



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES  
CURSO DE BACHARELADO EM ARQUEOLOGIA

**PRESENÇAS INDÍGENAS NO SUDOESTE GOIANO: UM ESTUDO ETNO-  
HISTÓRICO SOBRE OS POVOS INDÍGENAS NA REGIÃO DE PALESTINA DE  
GOIÁS E CAIAPÔNIA (SÉCULOS XVIII - XIX)**

LETICIA GONÇALVES SANTOS MOURA

MONOGRAFIA – GRADUAÇÃO

GOIÂNIA

2025

LETICIA GONÇALVES SANTOS MOURA

**PRESENÇAS INDÍGENAS NO SUDOESTE GOIANO: UM ESTUDO ETNO-  
HISTÓRICO SOBRE OS POVOS INDÍGENAS NA REGIÃO DE PALESTINA DE  
GOIÁS E CAIAPÔNIA (SÉCULOS XVIII - XIX)**

Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia)  
apresentado como requisito para obtenção do título  
de Bacharel em Arqueologia. Curso de  
Arqueologia pertencente à Escola de Formação de  
Professores e Humanidades da Pontifícia  
Universidade Católica de Goiás.

Orientadora: Profa. Cristiane Loriza Dantas

GOIÂNIA

2025

LETICIA GONÇALVES SANTOS MOURA

**PRESENÇAS INDÍGENAS NO SUDOESTE GOIANO: UM ESTUDO ETNO-  
HISTÓRICO SOBRE OS POVOS INDÍGENAS NA REGIÃO DE PALESTINA DE  
GOIÁS E CAIAPÔNIA (SÉCULOS XVIII - XIX)**

Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia)  
apresentado como requisito para obtenção do título  
de Bacharel em Arqueologia, pela Pontifícia  
Universidade Católica de Goiás.

Trabalho aprovado, Goiânia, 27/06/2025

---

ME. CRISTIANE LORIZA DANTAS (PUC GOIÁS)  
Orientadora/Presidente da Banca

---

ME. ANNA FLORA NORONHA MONI (UFRJ)  
Avaliador 1

---

ME. DEBORA DUTRA SOUZA (PUC GOIÁS)  
Avaliador 2

GOIÂNIA  
2025

## AGRADECIMENTOS

Concluir essa etapa é, sem dúvida, a materialização de um sonho. Este trabalho não é fruto de um caminho trilhado sozinha, mas sim da soma de inúmeros apoios, incentivos e afetos que recebi ao longo dessa jornada. Olhar para trás e perceber tudo o que foi vivido, as dificuldades, os aprendizados, os desafios superados e as conquistas celebradas, é reconhecer que cada pessoa que cruzou meu caminho foi fundamental para que eu chegasse até aqui. Assim, deixo registrado meu mais sincero e profundo agradecimento a todos que, de alguma forma, fizeram parte dessa caminhada. Cada palavra de incentivo, cada gesto de apoio e cada demonstração de carinho foram essenciais para que este momento se tornasse possível.

Os últimos anos não foram, de fato, fáceis. Foram períodos marcados por desafios, inseguranças, dúvidas e superações. Porém, em meio às dificuldades, encontrei nos amigos verdadeiros pilares que me sustentaram e me impulsionaram a não desistir. Foi graças a esse apoio, construído na base do afeto e da solidariedade, que pude persistir e, enfim, realizar esse sonho.

Expresso aqui minha mais profunda gratidão aos professores que cruzaram meu caminho, cada um com sua singularidade, sua forma única de ensinar e de inspirar. Levo comigo não apenas o conteúdo transmitido, mas também os exemplos de ética, comprometimento e amor pela profissão. Deixo meu carinho e reconhecimento aos professoras Júlio César Rubin, Maira Barberi, Marlene Castro, Rosicler Theodoro, e em especial, as professoras Sibeli Aparecida Viana e Cristiane Loriza Dantas, que foram muito mais do que docentes: foram mentoras, guias e inspirações. Agradeço profundamente pelas oportunidades que me ofereceram, pelos ensinamentos generosos e, sobretudo, por me ajudarem a trilhar esse caminho com segurança e confiança. São, sem dúvida, referências profissionais e humanas, exemplos que levarei como norte para a profissional que almejo me tornar.

Aos amigos que a universidade me presenteou, meu mais sincero e afetuoso agradecimento. Tive o privilégio de conhecer pessoas absolutamente incríveis, com as quais dividi não apenas conteúdos e anotações, mas também sonhos, angústias, alegrias e conquistas. De modo muito especial, agradeço à minha grande companheira de jornada, Giovanna Scorsi, que esteve comigo desde o primeiro até o último dia, compartilhando cada passo, cada desafio e cada vitória. A minha querida amiga e parceira de campo e de viagens, Andréia Walker, levo comigo as memórias de nossas aventuras acadêmicas e pessoais, que jamais serão esquecidas. Agradeço também a cada colega, cada amizade construída ao longo dessa trajetória, cada um

ocupando um espaço único e insubstituível no meu coração. Que esses laços ultrapassem os muros da universidade e permaneçam vivos ao longo da vida.

Não poderia deixar de agradecer, de forma muito especial, ao meu companheiro, que a princípio foi colega de turma, mas que o tempo, o afeto e a vida se encarregaram de transformar em amor. Vinícius Rios, obrigada por ser meu parceiro de vida, por me oferecer amor, cuidado, paciência e apoio incondicional. Obrigada por estar ao meu lado tanto nos dias difíceis, quando tudo parecia desmoronar, quanto nos momentos de celebração e felicidade. Ter você comigo torna qualquer caminho mais leve e mais bonito.

À minha família, minha gratidão por todo amor, incentivo e apoio. Agradeço, em especial, à minha mãe, que, mesmo estando tão distante fisicamente, nunca deixou de me apoiar, oferecendo suporte, carinho e força, mesmo à distância. Meu amor por ela é imensurável, assim como o amor que nutro pelos meus irmãos, que são parte fundamental da minha vida e da minha trajetória. Agradeço também aos meus avós que, mesmo enfrentando suas próprias batalhas e as dificuldades do caminho, nunca deixaram de acreditar em mim, de torcer pelos meus sonhos.

Estendo meu agradecimento também aos amigos de fora do ambiente acadêmico, que, apesar de nossa distância, seguimos nossos caminhos nos apoiando, torcendo e comemorando por nossas conquistas.

Mais um ciclo se encerra, dando espaço para que um novo se inicie, repleto de possibilidades, sonhos e desafios. Ingressei na graduação ainda muito jovem, carregando comigo as incertezas e expectativas típicas da adolescência. Hoje, ao concluir essa etapa, saio transformada, mais madura, mais forte, carregando não apenas conhecimentos acadêmicos, mas também lições de vida, experiências que me moldaram e, acima de tudo, laços de amizade que levarei comigo por toda a existência. Carrego no peito uma mistura de gratidão, esperança e entusiasmo pelo que está por vir. Que essa nova jornada seja tão transformadora quanto a que agora se encerra. E, acima de tudo, que eu possa seguir contando com cada um de vocês, que tornaram essa etapa inesquecível.

## **PRESENCAS INDÍGENAS NO SUDOESTE GOIANO: UM ESTUDO ETNO-HISTÓRICO SOBRE OS POVOS INDÍGENAS NA REGIÃO DE PALESTINA DE GOIÁS E CAIAPÔNIA (SÉCULOS XVIII - XIX)**

Leticia Gonçalves Santos Moura<sup>1</sup>, Cristiane Loriza Dantas<sup>2</sup>

**RESUMO:** A presente monografia tem como objetivo investigar a presença indígena no sudoeste de Goiás, mais especificamente nas regiões de Palestina de Goiás e Caiapônia, com ênfase nos séculos XVIII e XIX. A pesquisa parte de uma abordagem etno-histórica, aliando métodos da arqueologia, história e antropologia para reconstruir o passado dos povos originários que habitaram a bacia do rio Araguaia. As primeiras investigações arqueológicas na área se iniciaram nas décadas de 1970 e 1980. Ao longo das pesquisas, foram identificados cerca de 42 sítios arqueológicos na região, abrangendo figuras rupestres, artefatos líticos, lito-cerâmicos e cerâmicos. A principal lacuna a ser abordada é a escassez de registros históricos que retratem de forma precisa e desprovida de estereótipos, preconceitos e discriminação a realidade dos grupos indígenas da região. O presente estudo estabelece a etno-história como um método essencial para integrar documentos e a tradição oral indígena, empregando a perspectiva da "longa duração" para analisar a resistência cultural. Nele será detalhado os sítios arqueológicos da região, seus registros rupestres e as tradições cerâmicas encontradas, revelando aspectos das práticas sociais indígenas. A pesquisa também aborda os impactos do período colonial e as políticas indigenistas que resultaram em deslocamentos e reconfigurações territoriais para grupos como os Kayapó do Sul, enfatizando o papel da arqueologia na reconstituição desse passado. A análise das cerâmicas é crucial, relacionando achados a grupos históricos e destacando o potencial desses artefatos como marcadores identitários. O trabalho defende a importância de integrar as disciplinas para resgatar as presenças indígenas silenciadas, refutando visões estereotipadas e promovendo uma abordagem decolonial que reconhece os povos originários como sujeitos ativos da história, valorizando sua cultura, territorialidade e continuidade até os dias atuais.

**Palavras-chave:** Etno-história, História Indígena de longa duração, Política indigenista, Cultura material arqueológica

---

<sup>1</sup> Aluna graduanda do curso de bacharelado em Arqueologia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás

<sup>2</sup> Professora e Orientadora do trabalho de conclusão de curso de bacharelado em Arqueologia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO)

# INDIGENOUS PRESENCES IN SOUTHWESTERN GOIÁS: AN ETHNOHISTORICAL STUDY OF INDIGENOUS PEOPLES IN THE REGION OF PALESTINA DE GOIÁS AND CAIAPÔNIA (18TH–19TH CENTURIES)

Leticia Gonçalves Santos Moura<sup>1</sup>, Cristiane Loriza Dantas<sup>2</sup>

**ABSTRACT:** This monograph aims to investigate the indigenous presence in southwestern Goiás, specifically in the regions of Palestina de Goiás and Caiapônia, with an emphasis on the 18th and 19th centuries. The research adopts an ethnohistorical approach, combining methods from archaeology, history, and anthropology to reconstruct the past of the original peoples who inhabited the Araguaia River basin. The first archaeological investigations in the area began in the 1970s and 1980s. Throughout the research, approximately 42 archaeological sites were identified in the region, encompassing rock art, lithic, litho-ceramic, and ceramic artifacts. The main gap addressed is the scarcity of historical records that accurately portray the reality of indigenous groups in the region, free from stereotypes, prejudices, and discrimination. This study establishes ethnohistory as an essential method for integrating documents and indigenous oral tradition, employing the perspective of "longue durée" to analyze cultural resistance. It details the region's archaeological sites, their rock art, and the ceramic traditions found, revealing aspects of indigenous social practices. The research also addresses the impacts of the colonial period and the indigenist policies that resulted in displacement and territorial reconfigurations for groups such as the Southern Kayapó, emphasizing the role of archaeology in reconstructing this past. The analysis of ceramics is crucial, linking findings to historical groups and highlighting the potential of these artifacts as identity markers. The work advocates for the importance of integrating these disciplines to rescue the silenced indigenous presences, refuting stereotypical views and promoting a decolonial approach that recognizes original peoples as active subjects of history, valuing their culture, territoriality, and continuity to the present day.

**Keywords:** Ethnohistory, Longue Durée Indigenous History, Indigenist Policy, Archaeological Material Culture

---

<sup>1</sup>Undergraduate student in the Bachelor's degree program in Archaeology at the Pontifical Catholic University of Goiás

<sup>2</sup> Professor and advisor of the Bachelor's degree final paper in Archaeology at the Pontifical Catholic University of Goiás (PUC-GO)

## LISTA DE FIGURAS

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Figura 1: Registro fotográfico arte rupestre do sítio arqueológico GO-CP-09. Fonte: Autora                                                                                                                                                                                                                                                                                            | 28  |
| Figura 2: Registro fotográfico arte rupestre do sítio arqueológico GO-CP-09. Fonte: Autora                                                                                                                                                                                                                                                                                            | 28  |
| Figura 3: Registro fotográfico arte rupestre do sítio arqueológico GO-CP-16. Fonte: Autora                                                                                                                                                                                                                                                                                            | 29  |
| Figura 4: Pinturas de aves, répteis e figuras justapostas na Gruta das Araras. Fonte: Souza (2005)                                                                                                                                                                                                                                                                                    | 29  |
| Figura 5: GO-JA-04 (Gruta do Paredão). Detalhe da presença de fungos em paredão com pinturas rupestres. Fonte: Souza (2005)                                                                                                                                                                                                                                                           | 30  |
| Figura 6: Aldeamento Maria I - Planta de Aldeia indígena. Fonte: MARTINS (2017) apud JUNQUEIRA (2022)                                                                                                                                                                                                                                                                                 | 55  |
| Figura 7: Prospecto da Aldeia São José de Mossâmedes. Fonte: MARTINS (2017) apud JUNQUEIRA (2022)                                                                                                                                                                                                                                                                                     | 55  |
| Figura 8: Rota da bandeira de Belchior Carneiro e Antônio Raposo (1607 - 1609). Fonte: Ataídes (1998).                                                                                                                                                                                                                                                                                | 80  |
| Figura 9: “Plano projectico de hú novo estabelecimento de Índios da Nação Cayapó situ ado namargem do Rio Fartura edenominado Aldeya Maria 1 <sup>a</sup> , etendo por oráculo a Sua Igreja N. Snr. <sup>a</sup> da Glória como sevê do n.º 1 <sup>o</sup> ”, guardada no Arquivo Histórico Ultramarino, em Lisboa. Fonte: ATLAS GOYAZ: guia de cartografia histórica (2018, p. 164). | 99  |
| Figura 10: Disposição das manchas correspondentes às habitações em sítios da fase Mossâmedes. Fonte: Ataídes (1998).                                                                                                                                                                                                                                                                  | 121 |
| Figura 11: Vasilhas que representam o grupo 1: tigelas rasas, contorno simples, forma aberta. Fonte: Carrijo (2024).                                                                                                                                                                                                                                                                  | 124 |
| Figura 12: Vasilhas que representam o grupo 5: fechada, contorno infletido e tigelas fundas. Fonte: Carrijo (2024).                                                                                                                                                                                                                                                                   | 124 |
| Figura 13: Vasilhas que representam o grupo 7: fechadas, contorno infletido (piriforme) e vasos profundos. Fonte: Carrijo (2024).                                                                                                                                                                                                                                                     | 125 |
| Figura 14: Peças reconstituídas a partir das bordas. Fonte: Lima (2013).                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | 125 |

## LISTA DE MAPAS

|                                                                                                                                                                                                                                                                    |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Mapa 1: Delimitação da bacia hidrográfica do rio Araguaia. Fonte: Modificada de Bayer (2010) apud Bunomo y Rubin de Rubin (2019 p. 403).....                                                                                                                       | 13 |
| Mapa 2: Distribuição dos sítios arqueológicos de Palestina de Goiás. ....                                                                                                                                                                                          | 14 |
| Mapa 3: Mapa etno-histórico da região pesquisada com populações indígenas inseridas em mapa de Curt Nimuendaju (1944). Fonte: Elaborado por Michiel Wichers (2020) com base em Rocha (2001) apud Boaventura (2007, p. 59). ....                                    | 15 |
| Mapa 4: Sítios arqueológicos localizados na região de Palestina de Goiás. ....                                                                                                                                                                                     | 26 |
| Mapa 5: Mapa mesorregional do estado de Goiás com quantidade de sítios arqueológicos. Editado por Procópio e Viana (2018). Fonte: BASE, Sistema Estadual de Geoinformação – SIEG. Dados: Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos. Editado: Procópio (2018). .... | 31 |
| Mapa 7: Em destaque o “Sertão do Gentio Cayapó”. Fonte: (MORI, p. 15, 2015). ....                                                                                                                                                                                  | 41 |
| Mapa 8: “Mapa geral dos limites da Capitania de Goiás” de autoria de Francisco Tosi Colombina. Fonte: BERTRAN, Paulo; FAQUINI, Rui. (MORI, p. 16, 2015). ....                                                                                                      | 42 |
| Mapa 9: Mapa com localidades nomeadas com o nome da etnia Caiapó. Fonte: Paul Ehrenreich, (1897). ....                                                                                                                                                             | 46 |
| Mapa 10: Mapa da capitania de Goiás - 1749 a 1876 (MORI, p. 17, 2015) .....                                                                                                                                                                                        | 51 |
| Mapa 11: Mapas das Terras Indígenas Iny. Fonte: Mendes; Karajá (2022) .....                                                                                                                                                                                        | 65 |
| Mapa 12: Mapa das Terras Diamantinas dos Goyazes, de 1750 (Distrito Diamantino do Rio Claro). Fonte: Bertran (1997, p. 57) apud Gomis (1998, p. 35). ....                                                                                                          | 85 |
| Mapa 13: Carta Topográfica do País dos Rios Claros e Pilões. Fonte: ATLAS GOYAZ: guia de cartografia histórica (2018, p. 59). ....                                                                                                                                 | 86 |
| Mapa 14: Mapa Topográfico da Campanha do Rio Piloens e Rio Claro Diamantino. Fonte: ATLAS GOYAZ: guia de cartografia histórica (2018, p. 63).....                                                                                                                  | 87 |

