

### **Entre estrutura e evento:**

*da guerra justa como modo estruturante do Império Ultramarino Português à guerra “Cayapó” como regime simbólico de predação da alteridade*

### **Between structure and event:**

*from just war as a structuring mode of the Portuguese Overseas Empire to the Kayapó war as a symbolic regime of predation of otherness*



FONSECA, Sofia Theodoro Prevatto \*  
MAZZA, Tayná Bomfim Mazzei \*\*

**RESUMO:** Este ensaio propõe apresentar a guerra justa como modo estruturante do Império português, indicando como esse ideal se transforma na contingência dos acontecimentos históricos, quando aplicado contra os conhecidos nos documentos como “Cayapó” Meridionais, povos ocupantes das regiões do Triângulo Mineiro, norte de São Paulo e sul de Goiás nos séculos XVIII e XIX. Por outro lado, a partir de alguns documentos, lidos à luz da Etnologia, busca-se demonstrar como a guerra foi o modo estruturante dos “Cayapó” Meridionais em contato com os agentes do poder colonial, prática igualmente avaliada colocada à luz de novos contextos, quando estes reavaliam suas políticas de predação da alteridade, optando por alianças, pactos, numa espécie de prolongamento da guerra. Observando como em ambos os casos, se passa de uma prática da estrutura, a uma estrutura da prática.

**PALAVRAS-CHAVE:** Guerra Justa; Contato; Império Português; “Cayapó” Meridionais.

**ABSTRACT:** This essay proposes to present the just war as a structuring mode of the Portuguese Empire, indicating how this ideal becomes the contingency of historical events, when applied against those known in the documents as “Southern Cayapó”, people occupying the regions of Triângulo Mineiro, north of São Paulo and south of Goiás in the 18th and 19th centuries. On the other hand, from some documents, read in the light of Ethnology, we seek to demonstrate how war was the structuring way of the Southern “Cayapó” in contact with the agents of colonial power, an equally evaluated practice placed in the light of new contexts, when they reassess their policies of predation of otherness, opting for alliances, pacts, in a kind of prolongation of the war. Observing how in both cases, one moves from a practice of the structure to a structure of practice.

**KEYWORDS:** Just War; Contact; Portuguese Empire; Southern “Cayapó”.

*Recebido em: 07/03/2020  
Aprovado em: 18/06/2020*

---

\* Mestre em História Social pela Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia – MG, doutoranda no Programa de Pós-graduação em História Unesp /Franca, Franca – SP. E-mail: sofiaprevatto@yahoo.com.

\*\* Mestre em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia Social pela Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia – MG. Professora da Rede privada do estado de Minas Gerais. E-mail: tayna\_mazza@hotmail.com.

Este ensaio tem como proposta apresentar a guerra justa como modo estruturante do Império ultramarino português, com o esforço de indicar, embasado nos documentos históricos, como esse ideal se transforma na contingência dos acontecimentos históricos, quando aplicado contra os conhecidos nos documentos como “Cayapó”<sup>1</sup> Meridionais, povos ocupantes das regiões que hoje compreendem o Triângulo Mineiro, norte de São Paulo e sul de Goiás dentre os séculos XVIII e XIX. Por outro lado, a partir de ofícios, crônicas, memórias de viajantes, relatos, documentos oficiais, lidos à luz da Etnologia, busca-se demonstrar como a guerra foi o modo estruturante dos “Cayapó” Meridionais em contato com os agentes do poder colonial, prática igualmente avaliada colocada à luz de novos contextos, quando estes reavaliam suas políticas de predação da alteridade, optando por alianças, pactos, numa espécie de prolongamento da guerra. Observando como em ambos os casos, se passa de uma prática da estrutura, a uma estrutura da prática. (SAHLINS, 1990).

A partir dos pressupostos que tomamos de empréstimo de Sahlins (1990), observa-se como as sociedades vivem num misto de estrutura e evento, de rupturas e continuidades, ultrapassando a noção de estrutura apresentada pela antropologia estrutural, enquanto modelo fixo e estático, para a incorporação da historicidade. Se num primeiro momento os acontecimentos históricos são absorvidos por uma estrutura pré-existente, quando a história é culturalmente ordenada; num segundo momento, os acontecimentos históricos trazem novos significantes que possibilitam, na prática social, que a cultura seja historicamente ordenada, isto é, a própria transformação da estrutura por meio da ação histórica.

Nesse apanhado, com o diálogo entre a História e a Antropologia, procura-se refletir sobre os aspectos pertinentes ao entendimento do conceito da guerra no Império português, sabendo que foi um artifício de poder desenvolvido pela sociedade portuguesa, pelos agentes coloniais, inserida na dimensão múltipla de circulação de ideias, saberes e práticas culturais. Foram delimitados os pressupostos que contribuíram para o uso desse recurso como constante na era moderna, evidenciando os rearranjos que teceram a lógica da guerra e as teorizações políticas e religiosas que a envolviam, sobretudo com o debate exercido pelas escolas ibéricas a respeito da reordenação da guerra medieval em atualizações históricas com a América portuguesa.

---

1 Ao longo do trabalho este termo aparecerá com a letra C entre aspas: “Cayapó”; como também com a letra K sem aspas: Kayapó. O primeiro é o seu modo de aparecimento na documentação histórica, e o segundo é a normatização da ABA (Associação Brasileira de Antropologia), sendo o modo de aparecimento na Etnografia.

Num segundo momento, em busca de compor um panorama histórico-etnográfico das relações de contato que se deram no Triângulo Mineiro, norte de São Paulo e sul de Goiás dentre os séculos XVIII e XIX, se faz uso de recentes pesquisas, que alinhadas à leitura atenta de documentos históricos, tais como ofícios, crônicas, memórias de viajantes, relatos, documentos oficiais, são fragmentos fundamentais para a construção de quadros históricos mais abrangentes (embora parciais) a respeito da coexistência interétnica e intertribal nesta região e período. Pesquisas que já apontam para indícios de que o ideal da guerra justa foi aplicado contra os “Cayapó” Meridionais, colaborando para a elaboração das alegorias da colonização que iriam justificar o extermínio, cristianização, escravização e apresamento desses grupos sociais. Por fim, debruça-se sobre a noção da guerra sob o ponto de vista dos próprios “Cayapó” Meridionais, ao demonstrar como a guerra se estabelece como política de predação da alteridade, que serve como meio de estabelecer relações com o exterior e como elemento crucial na construção de pessoas nessas sociedades. Apontando como em situações de contato com os não-índios, os “Cayapó” foram capazes de atualizar seus mitos e feitos guerreiros, numa incorporação do “outro” para construção do “nós”. Bem como esses grupos foram capazes de reavaliar seu feito guerreiro buscando outras formas de estabelecer contato com a alteridade.

### **Os Pressupostos históricos da guerra e o modo estruturante do Império português**

A experiência portuguesa na Ásia e na América marca, sobretudo, um painel histórico de encontros com diferentes sociedades na era moderna. De um lado do globo, encontraram hindus, mulçumanos, árabes, judeus, japoneses, e do outro, as múltiplas populações indígenas da costa brasileira. A repercussão desse panorama fez com que o “[...] país periférico, cristão e marítimo” (COSTA; RODRIGUES; OLIVEIRA, 2014, p. 19) conquistasse fronteiras e sujeitos, a partir de uma lógica de dominação que aqui entenderemos como modo estruturante da arquitetura imperial, pautado sobretudo no dispositivo da guerra.

Este processo se instituiu com um império de dimensões globais a partir do século XVI, mas necessitava de um suporte ideológico que justificasse a intervenção e os limites morais e jurídicos diante da diversidade dos povos, culturas e etnias encontradas no além-mar (MARCOCCI, 2012, p. 533). Por essa necessidade, considerou-se o ajuste de bases jurídicas junto a reivindicação lusa pela ortodoxia católica, para desenvolver a ideia de vocação imperial, e principalmente, a consciência de um império (MARCOCCI, 2012).

