, conflito ou violência no primeiro contato dos Kayapó com a tropa liderada por Antonio Pires de Campos, em 1723, na região onde hoje é o sul de Goiás, menos de vinte anos depois as relações de contato já atingiam proporções bélicas terríveis. Assim, quando em 1742 d. Luiz de Mascarenhas, no empenho de guerra contra o “Gentio bárbaro da nação Cayapó, e os mais que “infestão o caminho de povoado emthé as minas de Goiaz”, ordena que se “não se rendendo os ditos Gentios, e sendo tomada as mãos na pelleja os passarão a espada sem distinção ou diferença algũa de sexo” (D.I.⁹, 1913, p. 168), o impacto é o do que essa guerra verdadeiramente foi: uma das mais cruéis e sangrentas entre índios e não índios na América colonial portuguesa. Mas, infelizmente, uma guerra ainda pouco conhecida. Em geral, os trabalhos sobre a história dos Kayapó abordaram essa guerra, ora a partir da perspectiva do colonizador, ora pela visão de uma reação dos Kayapó contra as atitudes violentas do invasor. Uma análise mais cuidadosa de uma ampla e diversificada documentação publicada e inédita sobre essa área pode indicar, ao contrário disso, que as guerras foram também impetradas por esses indígenas e balizadas em sua matriz mítica de relação com o mundo exterior.

Nesses ataques, os Kayapó invariavelmente se mostravam bravos, ferozes, usando flechas e bordunas, matando a todos, destruindo propriedades e levando os despojos. Tal era o horror dos não índios a esses ataques que, por todo o século XVIII, suas notificações foram abundantes na documentação. Nessas descrições, os Kayapó sempre aparecem portando os instrumentos, a

Tapuia. A língua, o corte de cabelo, o uso da borduna e as táticas de guerra dos Kayapó serviram para ilustrar a construção da noção de índio bárbaro e selvagem e, conseqüentemente, as sucessivas guerras de extermínio. Dentre algumas descrições que no século XVIII se fizeram sobre esses grupos, estão comentários tais como os de que “tudo levam de traição e rapina” (Campos, 1976, p. 182), ou então que “guerream com traição [...] e se sustenta de imundices do mato” (Barros, 1976, p. 148-149), ou ainda que este é o “mais traidor de todos” (Camello, 1976, p. 115), e a atribuição errônea, mas ideologicamente apropriada na visão não-índia, da prática da antropofagia (Campos, 1976).

⁹ Abreviatura aqui e doravante utilizada para a série de Documentos Interessantes para a História e Cultura de São Paulo. Coletânea de documentos históricos publicados pelo Arquivo Público do Estado de São Paulo.

estética e o comportamento necessários para a guerra, todos eles herdados da luta vitoriosa dos irmãos míticos a qual fundou os verdadeiros Kayapó. Alguns fragmentos de parte de uma documentação podem nos mostrar como, naquele momento, as ações históricas de contato dos Kayapó com o mundo exterior não índio estavam sendo orientadas por sua estrutura simbólica. O primeiro fato a constatar na documentação é o de que os ataques kayapó contra os não índios não foram ocasionais; ao contrário, foram constantes durante todo o século XVIII. E eles se lançavam com tal ferocidade contra seus inimigos que, em um só ataque, chegavam a matar 60 e tantos escravos (Arquivo de Mateus - MS 553 (17) - doc. 66), dizimar os garimpeiros de um núcleo aurífero no rio Abelha (Lourenço, 2005, p. 48), assassinar o proprietário de uma lavra e seus quarenta e três escravos no ribeirão da Onça (CMD¹⁰ 1691). Estimativas dadas pelo governador da província de Mato Grosso, em 1772, indicam que as mortes provocadas pelas “[...] invasões do gentio Cayapó, cuja atrocidade em menos de dois anos pode matar naquele distrito perto de duzentas pessoas [...]” (CMD 24503). Em todas as notícias sobre esses ataques, há muitas mortes. Mas não só, há também destruição e saque. Uma rápida exposição de alguns desses fragmentos documentais em ordem diacrônica permitirá ilustrar uma mesma estrutura de ataques se repetindo por todo o século XVIII.