## SUMÁRIO

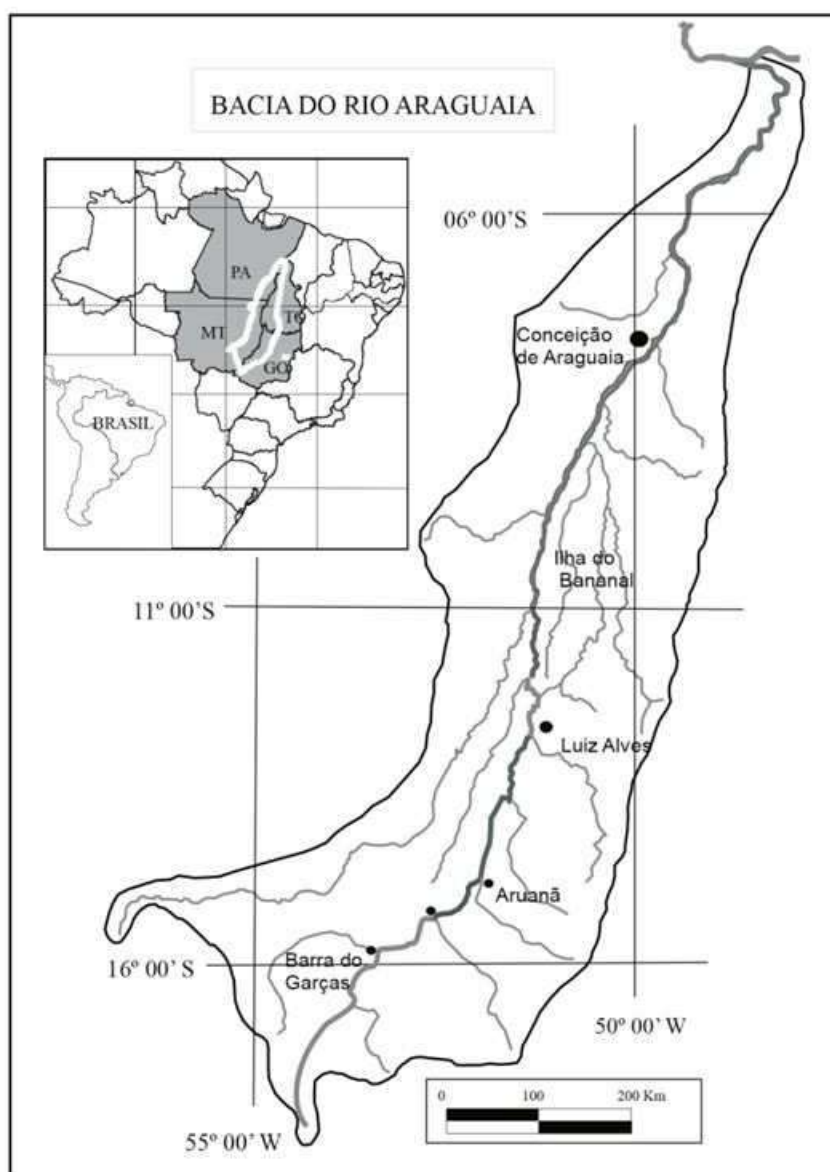
|                                                                                                            |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| APRESENTAÇÃO .....                                                                                         | 12 |
| CAPÍTULO 1: PERSPECTIVAS TEÓRICAS E METODOLÓGICAS: ETNO-HISTÓRIA E HISTÓRIA INDÍGENA DE LONGA DURAÇÃO..... | 18 |
| 1.1. Etnohistória X História Indígena .....                                                                | 20 |
| 1.2. História indígena de longa duração .....                                                              | 22 |
| CAPÍTULO 2: TERRITÓRIOS, OCUPAÇÕES E RESISTÊNCIAS: PANORAMA HISTÓRICO-ARQUEOLÓGICO DO SUDOESTE GOIANO..... | 25 |
| 2.1. Sítios arqueológicos com presença de representações rupestres .....                                   | 26 |
| 2.2. As primeiras ocupações da região sudoeste de Goiás, através de dados arqueológicos.....               | 31 |
| 2.2.1. Caçadores-coletores.....                                                                            | 32 |
| 2.2.2. Os grupos ceramistas .....                                                                          | 33 |
| 2.3. Contextualização histórica do grupo Kayapó a partir do século XVII.....                               | 39 |
| 2.3.1. Da “barbárie” e “selvageria” o extermínio de uma sociedade.....                                     | 47 |
| 2.3.2. O mito, crença e religião sobre os Kayapó e seus caminhos traçados durante a guerra.....            | 59 |
| 2.4. Contextualização histórica dos povos Karajá / Inỹ .....                                               | 62 |
| 2.4.1. Os povos Karajá da Ilha do Bananal .....                                                            | 63 |
| 2.4.2. Distribuição geográfica.....                                                                        | 70 |
| 2.4.3. A importância dos mitos e lendas dos Karajá: da colonização à contemporaneidade.....                | 72 |
| 2.4.4. Do século XIX à contemporaneidade: transformações históricas entre os Karajá...                     | 75 |
| CAPÍTULO 3: FONTES, FRONTEIRAS E RESISTÊNCIAS: O OLHAR DA ARQUEOLOGIA SOBRE AS POLÍTICAS COLONIAIS .....   | 80 |
| 3.1. Primeiros contatos .....                                                                              | 81 |
| 3.2. O impacto da política pombalina.....                                                                  | 90 |
| 3.2.1. Aldeamentos .....                                                                                   | 97 |

|                                                                                                            |                                                                                                    |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 3.2.2.                                                                                                     | Aldeia Maria I.....                                                                                | 98  |
| 3.2.3.                                                                                                     | Damiana da Cunha.....                                                                              | 101 |
| 3.2.4.                                                                                                     | Aldeamento São José de Mossâmedes .....                                                            | 104 |
| 3.3.                                                                                                       | A política indigenista pós-pombal .....                                                            | 107 |
| 3.4.                                                                                                       | O papel da arqueologia .....                                                                       | 114 |
| CAPÍTULO 4: A CERÂMICA, IDENTIDADE E CONTINUIDADE CULTURAL:<br>VESTÍGIOS MATERIAIS DOS KAYAPÓ DO SUL ..... |                                                                                                    | 116 |
| 4.1.                                                                                                       | Fase Mossâmedes .....                                                                              | 117 |
| 4.2.                                                                                                       | Relações Etno-Históricas entre a Fase Mossâmedes e os Kayapó do Sul.....                           | 118 |
| 4.3.                                                                                                       | Análises recentes das cerâmicas dos sítios arqueológicos em Palestina de Goiás e<br>Caiapônia..... | 122 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS .....                                                                                 |                                                                                                    | 127 |
| BIBLIOGRAFIA .....                                                                                         |                                                                                                    | 129 |
| ANEXOS.....                                                                                                |                                                                                                    | 135 |
| ANEXO A .....                                                                                              |                                                                                                    | 135 |
| ANEXO B .....                                                                                              |                                                                                                    | 136 |
| ANEXO C .....                                                                                              |                                                                                                    | 138 |

## APRESENTAÇÃO

O município Palestina de Goiás faz parte da região arqueológica de Caiapônia, localizada em Goiás. As primeiras pesquisas na região foram realizadas em 1972, tiveram início com o Projeto Arqueológico de Goiás, fruto da parceria entre a Universidade Católica de Goiás, o Instituto Anchieta de Pesquisas e a Universidade do Vale do Rio dos Sinos, coordenado pela equipe do Prof. Dr. Pedro Ignácio Schmitz entre as décadas de 1970 e 1980. Inicialmente, a intenção era traçar um panorama da distribuição das culturas pré-coloniais ao longo do tempo e do espaço geográfico. No entanto, essa abordagem se ampliou com o desenvolvimento da pesquisa, passando a considerar informações de natureza histórica, incluindo dados sobre a ecologia, etnografia e etnohistória das comunidades indígenas remanescentes, permitindo alcançar uma compreensão mais aprofundada dos processos culturais.

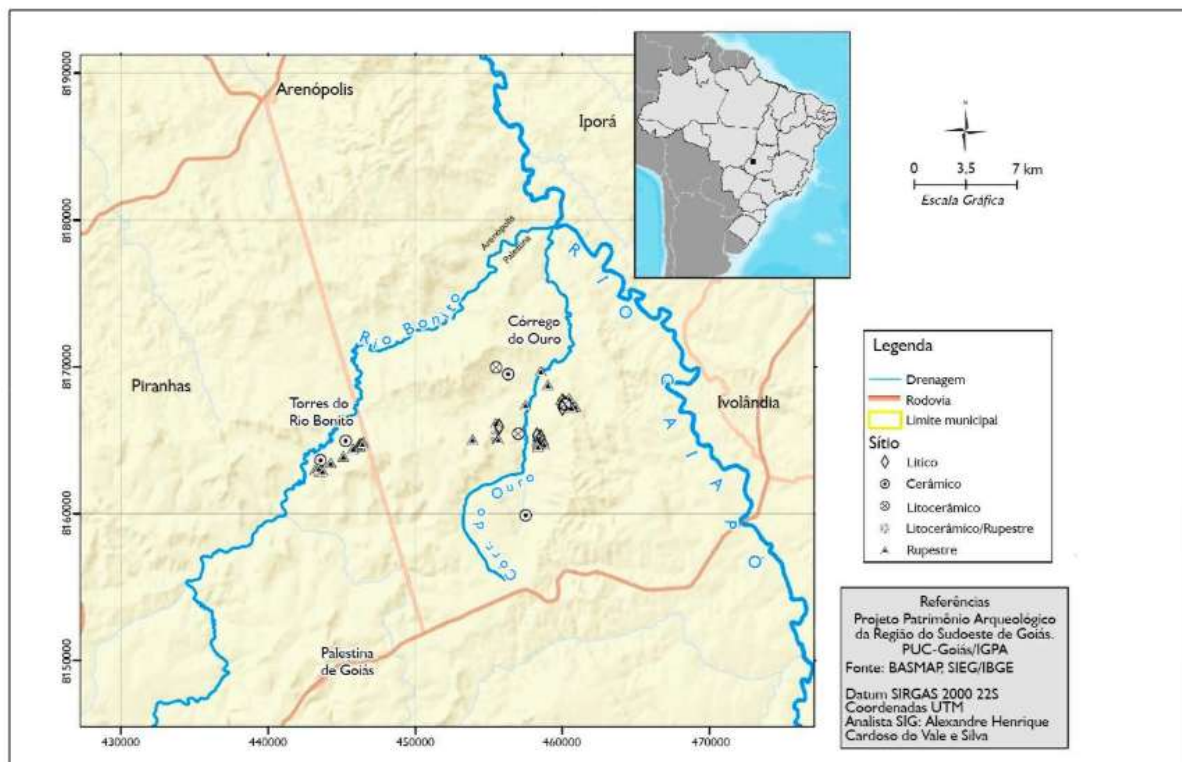
A região que será trabalhada nesta pesquisa, está localizada na bacia do Araguaia, segundo dados de Rubin *et al.* (2019), ao longo do tempo, o rio Araguaia desempenhou um papel significativo no deslocamento de comunidades humanas, como indicado pela presença de sítios arqueológicos na região, bem como relatos sobre possíveis novos sítios em diferentes municípios de Goiás, Mato Grosso e Tocantins, que ainda não foram investigados por distintos motivos. Segundo Nimuendajú (1981), no século XVII, os grupos Karajá, Caiapó, Xavante, Xerente, Apinajé e Avá-Canoeiro já habitavam a região do rio Araguaia (Mapa 1). Atualmente, conforme dados do Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos, há 174 sítios arqueológicos registrados na região da bacia hidrográfica do rio Araguaia, distribuídos entre os estados de Goiás e Mato Grosso. Esses sítios incluem tanto locais de superfície quanto abrigos, relacionados a diferentes grupos sociais como caçadores, coletores, agricultores e ceramistas. Eles foram identificados em pesquisas acadêmicas e em ações de arqueologia preventiva (RUBIN *et al.* 2019, p. 403).



Mapa 1: Delimitação da bacia hidrográfica do rio Araguaia. Fonte: Modificada de Bayer (2010) *apud* Bunomo y Rubin de Rubin (2019 p. 403).

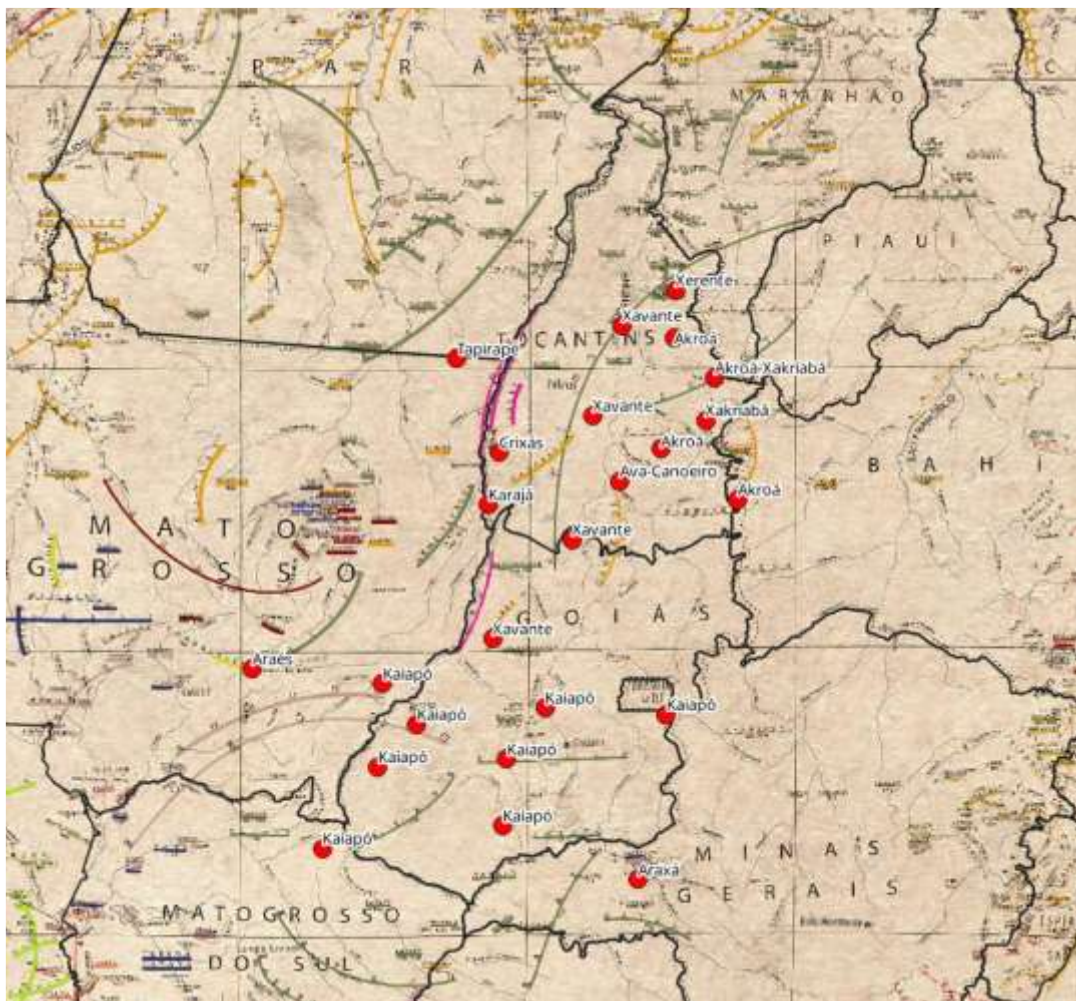
As primeiras pesquisas na região de Caiapônia foram desenvolvidas por meio do Projeto Alto Araguaia, vinculado ao Programa Arqueológico de Goiás (PAG), posteriormente, o Projeto Alto Araguaia foi desmembrado no Projeto Caiapônia, que focava no estudo da grande região arqueológica de Caiapônia (Martins 2009 *apud* Binant; Viana; Penã, 2018, p. 215). Durante os estudos realizados nessas áreas foram identificados cerca de 42 sítios arqueológicos com características diversas (incluindo figuras rupestres, artefatos líticos, lito-cerâmicos e cerâmicos) (Mapa 2), distribuídos em vários ambientes da região. Dentre os 42 sítios, 28 estão em abrigos e apresentam pinturas e/ou gravuras. Os sítios da região foram datados do final do

Holoceno médio até o Holoceno recente ( 900 a cerca de 4 mil anos antes do presente). (Binant; Viana; Penã, 2018, p. 215).