Com isso, a perspectiva intervencionista se pautou na aliança da cruz e da espada, sobretudo com esquemas culturais e religiosos que se desdobravam pela jurisdição moderna e ciência moral. Segundo Giuseppe Marcocci, a agressividade por parte do império se deve aos resquícios trazidos da escravidão na antiguidade, e foram redimensionados na perspectiva e na experiência moderna, e do que se construía em situação histórica de contato. A doutrina da guerra justa, foi uma proposição constantemente utilizada pelos letrados da península ibérica, e por meio dela procuravam o fim maior de conquistar territorialmente e espiritualmente as populações encontradas (MARCOCCI, 2012, p. 533). Por isso, a guerra justa vem ocupar um espaço importantíssimo no modo como a experiência portuguesa se constituiu, ao passo que caracterizou o reordenamento da jurisdição da guerra e a sequente prática imperial.

Desse cenário étnico-cultural tão amplo, o processo de criação da entidade política recebeu influências plurais no jogo da ação (CARNEIRO DA CUNHA, 1994, p. 122). E por outro lado, há de se concordar que, na incorporação desses novos territórios, usou-se de aquisições teóricas medievais da guerra, somado a identidade cristã, elencando argumentação ao direito de conquista e à política instrutiva dos governos no ultramar.

A historiadora Ângela Barreto Xavier relembra a influência de povos nativos da Índia portuguesa, enquanto sujeitos históricos do aparelhamento político, e descreve a aplicação cultural política “Quer isto dizer que o caráter tentativo, de improvisação, de invenção da própria arquitetura imperial, o casuísmo inerente ao processo de aprendizagem da colonização, não exclui a existência de uma prospectiva imaginação imperial”. (XAVIER, 2015, p. 67). Portanto, por detrás da experiência asiática, existiu um processo de reinvenção da dominação por parte das populações locais, onde o encontro cultural altera, atualiza, repensa e reconfigura os agenciamentos, interesses e sujeitos na história, interpretação de Xavier, muito inspirada na ideia de transformação histórica de Marshall Sahlins (SAHLINS, 1990), e que também será associada nesta investigação.

Contudo, da mesma maneira que a pesquisadora enquadra a análise histórica de sua pesquisa, é necessário que percebamos os pressupostos que nortearam a dimensão do imaginário dos primeiros navegadores portugueses. Logo, por esse entendimento, ou como Xavier comenta, nasceu a prospectiva da guerra, especialmente na égide da guerra santa. Com isso, a coroa adquiriu um empreendimento necessário e essencial para a efetivação da expansão, e guarda para si a aliança político-religiosa, caracterizando justificativa inicial do poder imperial de declaração e uso da violência legítima. Veremos alguns pontos que antecedem a própria utilização da guerra enquanto fenômeno

histórico, e que mais adiante, elencou a prática colonizadora nas terras da América do Sul especialmente na experiência com os “Cayapó”.

A partir da rota do Cabo de Vasco da Gama para a Índia ou o novo caminho aberto por Cabral que implantou a América portuguesa, a ação do Estado moderno português utilizou de um projeto de conquista baseado, sobretudo, no seu apego à ampliação dos domínios do cristianismo, verificado pelo espírito cruzadista - o ideal de Reconquista datado no século XI. Entender esse elemento na conjuntura política dos descobrimentos é perceber a influência estrutural da guerra santa na sua história, portando-se como elemento constitutivo da identidade portuguesa, herança destacada no emblemático episódio da Tomada de Ceuta no Marrocos em 1415. Esse foi um momento em que os portugueses avançaram em direção às conquistas no continente africano, e com êxito, marcou um lugar chave do início do expansionismo. (DORÉ, 2007, p. 115).

O entusiasmo do Estado português com relação à Reconquista foi, conforme o entendimento da historiadora Ludmila Santos Portela, um empreendimento que aliou a concepção religiosa sustentada, sobretudo, pela concepção da cristandade permanente. Um dos maiores contributos desse movimento era o de reconquistar os territórios santos, especificamente de libertar Jerusalém, ocupados pelos muçulmanos. (PORTELA, 2017, p. 1).

Segundo a professora Andréa Doré no trabalho sobre viajantes e mercadores do Ocidente e Oriente nos séculos XIII-XVII, a primeira Cruzada foi a única que é considerada como “aquela da fé”, e somente ela esteve ligada a esse exclusivo sentimento religioso, como também o uso da violência a partir desse pressuposto religioso (DORÉ, 2007, p. 109). A autora ainda salienta os objetivos de libertar a Terra Santa, a primeira Cruzada datada de 1096-1099 era:

Ela não tinha nenhum objetivo além da conquista dos lugares santos e não abrigava “nenhuma outra promessa além daquela de ganhar o céu combatendo por Deus”. Os homens não sabiam o que iriam encontrar e entre as motivações pessoais não estava o enriquecimento. (DORÉ, 2007, p. 109).

Tal explicação mostra que o empreendimento das Cruzadas até o século XIII, por exceção dessa primeira, perderam seu maior sentido por conta dos empreendimentos comerciais exercidos entre mercadores cristãos e árabes.

Entretanto, no pontificado de Inocêncio IV (1243-1254) a direção retomou o objetivo inicial de construir a *Cristiana Repubblica* (DORÉ, 2007, p. 110) ou mesmo *civitas* universal, termo para a concepção da humanidade universal cristã, elemento de

utilização teórica dos Estados nacionais na modernidade. Essa compreensão buscava o processo de integração dos continentes de acordo com a noção estoica do cristianismo primitivo (PANEGASSI, 2017, p. 30). A doutrina da guerra justa se dilui *Cristiana Republica* a partir do instante em que se transforma como meio de instalação do cristianismo universal pois “no âmbito das ideias, a violência estaria diluída na perspectiva da conquista espiritual” (PANEGASSI, 2014, p. 1). Além disso, como aparato político, foi intimamente ligada à essa fundamentação de vocação imperial e religiosa dos portugueses, colocando-os como detentores dessa providência. Aliás, a relação da *civitas* universal revelou-se como um importante papel histórico e moral para o embasamento teórico para o império, orientada pelos primeiros pensadores do Renascimento e Humanismo português.

Outro elemento que marcou o ambiente de debate político e da utilização da guerra pela política imperial foi o sustentáculo teórico da Igreja, que por meio de documentos emitidos pelo pontífice – bulas – reforçou a autorização e legitimação da conquista e domínio em nome da fé. Promoveu a expectativa do avanço demográfico sobre os territórios e a autorização para que se fizesse o uso da violência justificada, fenômeno que enalteceu a concepção da Divina Providência no imaginário dos portugueses. De fato, essa característica institucional também esteve presente na assimilação da identidade guerreira e a ação proselitista que se associaram.

A atuação do papado é relevante com relação à essas premissas. Como exemplo, Marcocci interpreta as bulas como elementos marcantes nos domínios ultramar pois como híbrido jurídico exerceu influências nas exigências iniciais e no decorrer das posses imperiais. (MARCOCCI, 2012, p.45). Por isso, o autor dá ênfase a função estruturante da bula *Dum diversas*, com data de 1452 que “poderia ratificar um domínio já existente, como também garantir a legalidade de uma ocupação futura” (MARCOCCI, 2012, p. 42) e ainda “O legado imperial colhia com precisão os elementos constitutivos da imagem oficial que viria a ter o império português nos documentos pontifícios, a partir da *Dum diversas*” (MARCOCCI, 2012, p. 61). Já com a bula *Romanus Pontifex* (1455) os portugueses conseguiram a autorização de senhores da conquista e “reafirmou a doutrina da potestade indireta do papa, declarava explicitamente que os poderes outorgados aos reis de Portugal, instituía uma relação de continuidade entre as guerras de cruzada e as expedições organizadas por D. Henrique”. (MARCOCCI, 2012, p. 62).