Cabe lembrar, inicialmente, que a visão de mundo e o *ethos* guerreiro desse povo indígena sobressaem-se desde cedo na documentação, já no primeiro registro histórico para o etnônimo, em 1723. Nele, Antonio Pires de Campos informa que o maior exercício do “gentio chamado Caiapó [...] é serem corsários de outros gentios de várias nações [...] e as armas de que usam são arcos grandes e flechas muito compridas e grossas, e também usam muito de garrotes, que são de pau de quatro a cinco palmos” (Campos, 1976, p. 181). Embora o relato mencione apenas as guerras intertribais, não tardaria para que os instrumentos da guerra: a borduna, “garrote” (*kô*) e a lança comprida, “flecha comprida e grossa” (*nojx*) que os irmãos míticos usaram na luta contra o gavião, se voltassem violentamente contra os não índios. No ano de 1742, em carta de d. Luiz de Mascarenhas, então governador da província de Goiás, ao rei, se lê sobre as “[...] hostilidades do gentio Cayapó nas quais executou algumas mortes, incêndios, destroços de plantas, [...] que costuma de sua barbaridade” (CMD - 798). Três anos depois, o mesmo governador deixa um registro ainda mais claro desses ataques.

[...] Gentio bárbaro da nação Cayapó [...] matando e roubando aos Viantantes que vão, e vem, e aos roceyros insultandoos em suas próprias cazas, queymando-lhes citios, e os payos em que tem recollido seus fructos

¹⁰ Abreviatura aqui e doravante utilizada para o Centro de Memória Digital da UNB, disponível no site www.cmd.unb.br/biblioteca, onde se encontram digitalizados parte do acervo de documentos coloniais resgatados pelo Projeto Resgate de Documentação Histórica Barão do Rio Branco, no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa.

matandolhes também os seus escravos, cavalos, porcos, e mais criações havendo-se com tão barbara crueldade, que nem as crianças perdoam, nem dão quartel a pessoa alguma [...]. (D.I., 1913, p. 185).

Em 1747, há o relato de que “[...] na estrada que vay de S. Paulo pa. as minas (de Goiás), frequente os insultos do Gentio Cayapó em mortes, roubos feitos aos viandantes q. vay daquele caminho [...]” (CMD - 945). Em 1758, numa consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. José, “[...] avizado pelos moradores do Arrayal das Antas que o gentio Cayapó tinha insultado ao guardamór daquelas Minas matandolhe dezenove escravos, havendo menos de um ano que tinham morto quarenta e cinco em uma lavra, junto com o senhor, no districto do mo Arrayal [...]” (CMD - 1526). Na década seguinte, em 1763 “[...] forão as circunvizinhanças da Vila Boa de Goyaz até distancia de huma legoa dela invadidas hostilizadas do Gentio Cayapó, nas quaes executarão algumas mortes, incêndios, destroços de plantas [...]” (CMD - 1810). Em officio ao secretário de Estado, o governador de Goiás escreve em 1764: “O barbaço Gentio Cayapó assaltou com sua costumada ferocidade algumas roças desta Capitania matando parte dos pretos q.a cultivavão, e dous brancos que nelas assistião, e levando os despojos as reduzirão a cinzas foi tão grande o terror” (CMD - 1839). Em 1771, o resumo que se dá dessa beligerância Kayapó é de que “[...] huns são ladrões por officio, outros assassinos só pelo prazer de assassinar: pessoa alguma insultou os Cayapós, para nos hostilizarem tão barbaramente [...]” (CMD - 24469). Em 1772, há notícias dos “[...] estragos, e mortes que tem feyto o bárbaro gentio Cayapó no dystrito de Mogy-Guaçú [...] matarão seis pessoas junto do Arrayal [...] e queimarão duas cazas [...] matando alguns soldados [...] qdo. andam roubando e matando” (Arquivo de Mateus - MS 553 (18) - doc. 124). No ano de 1774 “[...] invadiram o distrito [...], mataram um negro, roubaram ferramentas e possibilitaram a fuga de escravos [...]” (CMD - 2392). Em 1782, na vila de Cuiabá, há a notícia dos Kayapó “[...] matarem e roubarem com excesso tal que tem chegado o número dos mortos no decurso de sete anos ao de trezentas pessoas armando ciladas [...]” (CMD - 24861). Na última década do XVIII, em 1792, na navegação dos rios que levavam a Cuiabá, rondava ainda o “[...] temor do gentio Cayapó, que tendo perto o seu alojamento, não cessa de andar pelos ditos campos a negacear as pessoas divertidas na caçada para as matarem à traição [...]” (Barboza, 1885, p. 27)