Mapa 2: Distribuição dos sítios arqueológicos de Palestina de Goiás.  
Fonte: (BINANT *et al.* 2018)

O presente trabalho se baseia nos desdobramentos do Programa Arqueológico de Goiás, com pesquisas acadêmicas sob coordenação de Sibeli Aparecida Viana (2006; 2012; 2017). De princípio, a retomada desses estudos consistiu nas análises do material lítico provenientes dos sítios localizados no Município de Palestina de Goiás. A finalidade dessas pesquisas foi identificar as estruturas técnicas dos sistemas de produção do material lítico da região.



Mapa 3: Mapa etno-histórico da região pesquisarada com populações indígenas inseridas em mapa de Curt Nimuendaju (1944). Fonte: Elaborado por Michiel Wichers (2020) com base em Rocha (2001) *apud* Boaventura (2007, p. 59).

No Mapa 3 é possível compreender a diversidade étnica e distribuição territorial dos grupos nativos na região do centro-oeste brasileiro. Partindo dessa premissa, a presente pesquisa parte da constatação de que, historicamente, os povos indígenas que habitavam a região da bacia do Araguaia, especialmente no sudoeste goiano, foram sistematicamente silenciados ou representados de maneira estigmatizada pelos registros coloniais. Esses grupos, durante muito tempo, foram retratados como sociedades estáticas, primitivas e sem agência histórica, servindo como contraste à ideia de progresso associada à sociedade ocidental. Como aponta Monteiro (2001 *apud* JUNQUEIRA 2022), os indígenas eram vistos como “fósseis humanos”, sujeitos fora do tempo, sem perspectiva de futuro, reduzidos a meros objetos de estudo comparativo para reforçar as noções de “evolução” das sociedades ocidentais. Essa perspectiva eurocêntrica e evolucionista, fortemente influenciada pelo pensamento colonial e pelo triunfo do

evolucionismo europeu no século XIX (CUNHA, 2012), consolidou-se nos discursos históricos e ainda hoje repercute nos materiais escolares, onde os indígenas aparecem quase exclusivamente nos capítulos dedicados à “pré-história” e à colonização (CAVALCANTE, 2011). Como resultado, suas contribuições, memórias e territorialidades foram apagadas, invisibilizando o papel central que tiveram, e ainda têm, na construção do Brasil.

Diante dessa realidade, este trabalho propõe-se a investigar a presença indígena na região de Palestina de Goiás e Caiapônia, nos séculos XVIII e XIX, com base em registros arqueológicos, documentação escrita da época, mapas históricos e fontes etnográficas. A abordagem parte da etno-história como método interdisciplinar, conforme defendem autores como Oliveira (2012), Trigger (1982), Cavalcante (2011) e Eremites de Oliveira (2003), articulando arqueologia, história e antropologia para compreender os fluxos de ocupação indígena e a complexidade das culturas que habitaram o sudoeste goiano. Um dos eixos centrais é a crítica às narrativas hegemônicas produzidas a partir de fontes coloniais, como de padres, militares, cronistas e legisladores, que mesmo quando ricas em informação, são atravessadas por preconceitos e hierarquizações. Ao mesmo tempo, reconhece-se a importância da tradição oral como fonte legítima para compreender a história indígena sob uma perspectivaêmica, ainda que com os cuidados epistemológicos apontados por Trigger (1982) e Oliveira (2003) quanto aos limites da “verdade” em narrativas orais isoladas.

Além do esforço de recuperação histórica, esta pesquisa também tem o intuito de colaborar com os estudos desenvolvidos no âmbito do Programa Arqueológico de Goiás, em especial com as investigações lideradas pela professora Sibeli Aparecida Viana (2006; 2012; 2017), que têm ampliado significativamente o conhecimento sobre os sítios arqueológicos do município de Palestina de Goiás. O presente trabalho busca somar às descobertas dessas pesquisas, contribuindo para a reconstrução das trajetórias indígenas no Sudoeste goiano. Como demonstrado por Binant, Viana e Peñá (2018), os vestígios arqueológicos da região, incluindo pinturas rupestres, artefatos líticos e cerâmicas, apontam para uma diversidade cultural expressiva, ainda pouco valorizada na historiografia regional.

Portanto, mais do que um levantamento técnico ou descritivo, esta monografia se propõe a ser uma contribuição crítica e engajada, aliando a produção acadêmica à responsabilidade social e política de dar visibilidade às vozes historicamente marginalizadas. Ao adotar a perspectiva da longa duração, conforme proposta por Fernand Braudel (1990) *apud* Kater & Lopes (2021), torna-se possível perceber como os modos de vida, as relações com o território e as estratégias de resistência desses povos não pertencem apenas ao passado, mas seguem vivos, moldando identidades e reivindicando direitos no presente. Tal abordagem permite

superar os limites das divisões tradicionais entre “pré-história” e “história”, como alertam Oliveira (2024) e Eremites de Oliveira (2003), ao reconhecer que a cultura indígena é dinâmica e continuamente transformada em diálogo com o tempo, o espaço e as relações sociopolíticas. Dessa forma, ao valorizar os vestígios materiais e os saberes ancestrais indígenas, o trabalho contribui para a construção de uma arqueologia mais ética, decolonial e comprometida com a diversidade histórica brasileira.

## **CAPÍTULO 1: PERSPECTIVAS TEÓRICAS E METODOLÓGICAS: ETNO-HISTÓRIA E HISTÓRIA INDÍGENA DE LONGA DURAÇÃO**

O uso da etnohistória foi registrado pela primeira vez em 1909, por Clark Wissler (Cavalcante, 2011), referindo-se à utilização de fontes documentais para a reconstrução da história de culturas indígenas. Inicialmente, a etnohistória foi empregada para o estudo de sociedades não-ocidentais e ágrafas (Cavalcante, 2011). Um dos principais objetivos da etnohistória foi desvincular as histórias nativas das narrações influenciadas pelos europeus, aplicando um contexto cultural adequado e contradizendo as definições irracionais e imorais designadas aos nativos. Uma tentativa de amenizar a sensação de humilhação imposta pela cultura ocidental e eliminar a ideia de que eram “povos sem história” nos períodos que antecedem o contato com os colonizadores.

O conceito de etnohistória vem sendo discutido por diversos pesquisadores ao longo das décadas, e a partir da década de 1950 houve na América do Norte, uma consolidação definindo a etnohistória como um método interdisciplinar. Contudo, isso não anula as inúmeras discussões entre diversos autores sobre o que de fato esse termo etnohistória abrange e ao que se refere especificamente. É certo de que este é utilizado nos estudos acerca das histórias das culturas indígenas, mas há o conflito entre “história indígena” e “etnohistória”. Ambas utilizadas na elaboração de estudos acerca das culturas dos povos nativos, por meio de fontes documentais oriundos dos membros desses grupos, contribuindo assim no desenvolvimento de uma nova perspectiva decolonial da história desses povos. Todas essas alegações feitas aqui por mim, serviram como fonte de debate entre profissionais, a fim de estabelecerem um “conceito mais consolidado” e modo de empregar a etnohistória em futuros trabalhos. Estes serão discutidos mais adiante.

Trigger (1982), aborda a discussão existente entre pesquisadores no que diz respeito a etnohistória como disciplina independente ou como o próprio autor a define, um método interdisciplinar, ou seja, se articula entre duas ou mais áreas disciplinares. As primeiras discussões sobre essa temática se referiam ao papel que a etnohistória realiza, uma disciplina separada ou métodos de análise de dados, se ela estava mais relacionada com a antropologia ou com a história. De acordo com Trigger, a etnohistória se desenvolveu como uma investigação da transformação ocorrida entre as comunidades indígenas, diferenciando-se da História, que analisa as ações dos povos ocidentais antes e depois de se estabelecerem no mundo. Ademais, o autor aponta o debate acadêmico História X Antropologia em relação ao desenvolvimento da pesquisa etnohistórica e do trabalho de etnohistoriador. Este último necessita ter cuidado em

suas habilidades e orientações para conseguir compreender e capitalizar suas informações. Todavia, esse não é um trabalho único, é produzido por uma equipe que gera informações providas por arqueólogos, etnohistoriadores, especialistas em história euramericana, especialistas em tradição oral, linguistas históricos, antropólogos físicos, especialistas em etnologia comparada e outras demais abordagens capazes de aumentar o conhecimento do passado do comportamento humano. Ou seja, trata-se de um campo interdisciplinar que requer contribuições substanciais de outras áreas.

Segundo Cavalcante (2011), há diversas problemáticas nos métodos de estudo e trabalho utilizados dentro da etnohistória, com a construção de representações essencialistas dos grupos indígenas e de suas culturas. Dentre esses problemas, destacarei aquela que considero mais importante e que melhor se enquadra no tema da presente pesquisa: as fontes documentais e a “veracidade” das narrações desses documentos. Um dos métodos usados, e que contribui grandemente com os estudos, é o uso de histórias orais de povos nativos para a construção da história indígena de sua etnia, buscando contrapor narrações produzidas, em sua maioria, por seus colonizadores e que são carregadas de seus preconceitos e discriminação, atribuindo a esses povos uma imagem de selvageria, inferioridade, de seres não evoluídos e estáticos em um período temporal.

Todavia, o uso de fontes nativas também oferece riscos ao pesquisador de não produzir algo condizente com a verdade, mas sim se perder em meio aos mitos e crenças, abordando somente uma perspectiva êmica dos fatos. Como alega Cavalcante (2011), é importante evitar a armadilha de assumir que uma narrativa indígena escrita por um membro da comunidade seja considerada como a única verdade absoluta ou como a versão definitiva dos fatos, também não devemos automaticamente enxergá-la como superior a outras histórias. A importância de reconhecer o pesquisador indígena como um indivíduo não pode ser subestimada, apesar de haver discussões sobre o impacto da individualidade em relação ao coletivo em certos grupos indígenas. Esse profissional desempenha múltiplos papéis sociais e pode ocupar diversas posições de prestígio na estrutura social em que está inserido, sendo até mesmo possível que se envolva em conflitos de interesse internos.

Trigger trabalha com uma perspectiva voltada para a América do Norte, é então Jorge Eremites de Oliveira (2003) um dos pesquisadores que traz esses estudos etnohistóricos para o contexto da América do Sul, em especial no Brasil. Logo de início, Oliveira (2003) traz em sua obra uma discussão “etnohistória x história indígena” e quais são suas principais diferenças. Cavalcante (2011) nos esclarece como o uso dos termos “êmico” e “ético” nos estudos podem

influenciar de distintas formas e ter diferentes resultados. A ser melhor discutido posteriormente.

Essa reflexão é feita para proporcionar aos pesquisadores futuros uma melhor abordagem e uso dos métodos, pois segundo o autor, o termo etnohistória tem sido empregado de forma genérica. Uma segunda problemática abordada por Jorge Eremites (2001), é a incapacidade de os euramericanos entenderem as vozes dos nativos ameríndios, ou seja, que muitos não sabem trabalhar com a tradição oral e buscam uma comprovação empírica dos acontecimentos narrados. Assim, eles limitam a credibilidade das informações orais a uma validação fundamentada em argumentos científicos, por vezes influenciada pelo positivismo.

Nesse sentido, assim como ocorre com a análise da documentação histórica, defende-se que a materialidade investigada pela Arqueologia deve também ser abordada a partir de um olhar antropológico, capaz de revelar lacunas interpretativas. Essa abordagem se beneficia do diálogo com recursos metodológicos da etnografia, da etnohistória e da etnoarqueologia, que permitem lançar luz sobre dinâmicas socioculturais ocultas ou negligenciadas. Portanto, este capítulo propõe uma análise integrada de bibliografias e narrativas, orientada por uma perspectiva antropológica, decolonial e intercultural. O cruzamento entre dados históricos, arqueológicos e etnográficos oferece não apenas uma compreensão mais aprofundada sobre os Kayapó, mas também contribui para a valorização de suas estratégias históricas de contato, resistência e ressignificação cultural, compreendendo-as como expressões dinâmicas de sua própria lógica de pensamento.

### **1.1. Etnohistória X História Indígena**

Eremites de Oliveira (2003) inicia sua obra propondo uma reflexão crítica acerca das distinções epistemológicas entre etno-história e história indígena, questionando se essas diferenças, de fato, se sustentam no plano teórico e metodológico. Logo nas primeiras páginas, o autor nos instiga a pensar sobre os fundamentos que definem a chamada "história indígena", indagando se sua construção deve privilegiar abordagens éticas (de fora, exógenas) ou êmicas (de dentro, endógenas), ou ainda, como essas perspectivas se articulam no campo da produção historiográfica sobre os povos originários. A primeira refere-se à representação nossa (pessoas não indígenas) sobre o outro (indígenas), essa pode ser compreendida como a interpretação dos cientistas sociais sobre a evolução sociocultural e histórica das populações nativas, composta por concepções que elaboramos sobre o outro, nossa perspectiva ética. A segunda, por sua vez,

trata-se da representação dos indígenas realizada por eles mesmos. Ou seja, a história indígena também pode ser entendida a partir da narrativa e interpretação feitas pelos próprios indígenas, transmitidas de geração em geração pela tradição oral, indivíduos recentemente reconhecidos por muitos historiadores brasileiros como atores sociais de pleno direito. Contudo, fica clara que a visãoêmica só foi incorporada aos estudos por meio da etnohistória, que passa a utilizar a tradição oral como uma importante fonte de pesquisa.

Todavia, apesar de os conceitos de etnohistória e história indígena frequentemente serem empregados como intercambiáveis, é evidente que ao utilizar o segundo termo, é necessário adotar uma abordagem em desenvolvimento, que seja interdisciplinar e esteja se tornando cada vez mais firme diante das interseções entre a antropologia, a arqueologia e a história, além de outras áreas de estudo.

Por meio de um levantamento bibliográfico, ficou evidente um consenso entre alguns autores, como Thiago Cavalcante (2011), Bruce Trigger (1982), Jorge Eremites de Oliveira (2003) e Robert Carmack (1979, *apud* CAVACANTE 2011), de que a etnohistória é um método interdisciplinar que combina informações e abordagens da antropologia, história e arqueologia. Tais autores afirmam que a etnohistória é a abordagem mais eficaz para compreender os grupos de culturas não ocidentais sob uma ótica histórica. No entanto, isso não anula o fato de que outros pesquisadores trabalham com a abordagem da etnohistória como disciplina independente. Ainda assim, o presente trabalho seguirá na abordagem da etnohistória como método interdisciplinar.

Nesta perspectiva, a etnohistória se destaca como uma abordagem interdisciplinar importante, pois engloba a integração de dados dos registros escritos e da cultura material. Salienta-se essa premissa devido à sua utilidade na revisão hermenêutica durante a análise e interpretação das fontes utilizadas, permitindo uma visão mais ampla em que o objeto de estudo e os sujeitos cognoscentes são reconsiderados como entidades com conhecimento próprio. Assim, apesar de se restringir a fontes documentais provenientes de padres, viajantes, militares, legisladores e autoridades oficiais, que apresentam a perspectiva histórica oficial não indígena, é viável identificar, mesmo que parcialmente, aspectos das narrativas indígenas nas entrelinhas.

De acordo com Oliveira (2012), a etnohistória:

Deve ser compreendida para muito mais além, inclusive como uma perspectiva metodológica interdisciplinar – ou disciplina híbrida como alguns a defendem – que tem por objetivo estudar a história e a cultura de povos e comunidades tradicionais, como os indígenas, quilombolas, ribeirinhos etc. (OLIVEIRA, 2012 p.191).

Dessa forma, compreender as distinções entre etno-história e história indígena implica reconhecer não apenas os debates conceituais que envolvem ambas, mas também os desafios metodológicos colocados à historiografia quando se propõe a dar voz aos povos originários. Ao adotar a etno-história como método interdisciplinar, este trabalho reconhece sua capacidade de articular fontes orais e escritas, documentos oficiais e saberes tradicionais, propondo uma escuta ativa e crítica dos sujeitos históricos indígenas. Assim, ao invés de reforçar dicotomias fixas entre história indígena e etno-história, opta-se por uma abordagem que valoriza as intersecções e os deslocamentos epistemológicos, contribuindo para a construção de narrativas mais plurais, descolonizadas e sensíveis às formas indígenas de conhecer e narrar o mundo.