Tendo em vista os pressupostos da Reconquista, a projeção da *Respublica Christiana*<sup>2</sup>, somado ao legado das bulas, desdobraram-se com um último “componente” para o aparato ideológico necessário naquele momento de expansão. Assim, a guerra foi utilizada como base teórica frente as concorrências das monarquias nacionais do século XV-XVI e a diversidade dos povos encontrados através da compilação realizada pelos primeiros letrados. Por estes funcionários, o uso da guerra absorveu das noções projetadas na antiguidade clássica, e reformulou uma concepção de atuação do Estado moderno frente às novas demandas da primeira globalização<sup>3</sup>.

Finalmente, a noção de guerra justa recebeu o zelo dos humanistas em razão da construção de uma ideologia do Estado e da atuação frente aos mares e diversidade dos grupos étnicos. A base teórica dimensionada pelos intelectuais também implicou no desejo em conciliar os empreendimentos econômicos e políticos, para se combater as controvérsias que surgiam com relação a supremacia dos mares e das especiarias. Desse modo, Doré indica que o Renascimento português teve uma dimensão muito pragmática em relação às outras monarquias, e por isso soube interpretar da experiência dos viajantes italianos para teorizar e adentrar o campo das disputas jurídicas e morais que apareceram durante o século XVI. (DORÉ, 2007, p. 120). Por essas mesmas necessidades, observaremos como essa foi uma apropriação redimensionada para validar o confronto com os povos indígenas no Brasil colônia, compondo um processo colonizador e a práxis imperial baseada nos princípios evangelizadores e civilizadores da cultura europeia.

Historicamente, o debate sobre a legalidade da guerra vem desde a antiguidade. Um dos primeiros pensadores foi Cícero (4 a.C) que discutiu o uso da força para solucionar os problemas da República, salientou a solução do barbarismo por meio da guerra, mas procurou definir certos limites éticos e legais na condução de uma guerra (PANEGLASSI, 2017, p. 26). Com o cristianismo primitivo as ideias concebidas em Cícero definidas pela *lus fetiale* são aprimoradas por Santo Agostinho (354-430), e ele a contemplou como tradição da guerra. Para o filósofo, ela é um fundamento ético e pautado por boas intenções, e deve ser, sobretudo, uma disputa orientada pela busca da paz. Além disso, Agostinho indicou a responsabilidade de condução por parte de uma autoridade apropriada. (PANEGLASSI, 2017, p. 29).

---

<sup>2</sup> *Respublica Christiana* é uma concepção política medieval que abrangia todo o *populus christianus* numa única entidade política conduzida pela autoridade religiosa, o Papa, e no âmbito temporal pelo Imperador. Para Carl Schmitt a *Respublica Christiana* condicionou toda a apropriação de terra durante a Idade Média, tornando todas as terras não-cristãs em “território missionário cristão (SANTOS, 2016. p. 8).

<sup>3</sup> Termo utilizado por Andréa Doré para caracterizar o processo de expansionismo e descobrimentos da Época Moderna. (DORÉ, 2007, p. 107).

Segundo Rubens Panegassi, em São Tomás de Aquino (1225-74), três ideias foram essenciais e deveriam ser, obrigatoriamente, articuladas para a proclamação da guerra justa: a primeira é a definição de uma autoridade legítima; a segunda verifica-se na causa justa (Reconquista); e a terceira baseada na reta intenção. Deve-se observar que a doutrina construída por Aquino é importantíssima para caracterizar o papel do soberano como detentor do direito de declaração da guerra, pois estes, na lógica do direito divino dos reis, teriam que se responsabilizar apenas à Deus. (PANEGASSI, 2017, p. 29)<sup>4</sup>.

Com base nessa unidade percebida pela compreensão da guerra medieval que o processo colonizador se estabeleceu frente a diversidade dos povos originários na América. Cabe lembrarmos que foi um império que abarcou inúmeros espaços humanos e territoriais e, por isso, necessitou de um discurso que considerasse legítima a posse e o contato com esses novos lugares e povoações, para justificar – ideológica e juridicamente – o domínio pretendido pelo monarca e suas conexões para a manutenção da ordem religiosa e política. Em consequência, o uso da força e da agressiva imposição política também utilizou desse esquema discursivo frente ao confronto e a dominação. Articulando um estreitamento cada vez maior entre os vértices da política e religião, os portugueses se basearam na reivindicação da ortodoxia cristã e o exclusivo da guerra justa. (PANEGASSI, 2017, p. 133)<sup>5</sup>.

Assim, a partir de documentos históricos busca-se demonstrar como a prática de uma estrutura, a da guerra justa, passa a uma estrutura da prática, quando agenciada em novos contextos, tais como contra os “Cayapó” Meridionais que habitavam dentre os séculos XVIII e XIX as regiões que hoje compreendem o Triângulo Mineiro, norte de São Paulo e sul de Goiás, buscando legitimar, neste caso, o combate, a cristianização e a escravização indígena.

---

4 Não é de hoje que a discussão sobre a teorização da doutrina da guerra justa é amplamente debatida, direta ou indiretamente nas análises do Império português. Contudo, seria pretensiosa de nossa parte, querer abarcar toda essa produção. Mereceria um espaço maior e fôlego na análise. Portanto, o intuito foi de nomear alguns importantes representantes da teorização e se debruçar na complexidade do fenômeno no âmago do modo estruturante do império. Cf: (FREITAS, 2014); (DE SOUSA, 2017).

5 A doutrina da guerra justa veio a ser utilizada em diferentes circunstâncias na modernidade, recebendo uma multiplicidade de tendências analítica sobre a compreensão da paz, da guerra e do direito de intervenção. Exemplo disso, viu-se nos estudiosos da Universidade de Salamanca. O dominicano Francisco Vitoria que entre os anos de 1537-1554, fez profundo debate sobre o uso da doutrina em função do controle dos mares e o comércio de especiarias por parte da coroa portuguesa. Os dominicanos, com base nas ações portuguesas e a utilização da guerra justa ilegítima, sustentaram as argumentações da segunda Escolástica para que condenassem com “severidade uma prática que limitava o direito ao comércio e constituía, por um conseqüente pecado mortal” (MARCOCCI, 2012, p. 300), baseando-se também, diversas acusações de roubo e violência. Isso é importante exemplo de como a doutrina da guerra foi utilizada em caráter político e de acordo com as ambições de quem objetivava o monopólio e a intervenção dos povos e mares (MARCOCCI, 2012, p. 300).



## **Da estrutura ao evento: relações de contato e guerra com os “Cayapó” Meridionais nos sertões brasileiros**

Nos documentos históricos dos séculos XVIII e XIX encontra-se com frequência o termo “Gentio Cayapó”, povos que parecem ter ocupado uma área, “[...] com certa margem de segurança, como sendo formada pelo sul e sudoeste do estado de Goiás, o atual Triângulo Mineiro, parte do norte de São Paulo, o leste do atual estado do Mato Grosso e leste e sudeste do atual Mato Grosso do Sul” (GIRALDIN, 1997, p. 57). Esse termo foi utilizado pela primeira vez, como se depreende da documentação histórica, em 1723<sup>6</sup>, pelo sertanista Antônio Pires de Campos, indicando que “Este gentio é de aldeias, e povoam muita terra por ser mui'a gente, cada aldeia com seu cacique, que é o mesmo que governador” e “estes vivem de suas lavouras, e no que mais se fundam são batatas, milho e outros legumes. [...]”. (CAMPOS, 1862, p. 437- 438).

Embora muito encontrado posteriormente em relatos de viajantes, cartas, descrições, essa nomenclatura não nos esclarece de fato quem eram esses povos, já que o termo é de origem exógena, Tupi, e significa “como macaco” (TURNER, 1993), um dos aspectos que demonstra como as menções nos documentos históricos a respeito dos “Cayapó” foram construções do outro (seja dos agentes coloniais, seja dos Tupi em situação de contato sob o domínio de bandeirantes). De acordo com os dados documentais e a moderna etnologia, podemos considerar que “o termo ‘Cayapó’ é um apelativo aplicado por um olhar estrangeiro a uma série de grupos provavelmente associados aos Jê meridionais” (MANO, 2015, p. 520), já que se sabe que este grupo pertencia à família linguística Jê, derivada do tronco linguístico Macro-Jê, sendo que algumas de suas características, tais como falar língua diversa do tupi e habitar aldeias circulares derivam daí.