Com base nesses diferentes relatos, cristaliza-se uma estrutura e um conteúdo claro desses sucessivos ataques Kayapó. Eles parecem ter sido botes rápidos, certos, fulminantes e direcionados, por meio dos quais matavam o inimigo, destruíaam os bens materiais imóveis e roubavam bens materiais móveis. Nesses ataques, há inerente uma ação balizada pela herança mítica de seus heróis culturais. Como os irmãos míticos renascidos da água e transformados em guerreiros fortes, bravos, ricos e belos, em nenhum incidente histórico de batalhas, notificado no XVIII os Kayapó são mansos, medrosos,

pacíficos e sujeitos da ação de outros – *uabô* –, mas se mostram, ao contrário, *akré*, valentes, corajosos, bravos, ferozes e temidos; pois atacavam com sua “costumada ferocidade”, atacavam como “costuma ser da barbaridade” e “hostilizam tão barbaramente” e com “tão bárbara crueldade que nem as crianças perdoam, nem dão quartel a pessoa alguma”, como aparecem nos fragmentos acima transcritos.

Somado a esse protótipo de fera que ajudava a espalhar o pânico, e para o qual o uso da borduna foi emblemático, nessas batalhas históricas contra os não índios, e tal como os irmãos míticos que destruíram a ave predadora, os Kayapó executavam deliberadamente a destruição do mundo exterior. Matavam brancos, negros escravos, destruíam as plantações, provocavam incêndios que queimavam casas e paióis, matavam cavalos, porcos e demais criações dos roceiros. Em uma palavra, aniquilavam moral e materialmente o inimigo, e não se contentavam em atacar apenas os sítios e os roceiros; atacavam nas lavras, matavam e roubavam os viajantes pelos caminhos e pelos rios, e os moradores dos diferentes povoados e distritos, como a documentação citada atesta. Suas táticas de ataque se assemelhavam a incursões de expedições guerreiras a espreita de vítimas; não só porque atacavam em todos os lugares, como, após o butim, “[...] põem logo em fuga espalhando-se pelos campos ou matto [...]” (CMD – 1475). Pode haver nisso a coincidência das expedições guerreiras com o *Me-ü*, “as grandes jornadas através dos matos e campos durante a época da seca” (Lukesch, 1976, p. 225), nas quais os grupos de homens aproveitavam as chances para matar e saquear os não índios em quaisquer lugares, como fez *Bebgororóti*. Grande caçador do tempo mítico, ele ensina aos Kayapó o corte de cabelo (triangular, da testa até as têmporas), a pintura do mesmo com o preto do jenipapo e a pintura da borduna (negra no cabo e vermelha na ponta), usados até hoje. Assim ornamentado, “[...] com sua clava *Bebgororóti* mata nos campos, na aldeia e nem poupa aqueles que navegam nos rios” (Luckesh, 1976, p. 226). Fundada na luta contra o gavião mítico, reafirmada na ação de *Bebgororóti* e reproduzida na luta histórica contra o não índio, há em todas essas atitudes uma clara associação com a destruição deliberada e intencional do mundo exterior.

Mas a destruição também precisa ser criação. O ataque kayapó não terminava na destruição do inimigo e de suas propriedades. Sobre as penas do gavião mítico, os irmãos obtiveram não só glórias, mas também riquezas. Nos tempos históricos, as notificações sobre os ataques desses índios também sempre inseriram, além das mortes e destruições, o saque, pois invariavelmente aparece na documentação a notícia de que esses índios “andam roubando” ou “roubando aos viandantes” porque “são ladrões por officio”. E como eles destruíam as propriedades e as criações, levavam consigo apenas bens materiais móveis que podiam carregar em suas grandes jornadas, tais como ferramentas de aço, armas de fogo, objetos exóticos e plantas desconhecidas. É por isso

que, “nos tempos antigos, muito antigos, os índios não tinham machado de ferro; conheciam apenas uma clava ruim feita de osso de tapir. Então um dos seus trouxe o machado de ferro [...]” (Luckesh, 1976, p. 221). Narrativa mítica e histórica, esse trecho do relato “os homens macacos”, apresenta justamente o tema de uma expedição guerreira na qual os heróis matam estrangeiros e furtam um machado de aço. Parte visível do saque, os bens materiais dos não índios produziram riquezas entre os saqueadores, e a parte invisível da guerra, a bravura, produziu guerreiros fortes e bravos.