## **1.2. História indígena de longa duração**

Na metade do século XX, o historiador Fernand Braudel introduziu o conceito de "Longa duração". Esse conceito foi apresentado por Braudel (1940) em sua tese de doutorado de 1949, intitulada "O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na Época de Filipe II". Em contraste com a história tradicional desaprovada pelos Annales por focar em "oscilações breves, rápidas, nervosas" (BRAUDEL, 1982), e com a história cíclica e conjuntural (história econômica e social) que trata de fases lentas, a longa duração explora uma narrativa quase estática que aborda eventos extremamente duradouros, como a evolução das paisagens e a história da interação humana com o ambiente. Braudel apresentou uma perspectiva histórica que destacava a relevância das estruturas de longo prazo, como geografia, economia e padrões sociais, em contraste com os acontecimentos momentâneos e as ações individuais. Ele defendia a ideia de que tais estruturas exerciam um impacto significativo no curso da história, influenciando a conformação das sociedades ao longo de séculos e até mesmo milênios. Sua abordagem incentiva os historiadores a não limitarem sua análise aos eventos imediatos, mas também a considerarem as forças subjacentes que atuam ao longo do tempo.

Fernand Braudel (1990) defendia que a história é constituída por diversos tempos, tempos esses que estão para além de somente substância do passado, mas também a matéria da vida social atual. Segundo o historiador francês, a ideia da longa duração por ele apresentada, debate sobre a percepção temporal e os acontecimentos durante esse período, uma estrutura a qual o indivíduo está inserido, mesmo sem ter consciência plena disso.

A compreensão de que a história possuía espessura temporal, como se fosse erigida por planos de escalas complementares, nos quais as diferentes durações convivem e

atuam, e que essa espessura é fundamental para o entendimento de um determinado fenômeno histórico, foram as maiores contribuições de Braudel (1990). (KATER; LOPES, 2021, p. 5).

Segundo Braudel, a ideia de tempo social pode ser compreendida em três dimensões específicas: O tempo curto refere-se à escala utilizada para estudar a evolução das materialidades arqueológicas, permitindo identificar como essas mudanças se mantêm ou se modificam ao longo do tempo. O tempo médio se manifesta na produção, reprodução, modificação e/ou estabelecimento de escolhas, práticas e padrões que se repetem ao longo de uma duração média. Já a longa duração é exemplificada pelas alterações nas paisagens e locais decorrentes da intervenção humana, evidenciadas, por exemplo, em sítios arqueológicos pela contínua ocupação ao longo de diferentes períodos. Em suma, trata-se do tempo geológico material, em que as transformações se tornam visíveis (KATER, 2018; KATER & LOPES, 2021, p.24 *apud* OLIVEIRA, 2023, p.50).

Na história indígena de longa duração, é essencial reconhecer a importância e a resistência das culturas e sociedades nativas ao longo dos tempos. Sendo consideradas as estruturas sociais, práticas culturais e interações com o ambiente que perduram por séculos ou milênios. Essa abordagem busca romper com narrativas coloniais e eurocêntricas, valorizando o conhecimento indígena e a resiliência das culturas locais frente à colonização e opressão histórica. Seguindo essa visão, estudar as culturas indígenas e efetuar recortes temporais torna-se impossível, pois dividir e limitar o tempo acaba por fragmentar, separar e obstruir a compreensão dos eventos históricos em sua longa duração, resultando na análise fragmentada de pequenos trechos da história que, isoladamente, se tornam confusos.

A utilização da noção braudeliana de longa duração na retomada dos estudos acerca da história dos povos nativos da América, cooperam no rompimento de uma separação cronológica que antes e ainda se tem, as chamadas “Pré-história” e “História”.

O termo “pré-história” é utilizado comumente na arqueologia e na história para descrever o período que antecede o surgimento da escrita ou, em casos de países colonizados, o período da colonização. No entanto, esse termo carrega consigo conotações eurocêntricas e coloniais, refletindo numa visão de progresso linear da humanidade que estabelece hierarquias entre sociedades consideradas como “civilizadas” e “primitivas”. Nos últimos anos, tem havido esforços para revisar e repensar o uso dessa terminologia, adotando uma abordagem mais inclusiva e sensível. Essa revisão considera as perspectivas dos povos originários, que têm uma relação direta com o patrimônio histórico e arqueológico. (OLIVEIRA 2024, p. 58).

A partir disso, entende-se que a exclusão do termo "pré-história" das narrativas vai muito além de simplesmente trocar uma palavra por outra, pois representa uma nova abordagem em relação aos povos antigos, que reconhece a riqueza de suas culturas. Historicamente, este termo era usado para descrever os povos que viveram em épocas distantes, muitas vezes separando-os dos indígenas atuais e distinguindo-os das sociedades consideradas "civilizadas". O impacto deste termo não se limitou apenas à epistemologia ocidental, mas também se estendeu às políticas sociais.

De acordo com a noção da longa duração, uma nova concepção em relação aos impactos causados nessas sociedades decorrente do contato colonial é formada, possibilitando uma visão mais ampla sobre as transformações e ações desses grupos ao longo do tempo.

Em concordância com Kater e Lopes (2021), para a produção de um trabalho no âmbito arqueológico com aplicação teórica da longa duração, na tentativa de reconstituir a história indígena brasileira, é necessário fazer uma ampla produção que aborde desde as permanências em termos geográficos, culturais e da relação com o território e a paisagem, até as formas de pensamento e as ontologias das diversas sociedades. A adoção desse enfoque contribuiu para romper com visões essencialistas do passado histórico e cultural dos povos indígenas na arqueologia brasileira, aproximando-a das populações ameríndias contemporâneas e incentivando pesquisas interdisciplinares.

Contudo, ressalta-se aqui que a história indígena se desenvolveu e ainda se desenvolve em um período de longa duração, pois assim como a cultura, ela passa a ser vista e entendida como dinâmica, não é estática e está sujeita a mudanças e alterações de acordo com o tempo, seja nas questões econômicas, sociais e culturais. O mundo físico é um fenômeno integrado à história humana, possui uma temporalidade lenta e gera um vínculo entre ser humano e ambiente.

## **CAPÍTULO 2: TERRITÓRIOS, OCUPAÇÕES E RESISTÊNCIAS: PANORAMA HISTÓRICO-ARQUEOLÓGICO DO SUDOESTE GOIANO**

Como mencionado anteriormente, sabe-se que a trajetória de investigação arqueológica nos sítios da região de Palestina de Goiás, no Sudoeste de Goiás, foi dividida em dois momentos distintos. A primeira fase foi conduzida no âmbito do Programa Arqueológico de Goiás, sob a coordenação do Prof.º Pedro Ignácio Schmitz. A segunda etapa, iniciada em 2010, está vinculada ao Projeto 1, coordenado pela professora Sibeli Viana, e caracteriza-se por sua abordagem de longa duração, contribuindo com a atualização da segunda fase dos estudos, que investigam a região de Palestina de Goiás, a caracterização geológica e vegetacional (VIANA *et al*, 2016). Segundo os autores (VIANA *et al*, 2016), a ocupação humana pretérita na região de Palestina de Goiás distribui-se em três principais contextos geológicos. O primeiro corresponde a afloramentos compostos por depósitos de conglomerados ou diamictitos, popularmente denominados “campos de seixos”. O segundo está associado aos abrigos formados em rochas sedimentares, especialmente arenitos, pertencentes à porção basal da Bacia Sedimentar do Paraná. O terceiro contexto refere-se às áreas de ocorrência de granitos pré-cambrianos, que serão abordadas mais adiante.

Do ponto de vista geológico, a Bacia Sedimentar do Paraná é caracterizada por um espesso pacote de sedimentos paleozoicos depositados sobre embasamento granítico de idade pré-cambriana. Os abrigos arqueológicos da região desenvolveram-se sobre os testemunhos e maciços de rochas areníticas da Formação Furnas, datada do Eo-Devoniano. Esses arenitos, por sua vez, estabelecem contato inferior com os sedimentos da Formação Vila Maria, pertencente ao Grupo Ivaí, cuja ocorrência é restrita à bacia e cuja idade remonta ao Eo-Siluriano (Almeida; Brito-Neves; Carneiro, 2000; Pereira, 1998; Pereira *et al.*, 2012 *apud* VIANA *et al.*, 2016).

Quanto à paisagem vegetacional, esta foi analisada com base na classificação das fitofisionomias do bioma Cerrado, conforme proposta por Ribeiro e Walter (2008). Apesar do elevado grau de antropização observado na região, a presença de remanescentes da vegetação nativa permite inferir sobre a diversidade fisionômica que provavelmente caracterizou a área ao longo dos últimos milênios. Nas porções mais baixas, especialmente ao longo do Córrego do Ouro, ainda subsistem fragmentos de matas de galeria. Estas, por sua vez, são cercadas por formações savânicas, compostas por cerrado típico em áreas de relevo suavemente ondulado e por cerrado denso nas porções intermediárias, entre os abrigos areníticos, onde predominam condições de maior umidade. Já nos topos dos testemunhos de arenito, observa-se a presença



forma desigual entre os 177 municípios goianos, com maior concentração em determinadas regiões, o que pode estar diretamente relacionado à intensidade das pesquisas arqueológicas nelas conduzidas.

Na obra “Arte rupestre no Centro do Brasil: Pinturas e gravuras da pré-história de Goiás e oeste da Bahia”, publicada em 1984, Pedro Ignácio Schmitz e sua equipe apresentam uma descrição que articula aspectos geológicos, paisagísticos e culturais da região de Caiapônia, no estado de Goiás. Desde o título, os autores já destacam a habilidade e a criatividade dos responsáveis pelas pinturas rupestres locais, ao mesmo tempo em que rechaçam a ideia estereotipada, qualificada como “lenda”, de que os Caiapó formavam um grupo indígena de estaturas elevadas. O estudo estabelece comparações entre os sítios arqueológicos de Caiapônia e os de Serranópolis, sugerindo que os autores das representações rupestres teriam mantido algum tipo de contato. Tal interação, segundo os autores, pode ter ocorrido em função de migrações sazonais ou deslocamentos motivados por escassez alimentar, refletindo a dinâmica de sobrevivência em ambientes variados e, por vezes, adversos (DAMIÃO, 2023).

A análise da obra revela também um esforço de contextualização das manifestações rupestres no quadro geológico e ecológico local, com atenção à morfologia da paisagem e aos suportes rochosos onde foram realizadas as pinturas. As figuras registradas nos abrigos de Caiapônia (Figuras 1, 2 e 3) se destacam pela expressividade e pelo dinamismo, o que confere à região um papel singular no panorama da arte rupestre centro-brasileira, especialmente em contraste com Serranópolis, cuja iconografia, embora rica, é descrita como mais regular e formal (Figuras 4 e 5).



Figura 1: Registro fotográfico arte rupestre do sítio arqueológico GO-CP-09. Fonte: Autora



Figura 2: Registro fotográfico arte rupestre do sítio arqueológico GO-CP-09. Fonte: Autora



Figura 3: Registro fotográfico arte rupestre do sítio arqueológico GO-CP-16. Fonte: Autora



Figura 4: Pinturas de aves, répteis e figuras justapostas na Gruta das Araras. Fonte: Souza (2005)

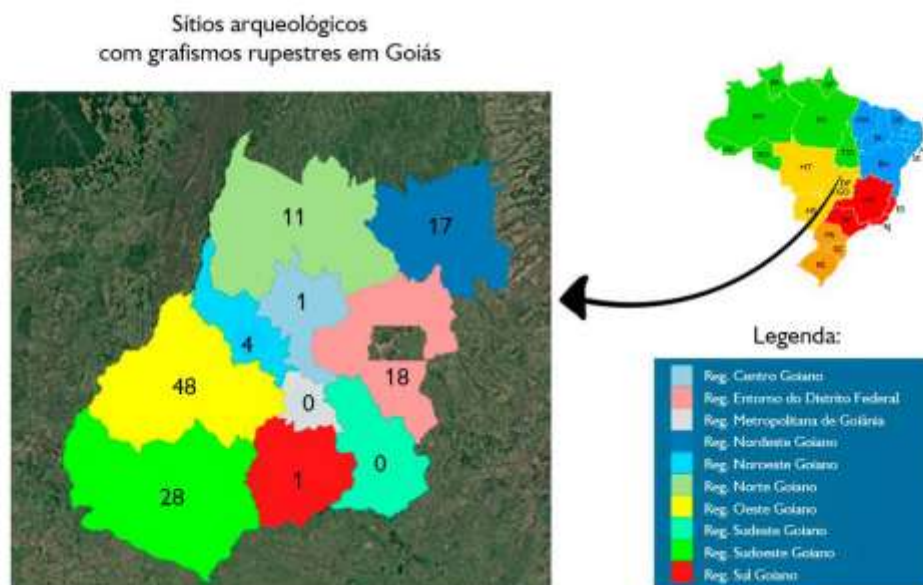


Figura 5: GO-JA-04 (Gruta do Paredão). Detalhe da presença de fungos em paredão com pinturas rupestres.  
Fonte: Souza (2005)

Ademais, os diversos topônimos da região, como Serra dos Caiapó, Travessão Caiapó e rio Caiapó, remetem ao povo indígena homônimo, cuja presença histórica é conhecida por meio de fontes indiretas, tais como documentos coloniais, relatos de viajantes e estudos de historiadores e antropólogos. Embora fragmentários, esses registros contribuem para a reconstrução das trajetórias indígenas na região e permitem relacionar os vestígios arqueológicos a possíveis identidades étnicas pretéritas. Nesse sentido, o objetivo central desta monografia é justamente aprofundar o debate em torno dos grupos étnicos que ocuparam a região de Palestina de Goiás, articulando os dados arqueológicos disponíveis às referências históricas e etnográficas sobre os povos indígenas que habitaram o Sudoeste goiano ao longo do tempo.

Embora a presença de sítios com arte rupestre seja numerosa em Goiás (Mapa 5), as evidências datadas ainda são escassas. A exceção notável é o conjunto de sítios de Serranópolis, que apresenta uma longa sequência de ocupação, desde o Holoceno Antigo, com a data mais remota registrada em  $10.580 \pm 115$  anos AP, até o Holoceno Recente, com registros de até  $925 \pm 60$  anos AP (Schmitz *et al.*, 1984). Na região de Palestina de Goiás, as datações conhecidas oscilam entre  $4.455 \pm 155$  e  $900 \pm 300$  anos AP (Schmitz *et al.*, 1986; Viana *et al.*, 2016). A data mais recente está associada ao sítio GO-CP-16, pertencente a um horizonte cultural que, além das pinturas rupestres em paredões rochosos, apresenta um expressivo conjunto de artefatos líticos, fragmentos cerâmicos simples (sem decoração), carvões, vestígios de óxido de

ferro e um bastão de ocre com extremidades desgastadas, possivelmente utilizado na produção das imagens rupestres (L. Pereira, 2017 *apud* Procópio & Viana, 2021).



Mapa 5: Mapa mesorregional do estado de Goiás com quantidade de sítios arqueológicos. Editado por Procópio e Viana (2018). Fonte: BASE, Sistema Estadual de Geoinformação – SIEG. Dados: Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos. Editado: Procópio (2018).

Em relação aos sítios que possuem figuras rupestres, Binant; Viana e Penã (2018), apresentam dados oriundos de uma nova fase de estudos, que se baseiam nos aspectos de relações dialéticas entre as manifestações rupestres de Caiapônia a partir da distribuição espacial dos abrigos pintados no território, do posicionamento das pinturas nos abrigos e da relação que elas estabelecem entre si. As gravuras rupestres evidenciadas nos sítios de Caiapônia, apresentam pinturas rupestres que retratam figuras humanas, animais, formas geométricas, plantas e objetos, além de representações mais ambíguas. Estas últimas, denominadas como "indefinidas", se destacam pela falta de clareza em sua representação, muitas vezes devido à sobreposição com outras figuras ou à deterioração ao longo do tempo. Os petroglifos, por sua vez, estão concentrados em apenas três locais, em quantidade significativamente menor do que as pinturas rupestres. (Schmitz *et al.* 1986 *apud* Binant; Viana; Penã, 2018).

## 2.2. As primeiras ocupações da região sudoeste de Goiás, através de dados arqueológicos

### 2.2.1. Caçadores-coletores

As evidências mais antigas de ocupação humana na região Centro-Oeste do Brasil estão associadas a grupos caçadores-coletores que se estabeleceram entre 12.000 e 10.000 anos AP, durante a transição do Pleistoceno para o Holoceno. Apesar disso, há registros de datas ainda mais remotas, como nos sítios de Santa Elina (23.320 AP) e Abrigo do Sol (19.400 AP), ambos localizados em Mato Grosso, embora essas cronologias ainda demandem cautela em sua interpretação. Em Goiás, destacam-se os sítios arqueológicos de Serranópolis (GO-JA-01 e GO-JA-14) e do alto Tocantins (GO-NI-49), cujas datações giram em torno de 10.700 AP. As análises desses contextos arqueológicos apontam para mudanças climáticas expressivas ocorridas entre 10.500 e 4.000 AP, as quais influenciaram diretamente as dinâmicas de ocupação humana na região (OLIVEIRA, VIANA, 1999/2000).