Com grande população e belicosidade, os “Cayapó” Meridionais foram vistos nos séculos XVIII e XIX como um obstáculo ao avanço da “civilização”. Não fossem as guerras intertribais empreendidas entre os “Cayapó”, Xerente, Xavante, os embates mais conhecidos a partir desse momento foi entre o tal “Gentio Caiapó” contra os não-índios, que avançavam cada vez mais sobre o território desses grupos. O local de maior contato e conflito foi a estrada conhecida como “Caminho dos Goiaes”, demarcado pela Bandeira de Bartolomeu Bueno da Silva, também conhecido como Anhanguera, que cortava a atual região do Triângulo Mineiro, um caminho estratégico para o escoamento

---

<sup>6</sup> Embora a primeira menção direta aos Kayapó seja de 1723, alguns autores (MONTEIRO, 1994, p. 63) já levantaram a hipótese de no século XVI os Kayapó serem conhecidos como Bilreiros.

de ouro para São Paulo e Rio de Janeiro, e que ligava São Paulo até o arraial de Santa Ana, posteriormente Vila Boa (Capitania de Goiás).

Segundo Neme (1969), a partir de documentos históricos, têm-se evidências de que por um período o contato entre os “Cayapó” Meridionais com os não-índios foi pacífico, com ocasiões para relações amistosas, trocas e negociações comerciais (NEME, 1969, p. 113), sendo que algumas aldeias indígenas serviram inclusive de ponto de parada e reabastecimento das bandeiras paulistas que adentravam o Brasil Central.

O contato pacífico, muito embora, não tardou em desaparecer quando em meados do século XVIII as atividades garimpeiras começam a apresentar sinais de esgotamento, levando a economia da região a um estado de decadência. Com o declínio da mineração, pelo esgotamento das minas e pelo crescente fiscalismo intervencionista imposto pela metrópole, tanto em Minas Gerais como em Goiás, cresceram as atividades ligadas ao campo, sobretudo a agricultura e a pecuária. Tais acontecimentos levaram as bandeiras ao estabelecimento de uma relação de escravização com os povos indígenas com os quais se deparavam, uma vez que o “bandeirismo” assinalava já o seu motivo fundamental: a necessidade crônica de mão de obra indígena para a manutenção da agricultura paulista. (MONTEIRO, 1994, p. 57).

Em virtude dos inúmeros conflitos que se deram entre os “Cayapó” Meridionais e os não-índios, as autoridades coloniais passaram a constituir uma imagem desses povos enquanto bárbaros e selvagens, concorrendo para o desatino das “alegorias da colonização”. Em guerra contra os “Cayapó” Meridionais, agentes coloniais teciam comentários que serviriam para a criação das metáforas de selvageria com relação a esses povos, tais como o de que “[...] tudo levam de traição e rapina”, ou mesmo que “guerreiam com traição[...] e se sustentam de imundices do mato” (CAMPOS, 1862, p. 438). Seu poderio bélico também foi descrito em diversas ocasiões, quando afirma que:

As armas de que usam são arcos muito grandes e flechas muito compridas e grossas, e também usam muito de garrotes, que são de páu 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. (CAMPOS, 1862, p. 437)<sup>7</sup>.

Pelo estranhamento e o choque cultural que se sustentou desde o princípio da colonização, os colonos em terras coloniais utilizavam de categorização etnocêntrica para denominar aquilo que desconheciam, exemplo disso refere-se a assimilação de

---

7 A denominação Bilreiros se deve a semelhanças das bordunas dos “Cayapó” Meridionais com o Bilros, instrumentos utilizados para a confecção de rendas, similares as armas dos Tupi conhecidas como lbirapema.

“bárbaro” para os costumes, rituais, e a cultura daqueles povos e diversidades: “A denominação de bárbaro ia além do natural estranhamento e incompreensão causados pelo choque da alteridade, e se encaixava num conveniente discurso legitimador da opressão, escravidão e extermínio, e que era reforçado por uma cartografia que sempre dava relevo ao seu caráter selvagem e antropófago”. (DIAS, 2002, p. 6).

Esses sentidos negativos ajudavam a justificar a ocupação de um lugar “sem cultura”, além de sustentar a visão de uma local inóspito, cercado por infieis e selvagens, o que “Era o espaço do “outro” (entendido como inversão do “eu”, desfigurado e fragmentado), da alteridade, logo seu sentido era político, social e cultural, e não exclusivamente geográfico”. (ASNIS, 2019, p. 30). Por esta visão colonizadora, e com o objetivo de conferir sentido a sociodiversidade nativa encontrada no território do Brasil, uma série de cronistas, viajantes e memorialistas, como Fernão Cardim (1939 [1584]), Soares de Souza (1938 [1587]) e Vasconcellos (1865) aplicaram o termo Tapuia a uma variedade heterogênea de tribos que tinham somente uma coisa em comum: o fato de não serem Tupi, colaborando com a criação de uma grande divisão já mencionada entre os Tupi costeiros plantadores de mandioca em comparação a uma série de povos ou nações indígenas não-tupi do interior, embora muito diversificadas entre si. O sertanista e senhor de engenho português Gabriel Soares de Souza foi um dos principais personagens na elaboração da imagem do que seriam os povos indígenas no Brasil, sendo um dos principais responsáveis pela disseminação dessa grande divisão dicotômica entre Tupi e Tapuia, os primeiros considerados mansos, amigos, catequizados; os segundos, à antítese dos primeiros, considerados bárbaros, selvagens, incivilizáveis. Foi por intermédio deles, como agentes históricos que movimentaram interesses, que se construíram uma série de exonímias para a classificação dos povos indígenas, condicionando e determinando as próprias relações entre índios e não-índios durante o período colonial.

Sendo a guerra consequentemente utilizada como maneira de intervir àqueles que se recusavam ao processo civilizador e evangelizador:

No arazoado da época, a liberdade indígena era garantida desde que os gentios aceitassem abandonar seus costumes e modos de vida, transformando-se em vassalos produtivos da empresa colonial. Para àqueles que se recusavam, insistindo em permanecer como bárbaros, as guerras-justas e a escravidão eram permitidas como forma de subjugar-los. (FREITAS, 2011, p. 130).

Portanto, as relações que se construíam a partir desses modelos criados pela interpretação colonizadora, paralelamente, sustentavam-se na necessidade de mão de obra e a erradicação desses costumes tidos como selvagens. Ou seja, nesse momento,

construía-se um sentido moral missionário e civilizador, que dialogava fortemente com a doutrina da guerra justa. A atuação desses colonos foi possibilitada por uma legislação indigenista bastante maleável e oscilante que, segundo Beatriz Perrone-Moisés (PERRONE-MOISÉS, 1992), possuía características favoráveis aos desejos dos colonos, mas também às demandas protetivas evidenciadas pelos discursos jesuítas<sup>8</sup>.

No ponto de vista do contexto do século XVI, um exemplo de utilização da doutrina da guerra, observa-se a reparação do teórico Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), na defesa da legitimação da conquista e da escravidão dos índios por parte dos espanhóis (SANTOS, 2016. p. 10). O conquistador utilizou de argumentos que conversam com teorias aristotélicas, agostinianas e sobretudo de Aquino, na sua obra *Demócrates segundo, ou das causas justas da guerra contra os índios* (1548). Elencou justificativas sobre o trabalho forçado dos ameríndios e a submissão por meio da guerra justa, considerou o índio um escravo natural, sem liberdade de ação, nem organização civil, e só seriam corrigidos pela presença da civilização europeia (PANEGASSI, 2017, p. 31 - 32). Assim, esse é um exemplo de como a guerra se apresenta no plano do processo civilizatório das políticas ultramar:

Acumulação primitiva também de capital simbólico: ao capturar as sociedades indígenas nas fórmulas teológico-políticas que regulam a expansão colonial, os textos quinhentistas as inscrevem numa memória europeia, com duração, espaço e características específicas da “política católica” ibérica. (HANSEN, 1998, p. 1).