Desse ponto de vista, os não índios que se interpuseram nos caminhos de ocupação e perambulação dos Kayapó, forneceram as chances históricas para esses indígenas atualizarem as façanhas heroicas de seus heróis míticos fundadores. As estruturas e o conteúdo das relações mitológicas com a alteridade se repetiram na história. Como no mito foram corajosos na luta contra a ave predadora de gente, na história foram bravos e ferozes contra os não índios. 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.

Nesse caminho, se sobre as penas do gavião mítico os irmãos tiveram vários ganhos porque produziram riquezas, bens simbólicos, pessoas e a integração interna, sobre a pele dos não índios, os Kayapó também tiveram vários ganhos. Sobre ela produziram guerreiros bravos, valentes e temidos, materializados nas atitudes *akré* que sempre demonstravam em seus ataques; produziram igualmente riquezas materiais, pois, por meio da apropriação dos espólios da guerra, garantiram o afluxo de bens do exterior para o mundo interior; acionaram mecanismos para as provas de bravura e coragem de jovens adultos que consolidaram a produção de guerreiros-matadores; reproduziram as relações predatórias com o mundo exterior e, por meio delas, produziram-se internamente. Por isso, tal como no mito, na guerra histórica conquistaram bens materiais e simbólicos, construíram pessoas e corpos, e reproduziram seu *ethos*, sua visão de mundo e sua sociedade.

História e cultura entre os Kayapó

Como vem se desenhando, as guerras dos Kayapó contra os não índios no século XVIII podem ser tomadas como mais um exemplo de como universos simbólicos ordenam a história. Os eventos documentalmente registrados dos ataques são paralelos de uma estrutura regular de relação com a alteridade que reproduz o modelo fundado no tempo mítico por seus heróis culturais. Ou, em outros termos, a predação mitológica parece ter servido de protótipo

modelar para uma predação histórica e, por isso, a saga de assassinato, destruição, apropriação, saque e roubo do mundo exterior e da alteridade fundou, no tempo mítico, a humanidade Kayapó, e reproduziu, na ação histórica, essa mesma humanidade que o mito fundou.

Durante o exercício dessa estrutura, nunca houve da parte dos Kayapó uma atitude disparatada. Ao contrário, foram todas elas ordenadas e organizadas por uma visão de mundo na qual eles são guerreiros fortes, bravos, ricos e belos. Por meio desse sistema de representações e significações de si e dos outros, eles colocaram simultaneamente em ação uma economia simbólica da alteridade e uma economia política de controle (Gordon, 2006).

No primeiro desses casos, as guerras representaram uma abertura para o mundo exterior e uma incorporação do outro ao campo semântico de significação que, por sua vez, orientou a ação. Aos olhos dos Kayapó, essa alteridade que entrava em seu território no século XVIII era estranha. Tal como as outras categorias não kayapó ou não jê (“*Mekakrit*” ou “povo sem importância” – Turner, 1992, p. 329), os não índios que se interpunham nos caminhos das minas foram definidos pelos Kayapó como “*hi’pe* ou *kahen*, inimigo, o qual pertencia a uma categoria que era definida como hostil e, portanto, deveria ser morta” (Giraldin. 1997, p. 50). Ao que tudo indica, essa estrutura de relações com a alteridade se assenta numa visão de mundo tradicional e dualista que pode ser representada como concêntrica. Um círculo central definiria os Kayapó como gente (fortes, belos bravos), e outro círculo maior ao redor do primeiro seria ocupado pelo mundo exterior não kayapó, animais e outros povos.