Com o intuito de compreender os traços culturais desses grupos, os pesquisadores como (SCHMITZ *et al.* 1989) realizaram estudos da cultura material utilizando o método comparativo. O foco recaiu sobre as semelhanças tecnológicas entre os artefatos, a partir das quais foram desenvolvidas tipologias e seriações. Esses instrumentos analíticos possibilitaram a definição de tradições e fases tecnológicas, além de fornecerem subsídios para hipóteses sobre eventuais movimentos migratórios anteriores à chegada dos europeus (OLIVEIRA, VIANA, 1999/2000).

No Mato Grosso e no Mato Grosso do Sul, há registros da Tradição Itaparica e do Complexo Dourado, com datações entre 11.000 e 8.900 AP. Esses achados evidenciam que o Centro-Oeste foi ocupado desde tempos muito remotos, por grupos humanos capazes de se adaptar a diferentes condições ambientais, deixando um expressivo legado arqueológico (OLIVEIRA, VIANA, 1999/2000).

Na região goiana de Caiapônia, particularmente nas áreas dos rios do Peixe e Vermelho, embora haja registros de sítios arqueológicos a céu aberto, seu número é reduzido e geralmente associado à exploração de matérias-primas. Em contraste, nos abrigos da região de Serranópolis, Schmitz (1980) interpreta a presença de camadas arqueológicas delgadas e a concentração de materiais em pontos específicos como indícios de uma ocupação esparsa e de baixa densidade populacional. Essas observações, longe de indicar um padrão claro de implantação dos sítios, refletem, na verdade, a predominância de prospecções voltadas quase exclusivamente ao estudo de ambientes fechados. Em Caiapônia, os sítios superficiais voltados à extração de matérias-primas podem estar associados a um período de dispersão dos grupos

humanos motivado por secas prolongadas, um contexto marcado pela escassez de recursos alimentares (Souza *et al.*, 1981–1982; Schmitz *et al.*, 1986, 1989).

Com base nos vestígios arqueológicos encontrados em Goiás, Schmitz *et al.* (1978 - 1980) e Schmitz (1980) apontam que a subsistência dos grupos caçadores-coletores se baseava, predominantemente, em uma caça de caráter generalista. No mesmo contexto, Schmitz (1980) propõe que os abrigos da região de Serranópolis eram utilizados de forma recorrente ao longo do ano, hipótese sustentada pela diversidade de recursos disponíveis, pela boa preservação dos materiais arqueológicos nas camadas estratigráficas e pela escassez de sítios em ambientes abertos.

Posteriormente, Schmitz (1984) complementa essa interpretação ao considerar dois fatores centrais: (a) a dificuldade de acesso constante a recursos de subsistência nas proximidades dos assentamentos durante todos os ciclos estacionais; e (b) as limitações na produção de alimentos, que teriam motivado deslocamentos planejados como estratégia de adaptação e sobrevivência.

A partir dessa lógica, Schmitz *et al.* (1989) propõem um modelo de ocupação territorial regulado pela sazonalidade dos recursos alimentares. Durante a estação chuvosa, quando os alimentos vegetais eram mais abundantes e podiam ser obtidos por meio da coleta, os grupos tenderiam a se concentrar nos abrigos rochosos. Em contrapartida, no período seco, caracterizado por menor oferta de recursos, ocorreria uma dispersão dos grupos, com o uso de acampamentos a céu aberto ou pequenos abrigos, como os identificados na região de Caiapônia.

Quanto ao sistema tecnológico desses grupos, Oliveira e Viana (1999/2000), apresentam a observação de Fogaça (1991), apontando que muitos estudos negligenciaram aspectos fundamentais da análise, como os dados relacionados à cadeia operatória de confecção dos instrumentos, estratégias de obtenção de matérias-primas e técnicas de lascamento. Ainda assim, é possível afirmar que a tecnologia empregada pelos caçadores-coletores era relativamente simples. Com base nos materiais preservados, nota-se a predominância de instrumentos líticos, seguidos, em menor quantidade, por artefatos ósseos. É plausível supor também o uso de outros recursos perecíveis, como peles e tendões de mamíferos, penas de aves e madeira, que devido às condições desfavoráveis de preservação, dificilmente deixaram vestígios arqueológicos.

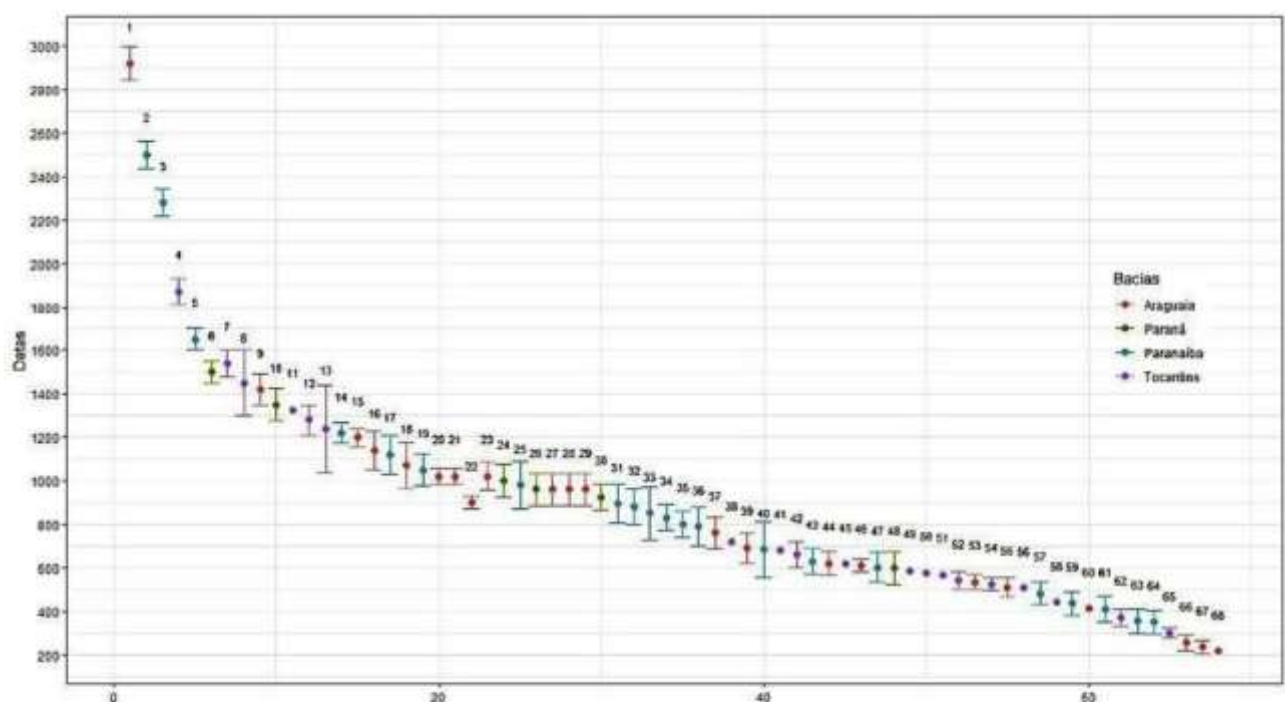
### **2.2.2. Os grupos ceramistas**

Com base na análise das principais bacias hidrográficas que cortam o estado de Goiás - Araguaia, Paraná, Paranaíba e Tocantins - observa-se uma ampla variedade de sítios arqueológicos cerâmicos com datações que variam aproximadamente entre 2.900 e 200 anos antes do presente (AP). Destaca-se, nesse contexto, a bacia do rio Araguaia, especialmente na região sudoeste do estado, onde se verifica uma longa continuidade de ocupação humana. O sítio GO-CP-05, datado em cerca de 2.900 AP, representa o registro mais antigo identificado até o momento nessa bacia. Em seguida, há evidências de ocupações posteriores, com sítios datados em torno de 1.400 AP, 1.200–1.000 AP, 700–500 AP, e, mais recentemente, entre 300 e 200 AP, sendo exemplares os sítios Cangas e São Miguel do Araguaia.

Diante dessa ampla faixa cronológica, torna-se possível abordar a diversidade cultural da região a partir da análise das tradições cerâmicas presentes nos sítios arqueológicos identificados. Em estudos arqueológicos, compreende-se tradição cerâmica como um conjunto relativamente estável de práticas tecnológicas, formas e estilos decorativos que caracterizam a produção cerâmica de um grupo humano em determinado período e espaço (ALVES, 2019).

Na região Centro-Oeste, os principais estudos classificaram quatro tradições cerâmicas: Una, Uru, Aratu e Tupi-Guarani. A identificação dessas tradições baseia-se em análises tipológicas e tecnológicas que consideram a morfologia das vasilhas, os métodos de produção, as técnicas decorativas empregadas e os contextos arqueológicos em que os fragmentos cerâmicos são encontrados (RICE, 1987; SHEPARD, 1956).

A variabilidade das datações e a diversidade tipológica dos materiais encontrados contribuem significativamente para a compreensão tanto da cronologia quanto da complexidade cultural dos grupos humanos que ocuparam a região. No gráfico 1 é possível visualizar com maior clareza a distribuição temporal dos sítios cerâmicos no estado de Goiás, organizados segundo as principais bacias hidrográficas, o que oferece um panorama mais preciso da ocupação humana e de suas dinâmicas ao longo do tempo.



1 - GO-CP-05; 2 - GO-RV-46; 3 - Taquari I; 4 - Baco Pari I; 5- Rochedo; 6- GO-JA-26; 7- GO-NI-124; 8- GO-NI-127; 9- GO-CP-46; 10/ 24- GO-JA-1W1; 11- GO-NI-169; 12- GO-NI-173; 13/ 38- GO-NI-176; 14/47- GO-CA-13; 15- GO-CP-32; 16/ 18- GO-CP-02; 17/25- GO-RV-02; 19- Vale dos Sonhos; 20- GO-CP-06; 21/22- GO-CP-16; 23- GO-CP-34; 26/38- GO-JA-03; 27- GO-CP-13; 28- GO-JU-04; 29- GO-JU-19; 30- GO-JA-01; 31- GO-CA-01; 32- Lobeira; 33/36- Brazabrantes I; 34- Pau D'óleo; 35- GO-RV-66; 37- GO-JU-17; 39- GO-JU-23; 40- GO-CA-82; 41- GO-NI-188; 42- GO-NI-194; 43- Bananeira; 44/55- GO-JU-39; 45/49- GO-NI-202; 46/67- Cangas; 50- GO-NI-206; 51- GO-NI-231; 52- GO-NO-238; 53/66- Lago Rico; 54/56- GO-NI-245; 57- Peixe 2; 58/62- Jenipapo; 59- Palmeiras de Goiás VI; 60- Miguel do Araguaia II; 61- Palmeiras de Goiás IX; 63- Turvelândia II; 64- Palmeiras de Goiás X; 65- Sítio Juquirá; 68- São Miguel do Araguaia I.

Gráfico 1: Datações de sítios cerâmicos arqueológicos de acordo com as bacias. Fonte: Viana e Vaz (2022) *apud* Carrijo (2024)

Por meio do estudo sistemático desses artefatos, é possível inferir aspectos fundamentais da vida cotidiana dos grupos indígenas antigos, suas dinâmicas socioculturais e econômicas, bem como suas redes de contato e trocas intergrupais (CARRIJO, 2024). A cerâmica, portanto, constitui uma chave interpretativa crucial para a compreensão das tradições culturais que marcaram a ocupação humana em Goiás ao longo do tempo.

As definições e caracterizações das tradições cerâmicas a seguir apresentadas foram elaboradas com base no estudo de Carrijo (2024) e nos autores por ela citados, que forneceram um arcabouço teórico e empírico fundamental para a compreensão dessas tradições. Entre os principais autores referenciados destacam-se: Alves (2019), Schmitz *et al.* (1981/1982), Schmitz *et al.* (1982), Wüst (1990), Robrahn-González (1996) e demais contribuições mencionadas no trabalho de Carrijo. Com isso, será feita uma breve caracterização das tradições cerâmicas mencionadas, enfatizando suas especificidades formais, tecnológicas e simbólicas.

### ➤ **Tradição Una**

Os estudos arqueológicos disponíveis indicam que a cerâmica associada à Tradição Una é composta predominantemente por peças de pequenas dimensões, produzidas com finalidade utilitária. Essas cerâmicas apresentam formas simples e são, em geral, pouco representadas quantitativamente nos sítios arqueológicos onde ocorrem, evidenciando um padrão de baixa densidade de fragmentos (CARRIJO, 2024).

As formas mais comuns incluem recipientes globulares e cônicos, tigelas rasas e potes com gargalo, com predomínio de bordas diretas e pouca variação morfológica. A simplicidade formal e a ausência de decoração elaborada são traços marcantes dessa tradição, que refletem práticas tecnológicas mais conservadoras e possivelmente vinculadas a comunidades horticultoras com mobilidade sazonal. Tais características indicam um sistema cerâmico funcional, voltado para as necessidades cotidianas básicas de preparo e armazenamento de alimentos (ALVES, 2019).

### ➤ **Tradição Uru**

A Tradição Uru é caracterizada por um conjunto cerâmico composto majoritariamente por grandes vasilhames, assadores e tigelas de base plana ou dotadas de pedestal. Uma das características mais marcantes dessa tradição é a quase total ausência de decoração nas superfícies das peças, o que sugere uma ênfase na funcionalidade em detrimento da ornamentação. As formas são geralmente robustas e indicam um uso intensivo no cotidiano, possivelmente associado ao preparo e ao consumo de alimentos em contextos comunitários. Quanto à organização espacial dos assentamentos vinculados a essa tradição, estudos conduzidos por Schmitz *et al.* (1982), Wüst (1990) e Robrahn-González (1996) revelam uma notável variabilidade na morfologia dos sítios. Alguns apresentam arranjos lineares, enquanto outros se estruturam de maneira circular ou elíptica, com diferentes graus de concentração de material arqueológico, indício de distintas estratégias de ocupação e uso do espaço.

No estado de Goiás, sítios associados à Tradição Uru estão distribuídos principalmente nas regiões sudoeste, oeste e noroeste, evidenciando uma ampla ocupação territorial desses grupos no bioma Cerrado, e uma possível adaptação a diferentes ambientes dentro da paisagem regional (CARRIJO, 2024).

### ➤ **Tradição Aratu**

A Tradição Aratu é amplamente reconhecida na região Centro-Oeste do Brasil, especialmente em Goiás, e caracteriza-se por um conjunto cerâmico tecnicamente elaborado e

morfologicamente distinto. As peças predominantes incluem grandes recipientes globulares, semi-globulares ou piriformes, com contornos simples ou infletidos e bordas espessadas ou reforçadas. As bases são geralmente convexas, conferindo estabilidade e resistência ao uso cotidiano. Destacam-se também vasos de grandes dimensões, em forma piriforme, empregados como urnas funerárias, revelando práticas mortuárias complexas.

Segundo Robrahn-González (1996), o conjunto material associado à Tradição Aratu é diversificado e inclui, além da cerâmica, instrumentos líticos como lâminas de machados polidos, mãos de pilão, polidores, batedores, contrapesos de fuso, cachimbos tubulares e alguns tembetás confeccionados em quartzo. Um aspecto relevante dessa tradição é a presença de decoração plástica em algumas peças cerâmicas, geralmente composta por pequenos apêndices ou saliências com linhas paralelas dispostas próximas à borda dos recipientes, conferindo identidade estética própria ao conjunto.

A organização espacial dos assentamentos relacionados à Tradição Aratu segue um padrão geralmente circular, com as habitações dispostas ao redor de um espaço central, possivelmente destinado a atividades coletivas ou cerimoniais. Esses sítios são comumente localizados em áreas próximas a matas e cursos d'água, o que assegurava o acesso a recursos naturais indispensáveis à subsistência, como madeira, água, frutos e fauna silvestre. Essa localização estratégica sugere uma estreita relação entre a estrutura social e o aproveitamento ecológico do território.

### ➤ **Tradição Tupi-Guarani**

A presença da Tradição Tupi-Guarani no estado de Goiás está registrada por meio de sítios arqueológicos que evidenciam um conjunto cerâmico distintivo, marcado por um elevado grau de sofisticação estética e técnica. Uma das características mais notáveis dessa tradição é a decoração policroma, composta por pigmentos nas cores vermelho, preto e marrom, aplicados sobre engobos brancos ou vermelhos. Além disso, em algumas peças observa-se a presença de decoração plástica corrugada, embora esta ocorra com menor frequência. Entre as formas cerâmicas mais recorrentes destacam-se os jarros com ombros definidos, as vasilhas rasas e os recipientes semi-globulares, com bases variando entre convexas e planas. Essa diversidade formal sugere uma variedade de usos funcionais e simbólicos no cotidiano das populações Tupi-Guarani, incluindo contextos domésticos e cerimoniais.