Segundo Hansen (1998) a guerra justa exercida em território americano reutilizou das concepções medievais, regulando os mecanismos de sujeição a partir do ideal teológico que nada tinham de antropológicas, e por base, dialogavam com as concepções construídas na antiguidade (HANSEN, 1998). Por essa razão, os debates que envolviam questões sobre a invasão territorial, a utilização de mão de obra indígena no território do Brasil, tinham como pressupostos a disposição teológica sobre a liberdade da escolha do Bem de Deus, ou sua recusa, legitimando assim, uma intervenção justa – tradição da prática colonizadora

Assim, no caso português, observa-se nela uma dupla reprodução, ou seja, uma repetição ortodoxa, que preserva o passado da *tradio* das autoridades canônicas, e uma repetição missionária. Que avança baseada na *tradio* aplicada aos dados simbólicos preservados e adaptados às novas

---

<sup>8</sup> Segundo Hansen “os inicianos definem o índio como ser humano criado por Deus e dotado da luz natural, mas concedem que é um homem desmemoriado da verdadeira lei, a lei eterna. Logo, defendem a urgência de salvar-lhe a alma imortal, fornecendo-lhe a memória da justiça e do Bem por meio de leis positivas justas” (HANSEN, 1998).

situações, conquistando o espaço, a oralidade, a falta de história e a inconsciência dos selvagens com os processos do tempo teológico-político que os hierarquiza (HANSEN, 1998, p. 1).

Utilizando-se da compreensão de Immanuel Wallerstein, foi na era moderna que a invenção de um código ideológico – da guerra – favoreceu moralmente a ascensão de soberanias específicas em detrimento de outras (WALLERSTEIN, 2007). Apresentou pressupostos ideologicamente universais, significantes para a obrigação política de expandir universalmente o cristianismo e a conotação determinante que os discursos de dominação exerceram em relação ao modo estruturante da política imperial portuguesa.

Assim, foi essa visão e esse modo estruturante que justificou no século XVIII as guerras de extermínio contra esses grupos, sob a égide de guerra justa, acontecendo “quando o inimigo (nesse caso os “Cayapó” Meridionais) recusa a conversão ou impede a propagação da fé católica, praticando hostilidades contra os portugueses ou aliados ou, então, rompendo algum pacto celebrado”, sendo que para aqueles sobreviventes “recaía ainda a permissão da escravidão legal” (PERRONE-MOISÉS, 1992). Isto é, estavam pautadas no “justo direito”, como explicitado na carta do padre Manoel Vieira Nunes para o Conde de Valadares que Amantino (2014) consulta, ao apontar que “os prisioneiros de justa guerra não sendo católicos têm por direito comum imperial a pena de servidão perpétua.” (AMANTINO, 2014, p.100). De forma que já estava claro desde o século XVI que a intenção da guerra justa nas Américas tinha como objetivo exterminar aqueles índios considerados hostis, a partir de um aparato que legitimasse e justificasse suas ações, sendo que, “[...] com frequência, os inimigos mais indicados para uma guerra justa foram os chamados Tapuias” (MONTEIRO, 1994, p. 52). Aqui percebemos como o modo estruturante da guerra justa é aplicado, embora ganhando novos significados, novas práticas e novos inimigos.

Tanto que em 1742, com a desculpa de manter a salvo a população de não-índios ali existente devido aos inúmeros conflitos, o governador de São Paulo, Dom Luiz de Mascarenhas dava instruções claras para a conquista, escravização e extermínio dos “Cayapó”:

[...] não se rendendo os ditos Gentios, e sendo tomada as mãos na pelleja os passarão a espada sem distinção ou differença algũa de sexo, só não executarão a da pena de morte nos meninos e meninas de dês annos pa. baixo, porque estes os conduzirão a esta Va. para delles se tirar o quinto de S. Mage. E os mais se repartirem por quem tocar. (CARDOZO FILHO, 1913, p. 168 *apud* MANO, 2010, p. 331).

Como exposto, apenas seriam poupadas as crianças com menos de dez anos, para que fossem distribuídas entre os moradores a fim de administrá-las, isto é, de ensiná-las os preceitos da fé cristã católica e da língua portuguesa. Sendo que esse discurso da coroa portuguesa nada mais era do que um disfarce para a escravidão indígena. (MORI, 2015, p. 36).

Essas campanhas de extermínio aos “Cayapó” Meridionais acabaram por trazer a região, entre 1741 e 1775, uma série de povos indígenas transladados de suas terras, enquanto tática de combate eficiente<sup>9</sup> contra os “Cayapó”; tais como os povos que já estavam sob o domínio do sertanista Antônio Pires de Campos. Esse sertanista e coronel esteve antes, em 1718, juntamente com o seu pai, de mesmo nome, na região que compreende hoje o atual Mato Grosso, em combate aos Bororo, tendo mantido como cativos àqueles sobreviventes aos ataques. Com esse contingente sob seu domínio, em 1742, Antônio Pires de Campos “[...] transfere 120 Bororo de Cuiabá para Goiás instaurando-os na aldeia de Santana do rio das Velhas” e mais tarde, em 1746, ele “[...] assenta outros soldados Bororo no atual Triângulo Mineiro, à beira do caminho de Goiás”. (MANO, 2010, p. 332).

A partir desse momento os aldeamentos<sup>10</sup> serviram como base para o exército de Antônio Pires de Campos, que começou a lançar bandeiras contra os “Cayapó” Meridionais. Sendo que essa estratégia empregada pelo sertanista “[...] tornou mais praticável o caminho de São Paulo, fundando as aldeias Sant’Anna, Rio da Pedras e Lanhoso que foram ao princípio povoadas por bororos”. (CARVALHO FRANCO, 1989, p. 104 *apud* MANO, 2010, p. 332). Embora diferentes documentos do século XVIII apontem apenas para a fundação das aldeias Santa Ana do Rio das Velhas, Rio das Pedras e Lanhoso, fontes posteriores indicam um número muito maior de aldeamentos que se instaram nessa região e período, como as descrições de Saint’Hilaire quando visitava a região em 1819, apontando para 18 aldeamentos aí constituídos. (SAINT’HILAIRE, 1937). As políticas de aldeamento fizeram com que os indígenas fossem submetidos a inúmeros prejuízos: eram sujeitados às regras portuguesas; ao trabalho compulsório; seu acesso à

---

9 Quanto a questão de utilização de índios para guerrear contra outros índios, “segundo os documentos consultados, isso se deu em virtude do uso das armas indígenas confeccionadas com matéria-prima encontrada nas matas e que não demandavam custos financeiros para sua aquisição, nem sofriam danos na transposição de rios caudalosos. Outros fatores preponderantes eram o conhecimento do ambiente – o bioma Cerrado – e a capacidade dos indígenas em conseguir produtos comestíveis por meio da caça, da pesca, e coleta de plantas, (...) importantes para a sobrevivência das expedições guerreiras [...]” (MORI, 2015, p. 116).

10 Aroldo de Azevedo (1959, p. 23) diferencia duas categorias de habitações indígenas: a aldeia, “povoado construído pelos próprios índios”, com recursos de sua técnica primitiva e de acordo com sua cultura, sem a interferência de elementos da cultura dita civilizada”; e o aldeamento de índios, “de origem religiosa ou leiga” que seria uma expressão utilizada para diferenciar os aglomerados “espontâneos”. (AZEVEDO, 1959, p. 26).

terra era drasticamente reduzido; suas práticas sociais eram proibidas. No entanto, apesar das inúmeras violências, os grupos indígenas fizeram as suas exigências mesmo nas condições de aldeados: “[...] queriam garantir suas terras, queriam cargos, aumentos de salários, ajuda de custo, destituição de autoridades não reconhecidas por eles, e principalmente, recusavam a escravidão” (ALMEIDA, 2010. p. 80).