Assim, ao operar um processo de contraste e comparação, a lógica desses índios os definia num etnocentrismo distintivo (centro-periferia) no qual eles, gente genuinamente humana, se opunham a todos os outros seres naturais e humanos não kayapó. Estes seres (*hi’pe*) são para os Kayapó criaturas revoltantes e guerreiras, mas fontes de certos poderes e bens. Nessa economia simbólica da alteridade, os seres da mitologia e os humanos da história estão, para com os Kayapó, numa relação de contraste (centro-periferia) e numa relação de comparação e analogia (seres míticos e outros povos). No último desses casos, gavião e não índios são categorias que tornaram os Kayapó bravos e resistentes à 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. Tal como das penas do gavião tiraram os adornos plumários, da pele dos não índios tiraram plantas, machados de ferro, armas de fogo e objetos exóticos. Com isso, os diversos poderes dos inimigos foram controlados pelos guerreiros. Se o xamã, pelo sonho, busca capturar nomes e cantos dos contrários; os guerreiros, pela ação, operam também um processo contínuo de apropriação, domesticação e controle dos diferentes bens do mundo exterior.

A essa economia simbólica da alteridade se imbrica, então, uma economia política de controle, ela mesma presente nas relações externas e internas. Primeiro, porque implica o controle político da situação do contato, de relação com o mundo exterior; e segundo porque também implica o controle político dos bens auferidos do exterior para a produção social do mundo interior. No plano das relações externas, e como vem mostrando uma análise mais cuidadosa de uma ampla e diversificada documentação, as guerras não representaram para esses indígenas uma reação aos ataques dos não índios, mas foram, antes, deliberadamente lançadas por eles e balizadas em sua matriz mítica de relação com o mundo exterior. Por esse mecanismo, os Kayapó tomaram conscientemente a iniciativa das estratégias bélicas nas relações de contato, procurando dominar e controlar a situação.

No plano das relações internas nas quais está presente uma economia política de controle, é necessário distinguir as duas modalidades de bens conquistados nas guerras: os bens simbólicos e os bens materiais móveis, cujo controle possibilitou a produção de diferentes aspectos do mundo interior. Os bens simbólicos, como a bravura, a coragem e a condição *akré*, oportunizaram as provas de valentia necessárias para a produção de corpos e de pessoas. Mais de uma vez, os autores modernos (Turner, 1992; Schwartzman, 1987) mencionaram o papel importante desempenhado pelas expedições de guerra na organização dos principais rituais. Os rituais de nomeação, de perfuração de lábios e orelhas e de escarnificação, que denotam a produção social da pessoa kayapó, dependem, em certa medida, dessas expedições. O homem adulto kayapó, “no lábio inferior, perfurado, leva o enorme disco, sinal de sua força e violência. No peito ostenta a tatuagem de traços finos indicando que já matou” (Luckesh, 1976, p. 270). Assim, a produção cerimonial de corpos está em associação com as guerras, e o fato desses rituais serem, essencialmente, rituais de dor indica que os homens que a suportam se tornaram valentes, em certa medida, porque os inimigos os tornaram bravos. Em outras palavras, o ideal *akré* só se realiza na relação com os inimigos, tanto no ato da guerra como no da apropriação dos espólios. Com a aquisição desses bens simbólicos, colocava-se em jogo a produção social de corpos e de pessoas a qual atualizava e reproduzia a ordem social e tornava os homens, como os irmãos míticos Krukyt-Uire e Krukyt-Kakô, verdadeiros Kayapó.

Por seu turno, a apropriação de bens materiais móveis colocava em foco os processos de aliança e de produção de parentesco. Signos sociais, os machados de aço, armas de fogo e objetos manufaturados serviam para a transmissão e circulação entre parentes, amigos e aliados. Alianças formais, potenciais ou virtuais, reforço de relações entre parentes afins e consanguíneos etc. pertencem, ainda hoje, a uma rede de sociabilidade que exige a circulação desses bens. De acordo com dados etnográficos recentes (Gordon, 2006), observa-se atualmente, entre os Xikrin Mebêngôkre, a circulação e