De acordo com Schmitz *et al.* (1981/1982), os sítios vinculados a essa tradição ceramista estão geralmente situados em áreas adjacentes aos grandes rios, favorecendo o acesso a recursos hídricos e facilitando deslocamentos e trocas culturais. Esses sítios apresentam uma ampla

variação em termos de morfologia e dimensão, indo desde pequenas concentrações isoladas de material arqueológico até grandes complexos com múltiplas áreas de ocupação, dispostas em formatos circulares ou irregulares.

No estado de Goiás, os registros arqueológicos da Tradição Tupi-Guarani concentram-se principalmente na região sudoeste, com destaque para os municípios de Montes Claros de Goiás e Fazenda Nova, onde escavações têm revelado importantes vestígios dessa expressiva tradição cultural.

A diversidade cultural dos grupos que ocuparam a região atualmente delimitada como o estado de Goiás se reflete de forma marcante na ampla variedade de artefatos cerâmicos produzidos ao longo do tempo. Essas tradições ceramistas, heterogêneas em suas manifestações, revelam a complexidade e a riqueza das práticas culturais locais, nas quais se entrelaçam elementos simbólicos, práticos e técnicos. A produção cerâmica envolve uma série de decisões, como a escolha do barro, dos aditivos e das técnicas de manufatura, que refletem não apenas aspectos funcionais, mas também valores culturais profundamente enraizados. Esses saberes são tradicionalmente transmitidos de geração em geração, em um processo que se inicia ainda na infância, por meio da observação e da prática cotidiana. Nesse contexto, destaca-se o papel fundamental das mulheres, frequentemente responsáveis por preservar e disseminar essas técnicas e conhecimentos. Cada grupo imprime suas próprias interpretações e características tecno-culturais aos objetos produzidos, o que contribui para a riqueza expressiva da cerâmica regional e para a continuidade histórica dessas tradições (ATAÍDES, 1998).

Segundo Turner (1992), no final do século XVI e início do século XVII, os povos Kayapó<sup>1</sup> exerciam ampla predominância na região central do Brasil, organizando-se em dois grandes grupos: os Kayapó do Sul e os Kayapó do Norte. No caso dos Kayapó do Sul, sua ocupação territorial abrangia uma vasta extensão que ia desde Camapuã, no atual Mato Grosso do Sul, até o sul de Goiás, incluindo as áreas mais setentrionais dos municípios de Goiás, Pirenópolis e Luziânia. A leste, seus domínios alcançavam as proximidades do rio Paranaíba, na atual região do Triângulo Mineiro, estendendo-se até o rio Paraná, já no estado de São Paulo. Autodenominados Mebengokre, termo que significa "gente do espaço dentro das águas" (ATAÍDES, 2006), os Kayapó integram a família linguística Jê, pertencente ao tronco Macro-Jê. Apesar das variações dialetais existentes entre os diversos subgrupos resultantes de

---

<sup>1</sup> O nome "Kayapó" é de origem tupi e significa, segundo o antropólogo Terence Turner, "como macaco" (1992) sendo aplicado "originalmente [...] aos Kayapó meridionais que habitavam o norte do Mato Grosso, entre Cuiabá e as cabeceiras do Xingu" (TURNER, 1992 *apud* MORI, 2015).

processos internos de cisão, a língua constitui um elemento central de coesão, reafirmando sua identidade e sua participação em uma cultura compartilhada.

Por ocuparem regiões estratégicas para a exploração aurífera, como Vila Boa (atualmente Cidade de Goiás) e Meia Ponte (hoje Pirenópolis), os Kayapó do Sul passaram a figurar com frequência nos registros oficiais da administração colonial como obstáculos à circulação, ao extrativismo e à coleta do ouro. Considerados um dos principais entraves aos projetos expansionistas coloniais, esses grupos resistiram de forma contundente até o final do século XIX e início do século XX, quando foram quase completamente dizimados. Os primeiros registros de contato efetivo entre colonizadores e os Kayapó do Sul remontam às incursões da bandeira de Bartolomeu Bueno da Silva, no início do século XVIII (ATAÍDES, 1998).

Diante desse contexto, foram levantados e analisados trabalhos voltados ao sul de Goiás, com o objetivo de compreender como as narrativas arqueológicas e históricas sobre os Kayapó foram sendo construídas, transformadas e, muitas vezes, cristalizadas ao longo do tempo. Interessa, sobretudo, refletir se os sítios arqueológicos e as coleções associadas têm sido interpretados como entidades fixas ou como "coisas fluidas", levando em conta as redes de relações que permeiam sua produção, circulação e interpretação.

### **2.3. Contextualização histórica do grupo Kayapó a partir do século XVII**

A história indígena no Brasil caracteriza-se por uma trajetória complexa, marcada por resistências persistentes, deslocamentos forçados e dinâmicos processos de territorialização e reterritorialização, especialmente após o contato com a sociedade ocidental. Este subcapítulo tem como objetivo contextualizar historicamente a presença dos Kayapó<sup>2</sup> na região de Palestina de Goiás, buscando resgatar elementos que possibilitem a compreensão dos processos de ocupação territorial, resistência e apagamento vivenciados por esse grupo.

Pretende-se, nesse sentido, mapear os grupos humanos que habitavam a região e analisar as formas de contato estabelecidas entre os indígenas e as frentes coloniais ao longo do século XVIII. Para tal, será utilizada a documentação histórica dos séculos XVIII e XIX, composta por registros oficiais, correspondências, relatos de viajantes, entre outros, que fazem menção recorrente aos Cayapó<sup>3</sup>.

---

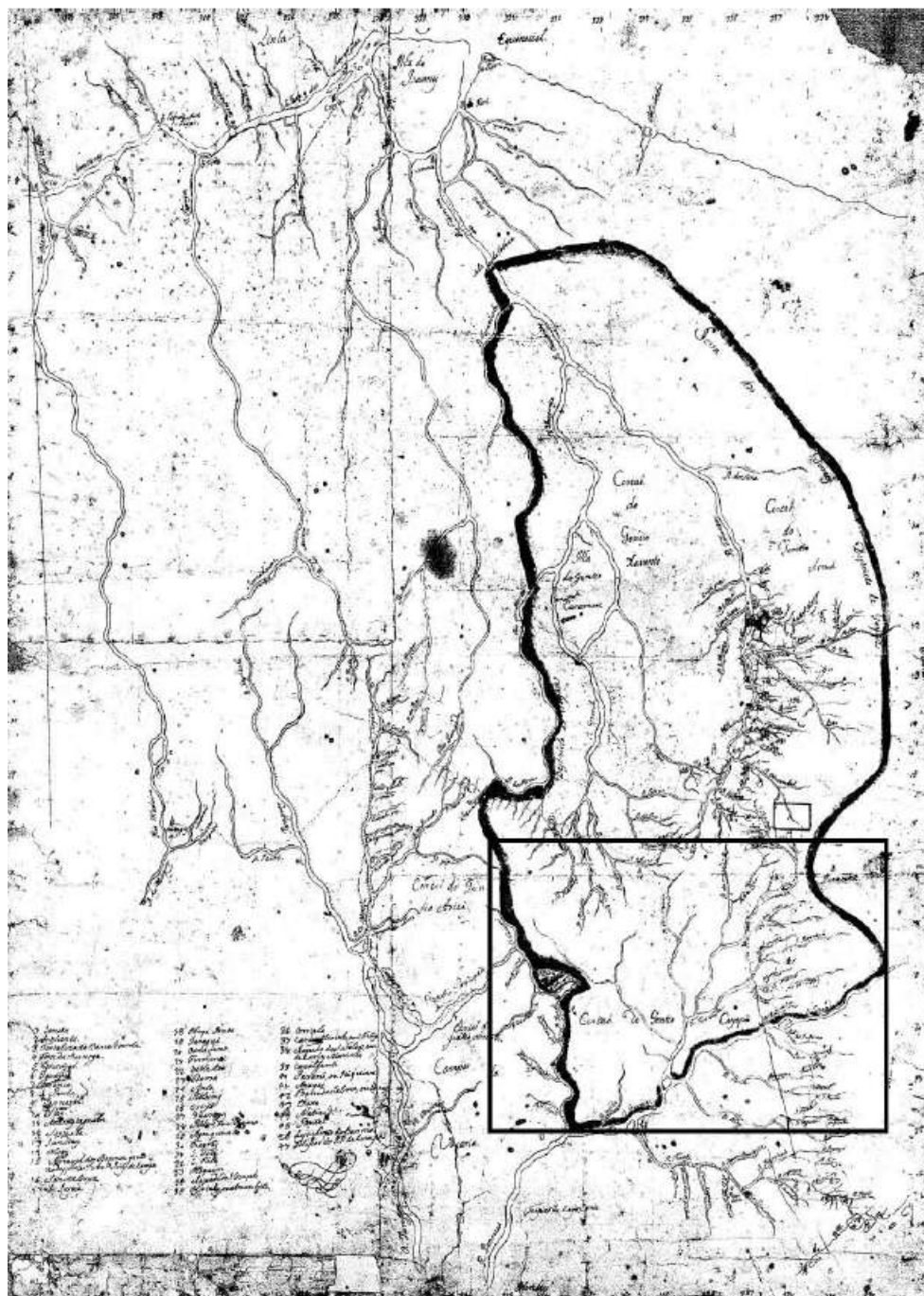
<sup>2</sup> Nessa pesquisa, utilizaremos o termo Kayapó com “k”, em virtude da nomenclatura estabelecida pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Porém, ao longo do trabalho, aparecerá o termo com “C”, referente à documentação histórica.

<sup>3</sup> O termo “Cayapó” só seria utilizado em 1723 numa descrição realizada por este mesmo Antônio Pires de Campos.

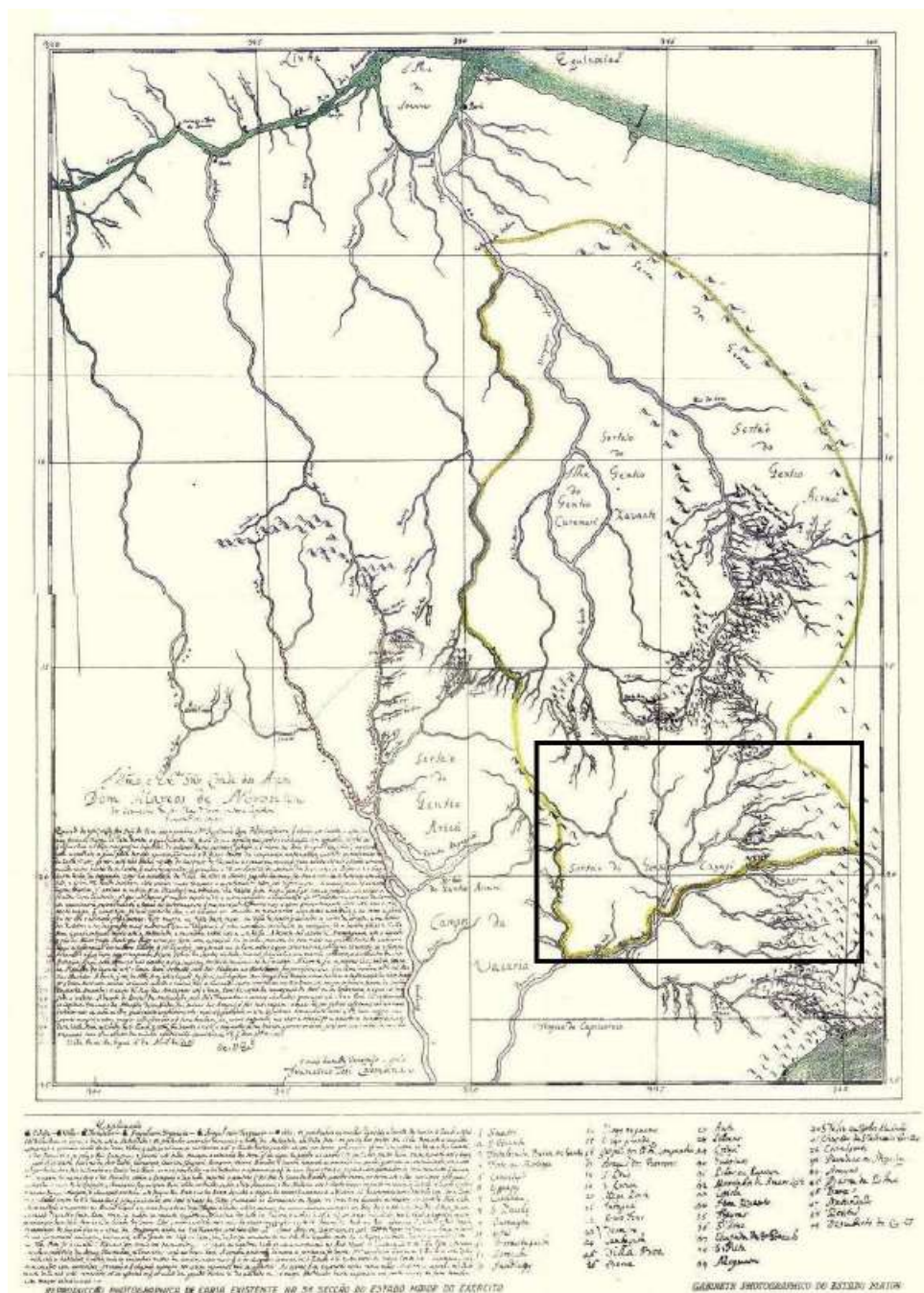
Além disso, o capítulo abordará as relações de contato entre os Kayapó e os não indígenas no século XVIII, considerando também elementos da mitologia desses povos. Por meio da análise de parte da documentação histórica, busca-se estabelecer correlações e possíveis equivalências entre as ações de heróis míticos fundadores e as estratégias de enfrentamento histórico, ambas permeadas pela guerra enquanto forma de mediação do contato. A partir dessa perspectiva, propõe-se a seguinte reflexão: os conflitos entre os Kayapó e as frentes de expansão colonial estariam mediados pela guerra? E mais: até que ponto tais confrontos podem ter sido orientados por tradições culturais próprias?

A partir do século XVIII, o Triângulo Mineiro e uma parte do Alto Paranaíba se tornaram importantes rotas para as bandeiras que exploravam o interior da colônia portuguesa. Com o passar do tempo, essas regiões também ganharam outros nomes. O primeiro registro que encontramos, segundo os mapas da capitania de Goiás, aparece em dois documentos: um elaborado pelo português Ângelo dos Santos Cardoso, em 1750, e outro pelo italiano Francisco Tosi Colombina, em 1751. Naquele período, o Triângulo Mineiro e parte do Alto Paranaíba pertenciam ao sul da capitania de Goiás e foram denominados, em diferentes épocas, como Sertão do Rio das Velhas, Sertão do Novo Sul, Sertão dos Novos Descobertos do Paranaíba e, por fim, Sertão da Farinha Podre (MORI, 2015).

A seguir, mapas que mostram as limitações do “Sertão do Gentio Cayapó”, da autoria de Ângelo dos Santos Cardoso e Francisco Tosi Colombina, respectivamente:



Mapa 6: Em destaque o “Sertão do Gentio Cayapó”. Fonte: (MORI, p. 15, 2015).



Mapa 7: “Mapa geral dos limites da Capitania de Goiás” de autoria de Francisco Tosi Colombina. Fonte: BERTRAN, Paulo; FAQUINI, Rui. (MORI, p. 16, 2015).

A capital Vila Boa (atual Cidade de Goiás), juntamente com os principais núcleos populacionais surgidos em decorrência da atividade mineradora, passou a ser considerada, sob a égide do sistema colonial português, o centro da “civilização” em Goiás. As demais regiões, afastadas desse eixo, eram genericamente denominadas de sertão. A descoberta do ouro em Goiás deu-se durante a expedição comandada por Bartolomeu Bueno da Silva, o Anhanguera II, e por seu genro, João Leite da Silva Ortiz, entre os anos de 1722 e 1725. Foi às margens do Rio Vermelho que encontraram o metal precioso, marco inicial da intensa ocupação da região.

A bandeira liderada por Anhanguera desempenhou papel fundamental na abertura de uma importante rota de penetração territorial: o Caminho dos Goiaes, que estabelecia ligação entre São Paulo e o arraial de Santa Ana, núcleo que mais tarde daria origem à Vila Boa, sede da capitania de Goiás. Durante várias décadas, essa rota se consolidou como via estratégica para o acesso ao interior da América portuguesa. A abertura do Caminho dos Goiaes e o consequente avanço das frentes coloniais sobre os territórios indígenas estiveram diretamente associados aos ataques promovidos pelos Kayapó meridionais. Esses conflitos, intensificados a partir da primeira metade do século XVIII, revelam o entrelaçamento entre expansão colonial, ocupação territorial e resistência indígena (MORI, 2015).