Depois de mais de um século de tentativas incessantes de cristianização e aldeamento de povos indígenas no norte-nordeste do Planalto Meridional Brasileiro, pode-se afirmar que ambas as empreitadas, embora os grandes esforços, foram frustradas e não surtiram o efeito esperado. Sabe-se que os governos provinciais do século dezanove buscaram renovar seus esforços em persuadir os indígenas de assentarem-se em missões, trazendo missionários de origem italiana ou francesa (KARASCH, 2017, p. 36), no entanto, a experiência negativa que esses povos tiveram com os não-índios impossibilitaram novas tentativas. Doenças, fugas dos aldeamentos, ataques aos não-índios, acentuaram-se pelo resto do século, asseverando o fracasso das violentas políticas indigenistas.

Contudo, percebemos que em outros cenários e com relação a outros povos, o Império ultramarino português escolheu uma estrutura pré-existente, a da guerra justa, como meio de lidar com os “Cayapó” Meridionais na região em questão, enquanto momento de prática da estrutura. Povos que deveriam ser combatidos e cristianizados por serem creditados aspectos de barbárie e selvageria, criados pelas alegorias da colonização como forma de justificar esses ataques. Mas colocados diante de novas circunstâncias, da falibilidade dos regimes de guerra contra os “Cayapó”, optou-se por realocar as fronteiras, ao estabelecer a criação de aldeamentos para aprisionamento desses grupos indígenas, passando para um momento de estrutura da prática, quando os significados são reavaliados quando realizados na prática e as estratégias cambiadas a partir dos interesses e agentes envolvidos. E se o destino dos “Cayapó” Meridionais foi relegado as crônicas do desaparecimento, perpassada por esses processos de guerras, “pacificação”, cristianização, assimilação, numa visão fatalista dos povos indígenas, busca-se apresentar um contraponto a esta visão, apresentando uma teoria nativa da guerra, demonstrando esses povos enquanto sujeitos históricos conscientes.

### **Os “Cayapó” Meridionais e a teoria nativa da guerra**

Como meio de compreender a prática da guerra e o regime simbólico de predação da alteridade entre os “Cayapó” Meridionais que ocupavam a região em foco dentre os séculos XVIII e XIX, se utilizará dos grupos da etnia Panará e de grupos Kayapó

Mebengokrê como exemplos etnográficos interpretativos da sociocosmologia Jê, através do método de projeção etnográfica, em decorrência da quantidade de informações já acumuladas a respeito desses grupos, que podem nos iluminar e dar pistas sobre a sociocosmologia dos grupos pesquisados.

No contato com os não-índios, as descrições documentais indicam um mesmo padrão de ataque dos “Cayapó” Meridionais: “[...] matavam todos, pilhavam bens que podiam carregar e queimavam as casas.” (GIRALDIN, 2001, p. 63). Se por um lado, - o da perspectiva dos agentes coloniais - as guerras “Cayapó” serviram para criar as alegorias da colonização, apresentando esses grupos como bárbaros e selvagens como justificativa para uma guerra justa, e atualizando sua lógica cultural; de outro lado - o dos “Cayapó” Meridionais - as guerras são políticas de predação da alteridade e meios de produção ontológica, e as circunstâncias de guerra também forneceram possibilidades de atualização de sua lógica cultural.

Um importante aspecto da cultura dos Panará, apresentado por Giraldin (2001, p. 64) demonstra como os inimigos (guerra) são temidos, tal como as feras (caça), muito embora igualmente desejados em sua alteridade:

Segundo Heelas (1979, p. 64), os Panará concebem o mundo, como os demais grupos Jê, de uma forma circular. Para eles este “disco” compõem-se de uma “terra”, rodeada por “escuridão”. Verticalmente, divide-se em duas zonas cosmológicas: acima um “céu” e abaixo um “submundo”. Horizontalmente, a “terra”, habitada por humanos que se dividem em duas categorias: Panará/Kahen, segundo Heelas (1979, p. 74) ou Panará/ *hi’pe* conforme Schwartzman (1987, p. 93). [...] Os inimigos (*hi’pe*) são criaturas revoltantes e guerreiras, mas fonte de certos poderes e bens. O contato com os inimigos (*hi’pe*) torna um homem “bravo” como os “inimigos”. (GIRALDIN, 2001, p. 64-65).

A partir do contato com o outro: inimigo pela guerra é que os Panará estabelecem as suas cerimônias de furação de lábios, de orelhas, e realizam a escarificação do peito e das costas que lhes conferem status e prestígio. Os ‘inimigos’ eram considerados, tradicionalmente, fontes de bens de valor para os Panará, tal como algumas plantas, como batatas e cará, as quais foram roubadas desses ‘inimigos’”. (GIRALDIN, 2001, p. 65). O que nos indica que o contato Panará com o exterior, e possivelmente dos “Cayapó” com os não-índios, tinha por objetivo predação de partes desses inimigos, que lhes seriam importantes para o alimento de seu aparato cultural, crucial para a construção e fortalecimento da identidade Panará, e para a realização dos rituais que têm como objetivo a construção de pessoas nessas sociedades.

Importante notar que o termo *kupen/ kuben/ hi’pe* é encontrado em grande parte dos grupos Jê, e veio a designar fundamentalmente o branco, o não-índio, o “civilizado”. Nas narrativas, entretanto, “[...] designa os mais diversos tipos de forasteiros e inimigos,



e era seguramente empregado no passado com referência a outros povos e seres, ‘reais’ ou ‘imaginários’” (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 400). O que nos indica que a categoria de “outro” poderia designar diferentes “outros”, bem como poderia ocorrer a passagem do ‘outro’, *kupen/ kuben/ hi’pe*, a ‘nós’, *mehĩĩ*, a depender dos signos e dos interesses colocados em jogo. Seja como for, esse outro é sempre desejado em sua alteridade, e desejado por ser fonte de certos poderes e bens, que tomados, servem de comporta elementar para a construção de pessoas nessas sociedades.

Vanessa Lea (2012) aponta com relação aos Kayapó Mebêngôkre que seu interesse central gira em torno do conceito de riqueza, ou *nekretx*, que são bens, industrializados ou não, que circulam nas aldeias, guardadas de ciúme, causando brigas e roubos, sendo emprestadas e recuperadas. São bens materiais, “tudo aquilo que as pessoas amontoam”, seus pertences, mas que incidem também como bens imateriais, sob prerrogativas em papéis rituais, cânticos, privilégios de consumir certas partes dos animais de caça, dentre outros.

Lea (2012) observa nas relações entre os Kayapó Mebêngokrê e as diferentes alteridades com as quais entram em contato, que “[...] desde os tempos míticos até o presente, inovações no modo de vida Mebêngôkre são fruto de aquisições em terras alheias – entre outros grupos humanos, na aldeia dos mortos e nos reinos dos animais e vegetais.” (LEA, 2012, p. 332). Isto se mostra nas relações entre os Mebêngôkre e os Kube – não-índios, quando por vezes os *nekretx* são adquiridos. Vanessa Lea descreve que quando os seringueiros começaram a adentrar o território desses povos no século XIX, os Mebêngôkre entraram em regime de guerra, começando a atacá-los e matá-los para obter armas de fogo que passaram a usar nas ofensivas contra seus inimigos:

Antigamente, os Mebêngôkre apropriavam a riqueza (*nekretx*) de outros povos para incorporar o legado (*nekretx*) de suas Casas. Isso esclarece porque os bens industrializados são designados *nekretx*, embora, hoje em dia, tais bens circulem entre os Mebêngôkre de uma maneira distinta das riquezas tradicionais. (LEA, 2012, p. 376).

Nas palavras de Turner (1987),

Os Kayapó não consideravam a si mesmos como dotados de uma “cultura” nos mesmos termos que estes povos inferiores (outras etnias), dos quais tomavam emprestado livremente artefatos, canções e às vezes cerimônias inteiras, como “objetos de valor”. Os Kayapó tinham uma concepção de suas próprias crenças e instituições sociais como continuação direta daquelas estabelecidas em tempos míticos pelos heróis da cultura, que estabeleceram o padrão de humanidade e sociabilidade humana e diferenciaram-nos da natureza animal. (TURNER, 1987, p. 24).