transmissão de bens para efeito da produção do parentesco e das alianças. Segundo essas informações, desde meados dos anos 1980 esses índios têm um convênio com a Companhia Vale do Rio Doce, a título compensatório pelo impacto das operações minerárias na serra dos Carajás (área vizinha aos Xikrin), por meio do qual afluí para o mundo interior uma soma anual de verba monetária, às vezes depositada nas contas pessoais dos chefes. Porém, rigorosamente, essa verba não é usada para criar riquezas pessoais, mas, ao contrário, para continuamente produzir, reproduzir e reforçar as relações de parentesco, pois, invariavelmente, na forma de pedidos e presentes, faz circular entre todos, os bens auferidos do mundo exterior. Nas palavras de Gordon (2006, p. 305) “[...] boa parte desses objetos [...] são incorporados na dinâmica social como parte de um processo geral de fabricação de pessoas ou, ainda, de ‘corpos afetos’ individuais e coletivos. E, assim, circulam entre as pessoas, são oferecidos como presentes, são objetos de prestação a parentes e afins etc.” Nesse caminho, os bens materiais móveis saqueados dos não índios colocava a guerra para os Kayapó, como já o mostraram Turner (1992) e Gordon (2006), como uma forma de circulação interna de mercadorias e bens manufaturados.

Então, do ponto de vista aqui adotado, os mecanismos tradicionais dos Kayapó de lidar com a alteridade sugerem a captura e incorporação de objetos, conhecimentos e signos do exterior com o objetivo social indígena de produção do parentesco (circulação de mercadorias e objetos) e de produção cerimonial de pessoas (rituais de nomeação). Assim sendo, no veio do que outros autores já vêm demonstrando (Fausto, 2001; Viveiros de Castro, 1986) a guerra ameríndia em geral, e a dos Kayapó no século XVIII em particular, nunca teve um foco econômico, mas foi, antes, ontológica, porque essas guerras caminharam no sentido da produção de corpos, de pessoas e de parentescos. Como no mito, na história colocou-se em ação uma relação guerreira, predatória e ontológica por meio da qual se efetivou um processo deliberado de destruição do mundo exterior para a produção do mundo interior. Todos os fatos mostram como, justamente, seres míticos e *kube* foram os donos de certos bens materiais e simbólicos no tempo pretérito, tendo-os perdido para os Kayapó, seus donos no tempo presente. Nesse cenário, se sobre as penas do gavião mítico eles fundaram sua sociedade e sua cultura, posteriormente, sobre a pele dos não índios, reproduziram sua cultura e fizeram sua história.

Referências

Arquivo de Mateus – MS 553 (17) – doc. 66 – Carta de Francisco Lopes de Araujo ao governador da capitania de São Paulo, Luis Antonio de Sousa Botelho Mourão, enviando encomenda e dando parte dos ataques dos índios Payaguá e Caiapó. Vila Real de Cuiabá, 22/4/1771. Biblioteca Nacional – secção de manuscritos – microfilme I-30, 09, 26 n. 1.

Arquivo de Mateus – MS 553 (18) – doc. 124 – Carta de José Gomes de Gouveia ao governador, tratando da ameaça dos índios Caiapó no distrito de Mojiguaçu. Jaguari, 18/9/1772. – Biblioteca Nacional – secção de manuscritos – microfilme I – 30, 1 2, 17 n. 39.

BARBOZA, Francisco de Oliveira. Notícia da Capitania de S. Paulo, da América Meridional escriptas no anno de 1792. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico*, tomo V, 3. ed. Rio de Janeiro, 1885.

BARROS, Manoel de. Notícia 7ª Prática – Roteiro verdadeiro das Minas do Cuiabá, e de todas as suas marchas (...). In: TAUNAY, Afonso (Org). *Relatos monçoneiros*. 2. ed. São Paulo: Livrara Martins Editora, 1976. p. 141-147.

CAMELLO, João Antonio Cabral. Notícias práticas das Minas de Cuiabá e Goias, na Capitania de São Paulo e Cuiabá, que dá ao reverendo Padre Diogo Soares, o capitão João Antonio Cabral Camello, sobre as viagens que fez às minas de Cuiabá em 1727. In: TAUNAY, Afonso d'E. (Org). *Relatos monçoneiros*. 2. ed. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1976. p. 114-123.

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*. 2. ed. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1976. p. 181-200.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Journal de la société des américanistes*, v. LXXI, p. 191-208, 1985.

CMD – 798. Carta do [governador e capitão-general de São Paulo] D. Luis de Mascarenhas ao rei [D. João V] sobre as atrocidades praticadas pelo gentio Cayapó contra os habitantes das zonas circunvizinhas de Vila Boa e acerca das medidas que tomou para evitar novas investidas. Vila Boa, 30/3/1742. *Centro de Memória Digital da UNB*. AHU-ACL-CU-008, cx. 2, d. 179. Disponível em: <[www.cmd.unb.br/ biblioteca](http://www.cmd.unb.br/biblioteca)>.