A primeira descrição conhecida dos Kayapó do Sul é atribuída ao capitão Antônio Pires de Campos, em sua *Breve notícia [...]*, datada de 1723. Durante sua expedição pelo Rio Tietê, atravessando o então denominado Rio Grande (atual Rio Paraná) até o Rio Paranaíba, o sertanista registrou que, acima deste último curso d'água, “habita o gentio chamado Caiapó. Este gentio é de aldeias, e povoa muita terra por ser muita gente, cada aldeia com seu cacique” (CAMPOS, 1976, *apud* MORI, 2015).

Pires de Campos (1976, p. 182) também forneceu uma descrição detalhada do armamento utilizado pelos Kayapó do Sul, destacando seus arcos “muito grandes” e flechas “muito compridas e grossas”. Além disso, mencionou o uso de uma arma que denominou “garrote”, descrita como “um pau de quatro ou cinco palmos com uma grande cabeça bem feita, e tirada, com os quais fazem um tiro em grande distância, e tão certo que nunca erram a cabeça”. Tal instrumento corresponde à borduna<sup>4</sup>, uma arma tradicional de combate corpo a corpo amplamente utilizada por diversos grupos indígenas (MORI, 2015).

Em um dos registros oficiais, um *Bando* emitido por Dom Luís Mascarenhas tratava do cativeiro de indígenas capturados em confrontos nas aldeias. No documento, lê-se: “Por enquanto hé conveniente evitar as continuas mortes erepetidos insultos e grandes estragos q’ o Gentio barbaro da nasção Cayapó ou Bororó proximamente tem commettido nas vezinhanças do Arrazal [sic] do Ouro fino.”<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> A borduna, além de ser empregada pelos Kayapó do Sul, também é conhecida entre outros povos, como os Kayapó do Norte (pertencentes à família linguística Jê) e os Tupinambá (do tronco Tupi), sendo por estes últimos denominada ibirapema. Entre os Tupinambá, seu uso era especialmente significativo no contexto ritual, sendo empregada durante os ritos antropofágicos, no momento da execução do cativo.

<sup>5</sup> Registro de um bando sobre se darem por captivos os Gentis que apanharem (07/12/1740). Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo. Bandos, Regimentos e Ordens dos capitães-generaes Conde de Sarzedas e D. Luiz Mascarenhas – 1732-1748. São Paulo: Typographia da Companhia Industrial de São Paulo, Volume XXII, 1896, p. 153-4. (MORI, 2015).

Em outro *Bando*, datado de 1745, voltado à organização de uma campanha militar contra os Kayapó do sul, Dom Luís expressava preocupação diante dos “repetidos insultos, continuas mortes, estragos e roubos q.’ Gentio bárbaro de nação Cayapó, e os mais q.’ infestão o caminho de povoado emthé as minas de Goyaz [...] commetterão.”<sup>6</sup>

O que merece destaque é que, nesses registros, Dom Luís Mascarenhas não responsabiliza exclusivamente os Kayapó do sul pelos ataques, mas menciona também outros grupos indígenas. Essa observação reforça a hipótese da presença de diferentes etnias atuando na região atribuída aos Kayapó do sul, o que contribui para relativizar a generalização do termo "Kayapó" aplicada aos autores dos conflitos.

Como citado anteriormente, a utilização de bordunas não era uma prática exclusiva dos Kayapó do sul, sendo recorrente também entre outros grupos indígenas da região do atual Brasil Central. Essa semelhança, especialmente no que se refere à relação com os chamados Bilreiros, reforça a ideia de que o termo “guerras Kayapó do sul” deve ser compreendido como uma designação genérica. Isso se deve, em grande parte, à ausência de evidências conclusivas que estabeleçam uma ligação clara entre os Bilreiros <sup>7</sup> e os Kayapó do sul, o que torna imprecisa a atribuição direta de determinados conflitos ou práticas a um único grupo específico.

Essa percepção é reforçada por relatos sertanistas que destacam a presença de armamentos característicos entre os Kayapó, sugerindo tratar-se de povos guerreiros e temidos. Um desses relatos descreve com riqueza de detalhes as armas utilizadas:

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, 1976, p. 182)

A menção ao uso dos garrotes, também empregados por grupos identificados como Bilreiros, evidencia a dificuldade de se traçar distinções rígidas entre os diferentes povos da região. Essa sobreposição de práticas materiais e bélicas fortalece a hipótese de que "Kayapó" funcionava como um rótulo genérico, atribuído por agentes coloniais a uma variedade de grupos

---

<sup>6</sup> Registro de hum Bando sobre a guerra q’ se pertende fazer ao gentio Cayapó (17/02/1745). Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo. Bandos, Regimentos e Ordens dos capitães-generaes Conde de Sarzedas e D. Luis Mascarenhas – 1732-1748. São Paulo: Typographia da Companhia Industrial de São Paulo, Volume XXII, 1896, p.185-7. (MORI, 2015).

<sup>7</sup> A dominação “Bilreiro” foi designada aos grupos indígenas que utilizavam das bordunas. O título se deve à semelhança das bordunas dos Kayapó do sul com bilros, instrumentos utilizados para a confecção de rendas. (MORI, 2015).

indígenas que apresentavam características semelhantes. Por esse motivo, é problemático utilizar a denominação “Kayapó do sul” para períodos anteriores a 1723, não apenas pela escassez de registros documentais, mas também por se tratar de uma construção externa, imposta por narrativas coloniais que desconsideravam a diversidade interna desses povos, tratando-os como uma unidade homogênea.

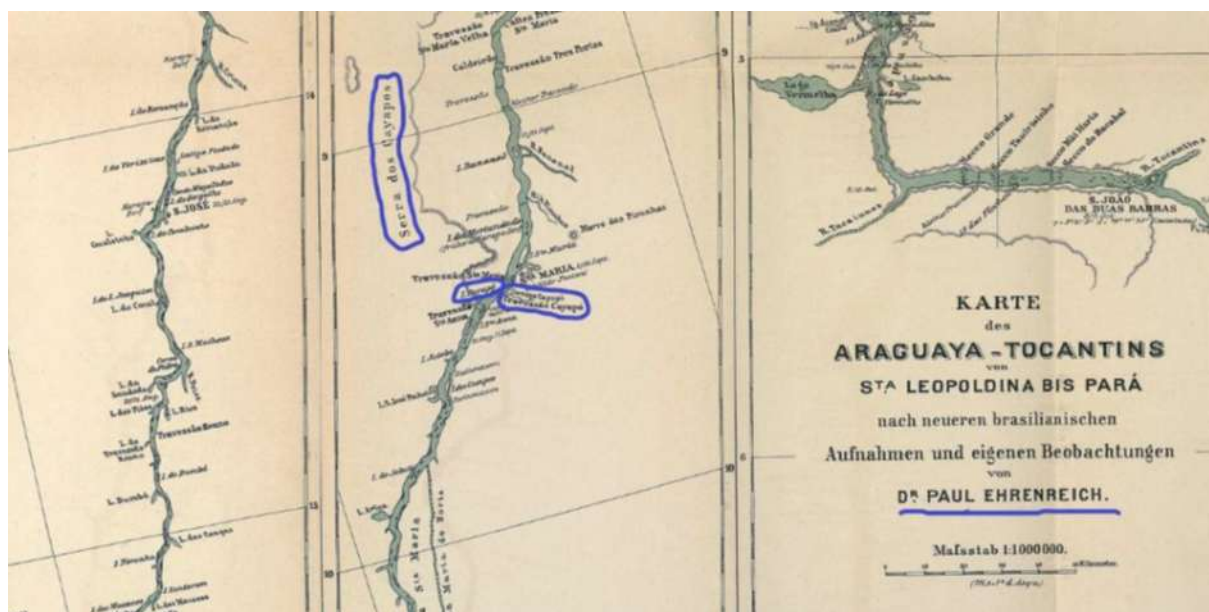
Os Kayapó Meridionais ocuparam amplas áreas do Brasil Central antes da expansão colonizadora. Até o século XIX, havia registros da presença Kayapó entre o sul de Goiás e o norte de Mato Grosso, incluindo margens dos rios Araguaia, das Mortes, Claro, Verde e outros afluentes que banham o sudoeste goiano. Esses territórios eram espaços de circulação, moradia, manejo ecológico e práticas culturais. A partir do avanço da frente colonizadora e da implantação do projeto civilizatório da sociedade nacional, os Kayapó foram gradativamente empurrados para áreas periféricas, sofreram com massacres, epidemias e tentativas de assimilação, resultando no que muitos autores afirmavam em seus estudos: a extinção do grupo Kayapó.

A distinção entre os grupos Kayapó do Norte e do Sul foi inicialmente proposta por Paul Ehrenreich (1892, p. 28–38) no final do século XIX. Em seu esforço de sistematizar a divisão e distribuição das “tribos” indígenas brasileiras, o autor classificou os povos de língua Jê em três grandes agrupamentos: orientais, centrais e ocidentais. No grupo oriental, incluiu os Botocudo; no central, os Cayapó e os Xavante; e, no ocidental, os Suyá. No que se refere especificamente aos Kayapó, Ehrenreich propôs uma divisão tripartida: Kayapó do Norte, do Sul e ocidentais. Entre os grupos setentrionais, incluiu os Xikrin, Gradaú, Gaviões, Apinajé, Krahô e os demais povos Timbira; no grupo ocidental, os Suyá e os Akwen; e, no grupo meridional, os Kayapó do Sul propriamente ditos, juntamente com os Kaingang. A partir dessa classificação, duas correntes interpretativas buscaram compreender a relação entre os Kayapó setentrionais e meridionais. Uma dessas correntes sustenta que os Kayapó do Norte teriam origem nos grupos do Sul, dos quais se distanciaram territorialmente em decorrência dos conflitos gerados pelo contato com a sociedade colonial, especialmente em função do avanço das frentes de ocupação sobre o Brasil Central (GIRALDIN, 2000).

Nimuendajú (1952) estabeleceu uma distinção clara entre os Kayapó do Norte e os do Sul, argumentando que, a partir da análise de aspectos culturais, linguísticos e históricos, seria possível reconhecer que, embora possuam certa afinidade, trata-se de grupos distintos, não sendo possível considerar um como derivado do outro (NIMUENDAJÚ, 1952, p. 427). Darcy Ribeiro compartilhou dessa perspectiva. Em “Os índios e a civilização”, uma de suas obras mais conhecidas, escrita na década de 1960, o autor afirma que os “Kaiapó Meridionais

desapareceram sem deixar vestígios”, restando apenas o nome atribuído ao rio Caiapó e à serra que atravessa seu antigo território, na região sul de Goiás, hoje conhecida como Caiapônia (RIBEIRO, 1989 *apud* GIRALDIN, 2000).

Abaixo um mapa produzido por Paul Ehrenreich (1897), apontando as áreas onde pertenciam a etnia Caiapó:



Mapa 8: Mapa com localidades nomeadas com o nome da etnia Caiapó. Fonte: Paul Ehrenreich, (1897).

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 Kayapó setentrionais que são contactados na década de 1950 na região dos rios Tocantins e Araguaia. 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 sobre vivente dos Kayapó Meridionais. Todos os outros, de acordo com Nimuendaju (1982, p. 219), foram extintos ainda no início do século XX.

Com base nessas informações, propomos a necessidade de se considerar que, na ampla área de ocupação atribuída aos Kayapó do sul, é plausível a presença de outros grupos indígenas que mantiveram contato com não indígenas ou com outros povos originários, protagonizando

conflitos, saques e mortes. Dessa forma, as incursões guerreiras registradas na documentação dos séculos XVIII e XIX como sendo realizadas pelos Kayapó do sul podem, na verdade, ter sido conduzidas por diferentes grupos indígenas. Sob essa perspectiva, esses grupos teriam sido genericamente identificados nos registros como Kayapó do sul, o que contribuiu para a ampliação indevida do uso desse termo.

### **2.3.1. Da “barbárie” e “selvageria” o extermínio de uma sociedade**

Com o intenso deslocamento populacional rumo a Goiás, tendo como principal via de acesso o Caminho dos Goyazes, e com a formação de novas expedições voltadas à descoberta de minas de ouro e diamantes, começaram a surgir, já nas décadas de 1720 e 1730, núcleos populacionais próximos às áreas mineradoras recém-identificadas. Segundo Palacin (1972), os primeiros ocupantes não indígenas de Goiás eram, em sua maioria, fugitivos da justiça, contrabandistas de ouro ou indivíduos endividados.

Nesse contexto, até o início do século XVIII, os Kayapó do sul mantinham relações predominantemente amistosas com os não indígenas, havendo indícios de que esses contatos incluíam trocas, possivelmente até de escravizados. No entanto, com o avanço das expedições portuguesas destinadas à captura dos Kayapó do sul como cativos, intensificadas sobretudo após a bandeira de Bartolomeu Bueno da Silva, o Anhanguera e o aumento da presença não indígena em território goiano, essas relações foram gradualmente se deteriorando. Assim, o que inicialmente se configurava como contato pacífico transformou-se, ao longo do século XVIII, em uma relação marcada pela hostilidade e pelo conflito. De acordo com Mori (2015):

A partir da década de 1720, há um aumento do processo de contato entre os Kayapó do sul e os não-índios. Contudo, este contato pode ter se iniciado ainda no século XVI, conforme as reflexões do historiador John Monteiro (1994, p. 43), que aventou a hipótese de que os “ibirabaquiyara”, aldeados junto com os “maromini (guarulhos)”, “guaianá” e “carijó” em São Paulo, no ano de 1585, fosse provavelmente um grupo Kayapó do sul. (MORI, 2015 pg. X)

Desde pelo menos o início do século XVIII, os Kayapó do sul, assim como muitos outros grupos nativos, passaram a ser representados como o paradigma da barbárie. Nos documentos coloniais, elaborados sob a ótica ideológica e histórica do período, são retratados como a antítese da civilização: falantes de uma língua não pertencente ao tronco Tupi, com o corpo pintado de negro, ostentando cortes de cabelo triangulares que iam da testa às têmporas,

portando pesadas bordunas, usando grandes discos labiais e oferecendo intensa resistência ao avanço colonial rumo ao centro-oeste do Brasil. Suas características físicas, práticas culturais e modos de vida foram mobilizados pelo imaginário colonial para construir uma oposição simbólica entre os “índios mansos e domesticados” e os “índios bárbaros e hostis” (MANO, 2015, p. 57).

A oposição entre índios "mansos e domesticados" e índios "bárbaros e hostis" está presente já no próprio significado do termo utilizado em tupi para designar povos não tupis - os chamados Tapuias. No contexto do século XVIII, os grupos falantes de línguas do tronco tupi eram amplamente percebidos como dóceis e aliados dos colonizadores, uma vez que, em muitos casos, já se encontravam submetidos aos processos de catequese e colonização. Em contrapartida, os Tapuias - aqui representados principalmente pelos falantes de línguas do tronco Jê - permaneciam associados ao imaginário colonial da selvageria e da resistência, como discutido anteriormente.

Mesmo quando se leva em conta a diversidade cultural indígena, observa-se que essas alegorias foram sistematicamente construídas para enquadrar certos grupos no campo simbólico da crueldade e da barbárie. Um exemplo emblemático disso é a acusação de antropofagia, frequentemente lançada contra os Kayapó. Tal imputação, contudo, revela-se insustentável: não há registros da prática antropofágica entre os povos de língua Jê. Ao contrário, essa prática ritualística estava presente entre diversos grupos de língua tupi. A atribuição equivocada dessa característica aos Kayapó ilustra justamente a lógica simbólica da oposição Tupi (mansos e aliados) versus Tapuia (selvagens e inimigos), evidenciando uma construção ideológica que ultrapassa a realidade cultural dos grupos indígenas (ASNIS, 2017).

Há diversos relatos, como será demonstrado a partir dos documentos analisados neste trabalho, de ataques atribuídos aos Kayapó do sul ocorridos em Vila Boa ou em suas proximidades. A antiga capital de Goiás foi construída às margens do Rio Vermelho, território originalmente habitado pelos índios Goyá. Após os primeiros contatos com os não indígenas, os Goyá foram capturados e escravizados ou forçados a fugir. Ainda no decorrer do século XVIII, já eram considerados extintos. Segundo Giraldin (1997, p. 31), os Goyá pertenciam à família linguística Jê, sendo classificados como um grupo indígena integrante desse tronco.