Lea (2012, p. 376) narra que quando os Mebêngôkre mataram seringueiros pela primeira vez, um homem pegou um chapéu vermelho da cabeça de um *kube* morto como troféu e tornou seu *nekretx*; desde então o direito de usar o chapéu vermelho foi transmitido. Tal contrapartida nos remete a uma possível atualização do mito do Gavião-Real gigante em seu momento histórico, quando:

Ngôkon-Kry foi lá fora, flechou-o e furou-o com sua lança. Depois bateu na cabeça dele com sua borduna. [...] arrancou uma pena branca do gavião-real e colocou-a na cabeça. Pintou-se de preto. [...] Os rapazes (mebengâdjyre) arrancaram suas penas e jogaram-nas para cima dizendo: “Virem aves!” Transformando-se em mutum. É por isso que, hoje em dia, há espécies diferentes de aves. (LEA, 2012, p. 34).

Um mito que se refere a incorporação de elementos do exterior como fonte de renovação, de nomes e *nekretx*, pois nele os heróis adquiriram os adornos plumários, a pintura corporal, conquistaram a criação de várias aves, bem como adquiriram a glória, o prestígio guerreiro. O que nos indica como as aves e os *nekretx* foram adquiridos externamente pelos heróis míticos, possibilitando, assim, a humanidade Kayapó diferenciarem-se como verdadeiros humanos dos animais e dos outros homens de diferentes origens e etnias.

Isto nos mostra como o pensamento mítico opera por meio de analogias, pois “Todo mito coloca um problema e o trata mostrando que é análogo a outros problemas simultaneamente mostrando que são análogos entre si”, o que nos informa que “[...] a originalidade da reflexão mítica está, pois, em operar por meio de vários códigos” (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 214-215), sendo que cada código constitui uma chave de leitura aplicada sobre um dado empírico. Cada mito, por assim dizer, extrai de um domínio da experiência propriedades latentes que permitem compará-lo a outros domínios, bem como traduzi-los uns para os outros. Assim, a partir do mito do Gavião Real, e das práticas guerreiras empreendidas pelos Mebêngôkre com relação aos seringueiros, fica evidente como, em diferentes oportunidades históricas, os Kayapó Mebêngôkre atualizaram as ações de seus heróis míticos, mostrando, neste caso, como o mito se apropria do evento, e como num jogo de espelhos e reflexos se pode traduzir os acontecimentos históricos por meio das mitologias Jê.

Neste caso, o exemplo das relações dos “Cayapó” Meridionais com os não índios pode ser ilustrativo. Em ofício ao secretário de Estado, o governador de Goiás escreve em 1764 que: “O bárbaro Gentio Cayapó assaltou com sua costumada ferocidade algumas rossas 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.”<sup>11</sup>. No ano de 1774, em Ofício do juiz de Tocantins ao secretário de Estado, descreve-se que esses povos “[...] invadiram o distrito [...], mataram um negro, roubaram ferramentas e possibilitaram a fuga de escravos [...]”<sup>12</sup> (MANO, 2012, p. 145). Embora a terminologia “bárbaro” utilizada seja fruto das crônicas da colonização, percebemos como os “Cayapó” Meridionais, em todos os ataques, fizeram a captura de elementos do exterior, que, a exemplo do mito e da história dos Kayapó, muito provavelmente serviram para reinvestir de valor sua cultura.

Em outros relatos ainda, como os de Mary Karasch (1992), percebemos o mesmo movimento. Quando essa autora indica as constantes fugas dos índios dos aldeamentos instalados na região durante os séculos XVIII e XIX, ela menciona que os índios fugiam levando consigo as espingardas que haviam aprendido a manejar. (KARASCH, 1992, 2017). Isto nos demonstra, numa relação entre estrutura, mito e práxis histórica, que os indivíduos com os quais os “Cayapó” Meridionais entraram em contato forneceram chances históricas de “[...] atualizarem as façanhas heroicas de seus heróis míticos fundadores.” (MANO, 2012, p. 147).

Mostrando, assim, como se pode traduzir os acontecimentos históricos por meio das mitologias Jê. E apontando, mais uma vez, que se a abertura para a alteridade e a apropriação de bens externos coloca em prática uma estrutura original, as circunstâncias contingentes da ação não se conformam necessariamente aos significados que lhe são atribuídos (SAHLINS, 1990, p. 7). De forma que mesmo que a ação seja realizada a partir de pressupostos culturais pré-existentes, a práxis, a ação humana consciente, será capaz de movimentar essa estrutura, redefinindo-a e atualizando-a constantemente, já que a transformação de uma cultura é também modo de sua reprodução.

A guerra Kayapó pode ser vista como resultado da sua sociocosmologia, dada por uma estrutura que organiza a forma como devem ocorrer as relações de contato com os outros, inimigos, mas também deve ser vista por uma clara atualização dos feitos de seus heróis míticos que acabam por movimentar essa estrutura. Com as relações de contato

---

<sup>11</sup> 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*. AHUACL-CU-008, cx. 20, d. 1220. Acesso: 23/01/2020. Disponível em: [www.cmd.unb.br/biblioteca](http://www.cmd.unb.br/biblioteca).

<sup>12</sup> Ofício do juiz ordinário do julgado do Tocantins, Mamede Mendes Ribeiro, ao [secretário de Estado da Marinha e Ultramar] Martinho de Melo Castro sobre a bandeira formada para concluir ação contra os insultos dos índios que invadiram o distrito de Amaro Leite [...]. Trairas, 10/6/1774. *Centro de Memória Digital da UNB*. AHU-ACL-CU-008, cx. 27, d. 1773. Acesso: 23/01/2020. Disponível em: [www.cmd.unb.br/biblioteca](http://www.cmd.unb.br/biblioteca).

estabelecidas entre os “Cayapó” Meridionais com os agentes coloniais, percebemos que a princípio o seu modo de lidar com a alteridade foi por meio da guerra, por meio do seu feitio guerreiro que faz parte do modo de ser desses grupos. Longos anos de intensos embates levaram os “Cayapó” Meridionais a mudar a sua política de predação da alteridade. Se inicialmente proposta por uma estrutura sociocosmológica da guerra, a história dos contatos e os processos vividos por esses grupos indicaram novas práticas e agenciamentos dos processos, marcados agora por alianças, pactos, e suposta aceitação de aldeamento, como estratégia mais adequadas para sua sobrevivência naquelas situações. Isto já nos indica que, colocados diante de novas circunstâncias, os homens são capazes de repensar criativamente seus esquemas convencionais. Para além, muito embora aldeados, estes povos escolheram, por vezes, o local de posicionamento destes aldeamentos (SAINT-HILAIRE, 1937, p. 107), continuando a viver em casas a seu modo estruturante. O que nos leva a compreender que as sociedades, bem como aqui os grupos “Cayapó” Meridionais, vivem num processo histórico contínuo que opera um misto de permanência e mudança, rupturas e continuidades, estrutura e evento.

Com o desenvolvimento do contato interétnico, os “Cayapó” Meridionais tiveram que desenvolver novas formas de percepção, classificação e ação, os levando a se portar enquanto agentes conscientes de um novo tempo que vivenciavam. Tem-se a partir desse intenso contato, a passagem da guerra à paz, momento em que a guerra “Cayapó” foi reavaliada como prática da estrutura diante das novas circunstâncias históricas. A guerra passa a ser velada ou camuflada pelas relações de paz entre os “Cayapó” e os não-índios. No entanto, por mais que as relações tenham mudado, “[...] o motor alimentador das relações com o mundo exterior permanecia inalterado: a aquisição de bens da cultura material dos não-índios”. (MANO, 2011, p. 205). Se num primeiro momento a forma de predação da alteridade se dava por meio do saque e da guerra, agora eles predavam por meio das trocas comerciais com os não-índios, o que nos leva a pensar, por um momento, não nas estruturas culturais da história, mas a historicidade das estruturas culturais.