CMD – 945. Requerimento do administrador dos contratos das entradas das Minas de Goiás, Jorge Pinto de Azeredo, ao rei [D. João V] solicitando providencias quanto os insultos cometidos pelos índios Caiapós e Acroá-Assú nos caminhos que vão para as ditas Minas [...]. Goiás, 23/2/1747. *Centro de Memória Digital da UNB*. AHU-ACL-CU-008, cx. 4, d. 326. Disponível em: <[www.cmd.unb.br/ biblioteca](http://www.cmd.unb.br/biblioteca)>.

CMD – 1475. Carta dos oficiais da Comarca de Vila Boa, ao rei [D. José], expondo as atrocidades cometidas pelos índios Caiapós e insistindo na guerra ofensiva como

único meio de repressão. Vila Boa, 11/6/1757. *Centro de Memória Digital da UNB*. AHU- ACL-CU-008, cx. 14, d. 856. Disponível em: <www.cmd.unb.br/biblioteca>.

CMD – 1526. Consulta do Conselho Ultramarino, ao rei [D. José], sobre a carta [do governador e capitão general de Goiás], conde de São Miguel [D. Alvaro José Xavier Botelho da Távora], acerca dos insultos dos índios Caiapós ao guarda mor de Goiás, Baltazar de Godoi Bueno e Gusmão [...]. Lisboa, 23/9/1758. *Centro de Memória Digital da UNB*. AHU-ACL-CU-008, cx. 15, d. 907. Disponível em: <www.cmd.unb.br/biblioteca>.

CMD – 1691. Requerimento de Rita Rodrigues Neves e os órfãos seus filhos, viúva que ficou de Manuel da Costa Portela, ao rei [D. José], solicitando moratória por cinco anos [...]. Goiás, 23/1/1762. *Centro de Memória Digital da UNB*. AHU-ACL-CU-008, cx. 18, d. 1072. Disponível em: <www.cmd.unb.br/biblioteca>.

CMD – 1810. Ofício do Sindicante, desembargador Manuel da Fonseca Brandão, ao [secretário de Estado da Marinha e Ultramar] Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre as despesas com a criação de duas companhias de soldados pedestres para defenderem a estrada de São Paulo e vizinhanças da Vila Boa dos assaltos dos índios Caiapós [...]. Vila Boa, 26/11/1763. *Centro de Memória Digital da UNB*. AHU- ACL-CU-008, cx. 19, d. 1191. Disponível em: <www.cmd.unb.br/biblioteca>.

CMD – 1839. Ofício do [governador e capitão general de Goiás], João Manuel de Melo, ao secretário de Estado [da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre os novos ataques dos índios Caiapós e Xavantes que se mantinham em boa vizinhança [...]. Vila Boa, 7/6/1764. *Centro de Memória Digital da UNB*. AHU-ACL-CU-008, cx. 20, d. 1220. Disponível em: <www.cmd.unb.br/biblioteca>.

CMD – 2392. Ofício do juiz ordinário do julgado do Tocantins, Mamede Mendes Ribeiro, ao [secretário de Estado da Marinha e Ultramar] Martinho de Melo e Castro, sobre a bandeira formada para concluir ação contra os insultos dos índios que invadiram o distrito de Amaro Leite [...]. Traíras, 10/6/1774. *Centro de Memória Digital da UNB*. AHU-ACL-CU-008, cx. 27, d. 1773. Disponível em: <www.cmd.unb.br/biblioteca>.

CMD – 24469. Ofício do [governador e capitão general da capitania de Mato Grosso] Luis Pinto de Sousa Coutinho ao [secretário de Estado da Marinha e Ultramar] Martinho de Melo e Castro em que faz uma avaliação do estado da capitania ao concluir três anos de governo, fala dos índios e diz que todas as nações são móveis, menos os Muray, no rio Madeira, os Caiapó no caminho de Goiás, e os Tapuy, nas vizinhanças do forte de Bragança. Vila Bela, 6/12/1771. *Centro de Memória Digital da UNB*. CT-AHU-ACL-CU-010, cx. 16, d. 961. Disponível em: <www.cmd.unb.br/biblioteca>.

CMD – 24861. Ofício do [governador e capitão general da capitania de Mato Grosso] Luis de Albuquerque Pereira e Cáceres à rainha [D. Maria] sobre a representação dos oficiais da comarca da vila de Cuiabá acerca dos contínuos roubos e morte cruel de mais de 300 pessoas naquele districto cometido por várias nações de índios. Vila Bela 25/02/1782. *Centro de Memória Digital da UNB*. CT-AHU-ACL-CU-010, cx. 22, d. 1353. Disponível em: <www.cmd.unb.br/biblioteca>.

CMD – 24503. Ofício do [governador e capitão general da capitania de Mato Grosso] Luis de Albuquerque Pereira e Cáceres ao [secretário de Estado da Marinha e Ultramar]

Martinho de Melo e Castro sobre as bandeiras que estão sendo organizadas contra o gentio Caiapó e a necessidade de ajuda das capitanias de Goiás e São Paulo, Vila Bela, 18/12/1772. CT-AHU-ACL-CU-010, cx. 16, doc. 995. Disponível em: <www.cmd.unb.br/biblioteca>.

D.I. – *Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo*, v. 22. Publicação oficial do Arquivo Público do Estado de São Paulo. Tipografia Cardozo Filho, 3. ed., 1913.

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

_____. Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1992. p. 381 – 396.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais – morfologia e história*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

GIRALDIN, Odair. *Cayapó e Panará – luta e sobrevivência de um povo Jê do Brasil central*. Campinas: UNICAMP, 1997.

GORDON, Cesar. *Economia selvagem – ritual e mercadoria entre os Xikrin – Mebêngôkre*. São Paulo: UNESP-ISA, 2006.

LEA, Vanessa. *Nomes e “nekrets” Kayapó: uma concepção da riqueza*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRJ-MN, Rio de Janeiro, 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A gesta de Asdiwal. In: _____. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989. p. 152-205.

_____. *A oleira ciumenta*. São Paulo: brasiliense, 1986.

LOURENÇO, Luis Augusto B. *A oeste das minas – escravos, índios e homens livres numa fronteira oitocentista – Triângulo Mineiro (1750-1861)*. Uberlândia: Edufu, 2005.

LUKESCH, Anton. *Mito e vida dos índios Cayapós*. São Paulo: Pioneira-EDUSP, 1976.

MONTEIRO, John M. *Negros da terra – bandeirantes e índios na formação de São Paulo*. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

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

OVERING, Joanna. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. *Mana*, v. 1, n. 1, p. 107-140, out. 1995.

PINAGÉ, Paulo. *Caiapó Metutire: os guerreiros pintados de negro*. São Paulo: Dialeto Latin American Documentary, 2003.

ROOSEVELT, Anna C. Arqueologia Amazônica. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1992, p. 53-86.

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

_____. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história*

no reino das Ilhas Sandwich. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

SARTRE, Jean P. *Sartre no Brasil* – a conferência de Araraquara. São Paulo: UNESP-Paz e terra, 1986.

SCHADEN, Egon. Os primitivos habitantes do território paulista. *Revista de História*, Separata do n. 18, p. 396-411, 1954.

SCHWARTZMAN, Stephan. *The Panará of Xingu National Park: the transformations of a society*. 1987. Tese (Phd in Social Science) - University of Chicago, Chicago, 1987.

TURNER, Terence. Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1992, p. 311-338.

URBAN, Grég. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org). *História dos índios no Brasil*, São Paulo: Cia das Letras, 1992. p. 87-102.

VIDAL, Lux Boelitz. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os kayapó-xikrin do Rio Catete*. São Paulo: HUCITEC, 1977.

_____. O mapeamento simbólico das cores na sociedade indígena Kayapó-Xikrin do sudoeste do Pará. In: LOPES DA SILVA, Aracy; FERREIRA, Mariana K. Leal. *Antropologia, história e educação – a questão indígena na escola*. 2. ed. São Paulo: Global, 2001, p. 209-220.

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

WILBERT, Johannes (Org). *Folk literature of Gê indians*. Los Angeles. UCLA Latin american Center Publications, 1978.

Recebido em 20 de dezembro de 2011

Aprovado para publicação em 20 de abril de 2012