Assim, percebemos como as guerras e as trocas intertribais e interétnicas são elementos históricos de produção da coletividade dessas sociedades, num jogo curioso entre tradição e mudança, num *continuum* que segue em transformações. Recorrendo a Marshall Sahlins (1990), temos por certo o misto entre estrutura e evento, que vai da estrutura a práxis histórica, pois os indivíduos agem e movimentam a história de acordo com seus signos, interesses e circunstâncias. E mesmo que existam pressupostos culturais que organizam as comunidades, a *práxis*, a ação humana, sobretudo em situação de contato com diferentes alteridades, será capaz de movimentar essa

estrutura, numa incorporação e afinização, que leva alguns ao status de amigos, e outros de inimigos, nos mostrando como a estrutura só pode ser apreendida no campo de interações entre diferentes níveis.

Contudo, diante das movimentações atestadas pelas práticas rituais desses grupos se evidencia como através das malhas de contato com o exterior essas populações foram capazes de movimentar a sua estrutura. Da mesma forma como ocorre na aplicação da guerra justa pelo Império português, que se torna uma estrutura da prática quando aplicada em novos contextos. Identificando que em ambos os casos há uma atualização da estrutura devido à situação histórica de contato, quando as agências são avaliadas a depender dos signos e interesses colocados em jogo.

## Referências

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

AMANTINO, Marcia. Sertões, índios e quilombolas. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Belo Horizonte, v. 50, n. 1, p. 92-109, 2014.

ASNIS, Gabriel Zissi Peres. *Da guerra à paz? Dicotomias que escondem múltiplos caminhos: análise histórica sobre os "Cayapó" aldeados em Maria I e São José de Mossâmedes*. 2019. 150p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Ciências Sociais.

AZEVEDO, Aroldo de. Aldeias e Aldeamentos de índios. *Boletim Paulista de Geografia*, n. 33, p. 23-40, 1959.

CAMPOS, Antonio Pires de. 1862. Breve notícia que dá o capitão Antônio Pires de Campos do gentio barbaro que ha na derrota da viagem das minas do Cuyabá e seu reconcavo. *Revista Trimensal do Instituto Historico Geographico e Ethnographico do Brasil*, tomo XXV, 3º. Trimestre, p. 437-449. Rio de Janeiro: Typ. de D. Luiz dos Santos.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *O futuro da questão indígena*. São Paulo: Estudos Avançados, 8 (20), 1994.

COELHO DE SOUZA, Marcela. *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos*. 2002. 679 p. Tese (Doutorado programa de pós-graduação em antropologia social do museu nacional/ufrj), Rio de Janeiro. Disponível em: [http://www.uft.edu.br/neai/file/diss\\_marcela.pdf](http://www.uft.edu.br/neai/file/diss_marcela.pdf). Acesso em: 15 jan. 2019.

COSTA, João Paulo; RODRIGUES, José Damião & OLIVEIRA, Pedro Aires. *História da Expansão e do Império Português*. Lisboa: A Esfera Livros, 2014.

DE SOUSA, Renata Floriano. *Guerra Justa: início, meio e fim em Francisco de Vitoria*. 2017. 135p. Dissertação (Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Escola de Humanidades. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Porto Alegre.

DIAS, Leonardo Guimarães Vaz. A guerra dos bárbaros; manifestações das forças colonizadoras e da resistência nativa na América Portuguesa. *REVISTA Eletrônica de História do Brasil*. Juiz de Fora: UFJF. Semestral. 2002.

DORÉ, Andréa. Relações entre Oriente e Ocidente (séc. XIII-XVII): Mercadores, Missionários e Homens de Armas. *Revista Biblios*, Rio Grande, 21:105-124, 2007.

FREITAS, Ludmila Gomides. *O sal da guerra: padre Antônio Vieira e as tópicas teológicojurídicas na apreciação da guerra justa contra os índios*. 2014, 325p. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em História.

GIRALDIN, Odair. *Cayapó e Panará: luta e sobrevivência de um povo Jê no Brasil Central*. 1997. 198p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.

GIRALDIN, Odair. Fazendo guerra; cirando imagens; estabelecendo identidades: A ocupação do centro-oeste e os conflitos com os Kayapó no século XVIII. *História Revista*, Goiás, v. 6, n. 1, p. 55-74, 2001.

GORDON, César. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

HANSEN, J. A. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, A. (Ed.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KARASCH, Mary. Catequese e Cativo: Política indigenista em Goiás (1780-1992). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela et al. *História dos Índios no Brasil*. SP: Companhia das Letras, 1992.

KARASCH, Mary. Índios Aldeados: Um perfil demográfico da Capitania de Goiás (1755-1835). *Revista Habitus*, Goiânia, v. 15, n. 1, p. 21-38, 2017.

LEA, Vanessa R. *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. 1. ed. São Paulo: EDUSP, 2012. 496 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A Oleira Ciumenta*. São Paulo: Brasiliense S. A., 1985.

MANO, Marcel. Metáforas históricas e realidades etnográficas: a construção de uma história do contato Kayapó no Triângulo Mineiro. *Cadernos de Pesquisas CEDHIS*, Uberlândia, v. 23, n. 2, p. 325-347, jul./dez. 2010.

MANO, Marcel. Sobre as penas do gavião mítico: história e cultura entre os Kayapó. *Tellus*, Mato Grosso do Sul, ed. 22, p. 133-154, 2012.

MANO, Marcel. Índios e negros nos sertões das minas: contatos e identidades. *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 31, n. 56, p. 511-546, mai/ago 2015.

MARCOCCI, Giuseppe. *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra - índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo, Cia. das Letras, 1994.

MORI, Robert. *Os aldeamentos indígenas no Caminho dos Goíases: guerra e etnogênese no sertão do Gentio Cayapó (Sertão da Farinha Podre) séculos XVIII e XIX*. 2015. 232p. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia.

NEME, Mario. Dados para a história dos índios Caiapó. *In: ANAIS DO MUSEU PAULISTA*, nº 23. São Paulo, 1969.

PANEGASSI, Rubens Leonardo. A consciência de um império. *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 30, nº 52, p. 317-320, jan./abr. 2014. Resumo de: MARCOCCI, Giuseppe. *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, 533p

PANEGASSI, Rubens Leonardo. As temporalidades e os fundamentos universalistas da violência na modernidade. *In: VIEIRA, Alba Pedreira e MAGALHÃES, Claudio José. Arte e Violência: ensaios em movimento*. Ed. UFV, Viçosa, 2017.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). *In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela et al (org.). História dos Índios no Brasil*. 2ª. ed. SP: Companhia das Letras, 1992. p. 115-132.

PORTELA, Ludmila N Santos. A reconquista como mito unificador: a legitimidade da coroa cristã castelhana na baixa idade média. VI Congresso Internacional Ufes/Paris-Est. Culturas Políticas e Conflitos sociais. *Anais do VI Congresso Internacional UFES/Paris-Est*, 2017.

SANTOS, Pedro Ricardo da Silva. *Sobre o Direito de Guerra: Estudo introdutório e tradução comentada da Relectio de iure belli de Francisco de Vitória*. 2016. 81p. Dissertação de Mestrado em Estudos Clássicos: Especialização em Estudos Medievais e Renascentistas. Universidade de Coimbra.

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

SAINT-HILAIRE, Auguste. *Viagem às nascentes do Rio São Francisco e pela província de Goiás*. Tradução: Clado Ribeiro de Lessa. Tomo Segundo. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, v. 78, 1937.

TURNER, Terence. The Politics of Culture. *In: B. Spooner (ed.), Conservation and Survival*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

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: Cida das Letras, 1993, p. 311-338.

XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. 2ªEd. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2015.

WALLERSTEIN, Immanuel. *O Universalismo Europeu*. A retórica do poder. Trad. Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2007.