Como veremos mais adiante, na articulação entre mito e história, os ataques atribuídos aos Kayapó contra os não indígenas eram frequentemente descritos como extremamente violentos, marcados por mortes, saques e destruição generalizada. Essa imagem foi amplamente difundida nos documentos coloniais, que reforçavam a ideia de um inimigo implacável e feroz.

Um exemplo desse tipo de narrativa pode ser encontrado em um registro que descreve o ataque a Camapoã, então parte da Capitania de São Paulo:

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

Outro relato, este a respeito dos arredores de Vila Boa de Goiás, reforça o mesmo padrão de representação, destacando a frequência e a brutalidade dos ataques:

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

Essas descrições, embora inseridas em uma perspectiva colonial, revelam como os Kayapó foram sistematicamente associados a uma imagem de violência e ameaça constante. Ao mesmo tempo, é importante considerar que tais representações não apenas refletiam os conflitos reais, mas também cumpriam um papel político e simbólico ao justificar ações militares, capturas e políticas de controle sobre os territórios indígenas.

Gabriel Asnis (2017) nos convida a analisar os múltiplos lados de uma mesma história, propondo uma reflexão sobre as diferentes perspectivas envolvidas. Ao considerarmos o ponto de vista dos colonizadores, desde a descoberta das jazidas de ouro e a construção do caminho de São Paulo até Goiás, podemos observar que os Kayapó se apresentaram, desde o início, como um obstáculo ao avanço colonial. Os ataques constantes aos bandeirantes foram fundamentais para a construção da narrativa de que os Kayapó eram "incivilizados", o que, por sua vez, justificava as campanhas de extermínio contra esses grupos indígenas.

A documentação da época reflete com clareza essa visão negativa dos Kayapó. Em um dos registros, é possível ler:

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

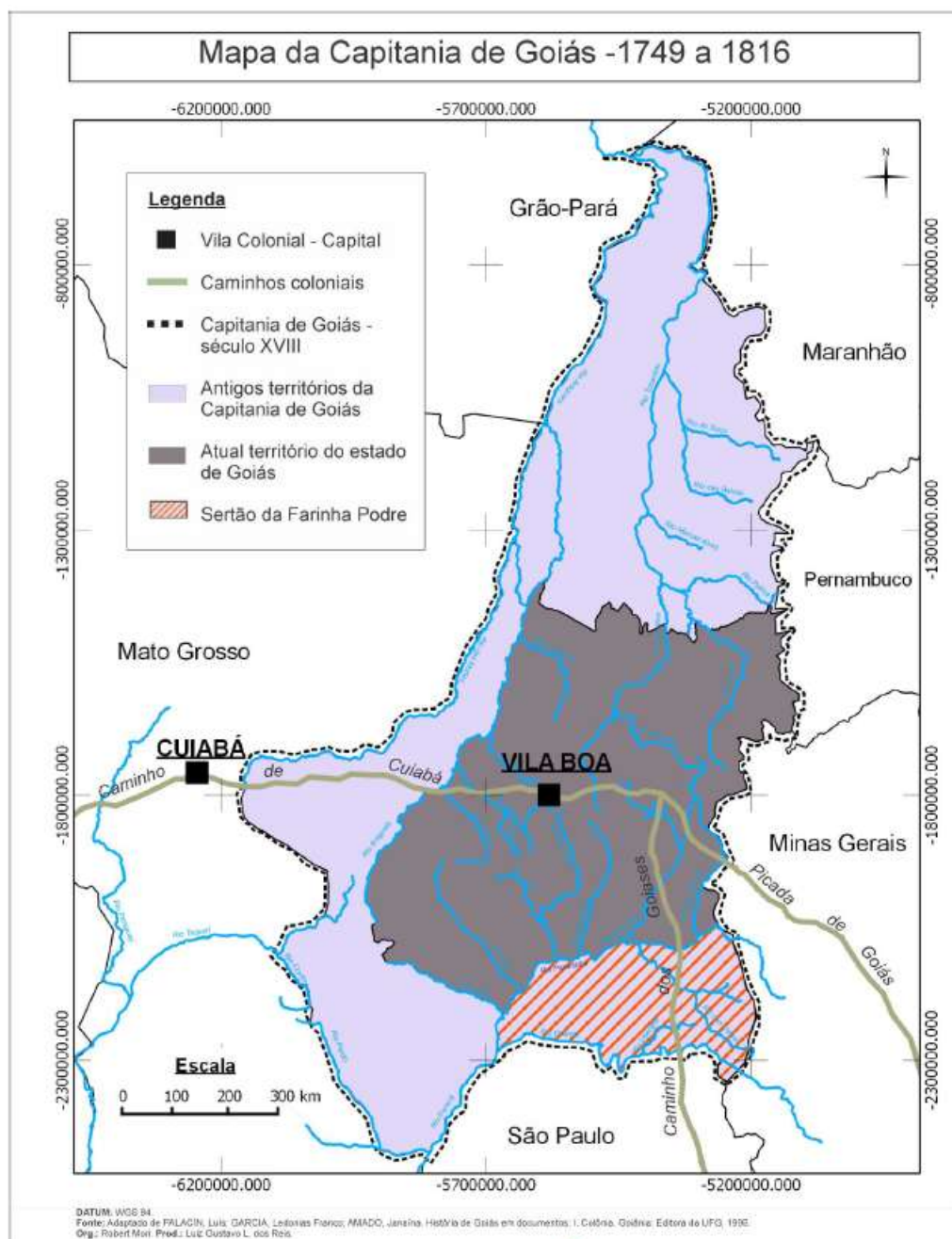
A partir dessa narrativa, é evidente que os interesses coloniais, voltados para a exploração do ouro e, mais tarde, para a atividade agropecuária, visavam a expulsão dos grupos indígenas que habitavam as áreas de exploração. Como explicita Rodrigues (2013), a estrutura econômica da colônia, voltada para o escoamento do ouro, estava atrelada ao pensamento colonialista e capitalista da metrópole portuguesa. Esse modelo de exploração desenfreada contribuiu para o processo de desestruturação dos povos indígenas, que eram vistos, à luz da cultura colonial, apenas como obstáculos ao avanço do império.

É importante compreender que a visão colonial estava profundamente enraizada na percepção de que o certo e o bom eram definidos a partir dos próprios interesses e da estrutura de valores dos colonizadores. Esse pensamento, calcado no egoísmo e na superioridade cultural, levava à adoção de medidas drásticas contra os indígenas. Da mesma forma, a mitologia e as crenças dos Kayapó os conduziam a decisões e atitudes, muitas vezes em resposta direta à pressão colonial.

No século XVIII, o processo de ocupação da região e a exploração do ouro se intensificaram, e no século XIX, a atividade agropecuária passou a ser a principal forma de ocupação. Esse novo modelo econômico agravou os conflitos entre indígenas e não indígenas. A expansão agropecuária não só buscava mais terras para cultivo, mas também requeria a retirada definitiva dos indígenas das áreas de ocupação, que agora seriam ocupadas por rebanhos de gado. Os Kayapó resistiram de forma enérgica a essas investidas, e os conflitos se estenderam até o final do século XIX (ASNIS, 2017).

Os relatos documentais indicam que os ataques dos Kayapó se tornaram cada vez mais frequentes e violentos. Dada a importância estratégica da região, tanto para a mineração quanto para a agropecuária, a população passou a clamar por uma guerra definitiva contra os Kayapó, buscando sua erradicação para garantir a livre circulação dos colonizadores. Essa demanda foi reforçada pela constante representação dos Kayapó como seres bárbaros e cruéis, responsáveis por matar escravos, mulheres, crianças, animais e destruir tudo o que encontravam em seu caminho. Como bem pontua Giraldin (1994, p. 71), essa retórica de barbaridade foi amplamente utilizada para justificar ações militares contra os Kayapó (ASNIS, 2017).

O mapa 10 aponta a localização da antiga capital goiana, Vila Boa, e os caminhos coloniais distribuídos pela Capitania de Goiás, durante o século XVIII.



Mapa 9: Mapa da capitania de Goiás - 1749 a 1876 (MORI, p. 17, 2015)

Entre 1742 e o início do século XIX, as forças coloniais travaram uma das campanhas mais sangrentas contra povos indígenas nas terras baixas da América do Sul. Em 1742, sob a liderança de D. Luiz de Mascarenhas, Antônio Pires de Campos, com o apoio de 120 Bororos retirados de Cuiabá, iniciou uma ofensiva contra os Kayapó. O primeiro ataque, realizado nas proximidades do Rio Claro, resultou na destruição de uma aldeia e na morte de cerca de 16 Kayapó, além do aprisionamento de outros 32 (GIRALDIN, 1994, p. 74). Essa vitória foi um

marco importante, abrindo caminho para um período de intensificação da violência, culminando em uma verdadeira chacina.

É interessante notar a participação dos Bororo neste conflito, mas primeiramente, temos que entender quem eles eram. Segundo Robert Mori (2015, p. 71):

O etnônimo “Bororo” acabou por se tornar comum nos documentos setecentistas que tratavam dos índios dos aldeamentos entre os Rios Grande e Paranaíba, sem menção a indígenas de outros grupos, levando-nos a crer que esse etnônimo foi utilizado como um termo generalizante para os índios que compunham a força guerreira de Pires de Campos. No século XIX, o etnônimo “Bororo” foi utilizado pelos viajantes europeus também como um termo para designar os índios aldeados no Sertão da Farinha Podre. (MORI, 2015, p. 71)

Embora o aprofundamento sobre os Bororo mereça uma pesquisa própria, o presente trabalho faz um pequeno recorte acerca deste grupo, pois, compreender a participação desse grupo indígena nas guerras contra os Kayapó é fundamental para a análise do contexto colonial. Em primeiro lugar, é preciso destacar que os Bororo foram deslocados de suas terras, por meio de conflitos, para a região próxima ao caminho de Goiás, com o objetivo de combater os Kayapó, seus inimigos<sup>8</sup> tradicionais. Esse tipo de "aliança" entre indígenas e não-indígenas, estabelecida com o intuito de guerrear contra outros povos indígenas, foi uma prática recorrente ao longo da história do Brasil colonial. Ela evidencia que os grupos indígenas não eram agentes passivos, mas atuavam conforme seus próprios interesses, ora em busca de paz, ora visando a derrota de inimigos históricos (ASNIS, 2017).

Entretanto, reduzir a adesão dos Bororo à expedição de Antônio Pires de Campos apenas à inimizade com os Kayapó seria simplificar demais uma conjuntura complexa. É preciso considerar os múltiplos fatores e estratégias envolvidos. Teriam os Bororo vislumbrado vantagens políticas ou territoriais ao apoiar os colonizadores? Que razões levaram Pires de Campos a escolher especificamente esse grupo como aliado? Essas perguntas, ainda sem respostas definitivas, revelam a intricada teia de relações, interesses e negociações que moldaram os contatos entre indígenas e não-indígenas, tornando evidente a necessidade de estudos mais aprofundados sobre as alianças e antagonismos forjados no contexto colonial.

---

<sup>8</sup> O uso do termo "inimigo" neste contexto decorre, principalmente, da documentação inicial sobre os contatos entre colonizadores e indígenas, que classificava certos grupos como inimigos históricos. No entanto, registros do final do século XVIII revelam que esses mesmos grupos, em determinados momentos, atuaram como aliados dos colonos contra outros indígenas, especialmente na região de Cuiabá. Essa mudança de posicionamento evidencia o quanto as relações de contato com os não-índios podiam alterar profundamente o cenário das alianças e conflitos interétnicos( ASNIS, 2017).

A partir de 1742 e 1748, foram fundadas, respectivamente, as aldeias de Santana e de Rio das Pedras e Lanhoso, na região do atual Triângulo Mineiro. Nessas localidades, Antônio Pires de Campos estabeleceu sua base de operações, para onde foram deslocados grupos Bororo com o objetivo de empreender ataques aos Kayapó. A presença desses aliados indígenas foi fundamental para dar início a uma série de ofensivas, justificadas por frequentes acusações de violência atribuídas aos Kayapó frente ao avanço colonial. A imagem dos Kayapó como um entrave à “civilização” e como perpetradores de saques, mortes e destruição foi amplamente utilizada para legitimar a campanha militar (GIRALDIN, 2000).

Entre os anos de 1746 e 1751, Antônio Pires de Campos desempenhou papel central nesses conflitos. Sua estratégia consistia em transferir e aldear grupos Bororo dentro do território Kayapó, prática que desencadeou um processo de confronto armado entre os Kayapó e os colonos. Visando garantir a segurança do “caminho de Goiás” - fundamental para o escoamento do ouro e para a circulação de pessoas e mercadorias - o governador de São Paulo, D. Luís de Mascarenhas, contratou o experiente sertanista cuiabano para liderar essa missão. Coube a Pires de Campos não apenas organizar os aldeamentos, mas também executar as ações militares necessárias para proteger viajantes e moradores da região contra os ataques indígenas (GIRALDIN, 2000).

Contudo, a chamada “solução” para o chamado “problema Kayapó” não se concretizou com a atuação de Antônio Pires. Em 1751, o sertanista foi flechado mortalmente em combate, provavelmente em decorrência de um ataque Kayapó, embora documentos da época também apontem a causa da morte como sendo uma “malina fulminante”, hoje identificada como malária (MORI, 2015, p. 99).

Sua morte não representou o fim dos conflitos, tampouco os esforços de seus sucessores resultaram em pacificação imediata. Os enfrentamentos persistiram ao longo das décadas seguintes. Foi somente a partir de 1780 que um novo caminho começou a ser traçado, com os primeiros sucessos no processo de aldeamento de grupos Kayapó - marco inicial de uma convivência pacífica que, ainda assim, estaria longe de ser plenamente estável ou harmoniosa.

Na segunda metade do século XVIII, as jazidas auríferas da capitania de Goiás começaram a dar sinais de esgotamento, marcando o início da decadência da mineração. Como consequência, a população envolvida nessa atividade passou a se dispersar, migrando para outras regiões da colônia ou para o interior da própria capitania, em um processo de ruralização (Palacin, 1976). Com a intensificação da ocupação do território, surgiram novas disputas, desta vez centradas na apropriação de terras férteis, sobretudo para a pecuária. Nesse contexto, os

remanescentes Cayapó passaram a ser vistos como entraves à expansão colonial, e sua expulsão tornou-se uma prioridade (GIRALDIN, 2000).

Os aldeamentos criados com o objetivo de pacificar e controlar os Cayapó, no entanto, tiveram vida efêmera. A Aldeia Maria I (Figura 2), construída especialmente para esse grupo, foi extinta em 1813. Já o aldeamento de São José de Mossâmedes (Figura 3), fundado em 1774, resistiu até 1832 (Chaim, 1974; Ravagnani, 1987). A maior parte dos Cayapó não permaneceu aldeada. Diversos descimentos foram organizados ao longo do século XIX para recuperar grupos que fugiam de volta para as matas. Durante o funcionamento desses aldeamentos, eles foram visitados por naturalistas como Saint-Hilaire ([1816–1822], 1975) e Pohl (1976), que, além de descreverem aspectos da vida cotidiana indígena, registraram listas de palavras da língua Cayapó, fornecendo contribuições valiosas para a documentação linguística do grupo. (GIRALDIN, 2000).

Após meio século de intensos conflitos armados entre os Cayapó e os colonizadores, um primeiro grupo indígena foi oficialmente aldeado. Segundo relato do padre Luís Antônio da Silva e Sousa, escrito em 1812 (Silva e Sousa, 1849), esse processo teve início quando, em 1778, Luiz da Cunha Menezes assumiu o governo de Goiás e, dois anos depois, enviou uma bandeira ao sertão para atrair os Cayapó. Após cinco meses na região do Alto Araguaia, a expedição retornou com um grupo composto por um ancião, seis guerreiros, suas mulheres e filhos, ao todo 36 pessoas. Após breve permanência em Vila Boa, eles foram enviados de volta para suas aldeias com a missão de convencer os demais a se aldearem. Ao chegarem ao Rio Claro, o ancião decidiu permanecer num destacamento militar, enviando os guerreiros de volta às aldeias com a instrução de retornarem em oito luas (GIRALDIN, 2000).

*Inspeccion del Hospicio de San Juan de Dios en Lima*

El Hospicio de San Juan de Dios en Lima, fundado por el Sr. D. Juan de Dios, es un establecimiento de caridad para la educacion de los hijos de la pobreza. Se fundó en el año de 1763, y en el presente año de 1796, se ha completado la obra de su edificio, que se ve en esta planura. El edificio es de forma de U, y ocupa un terreno de 1000 varas de largo por 200 de ancho. En el centro del patio hay un templo de San Juan de Dios, y en los lados hay salas para la educacion de los niños. El edificio es de mamposteria, y tiene una fachada muy hermosa. En el año de 1796, se ha completado la obra de su edificio, que se ve en esta planura.

1. El templo de San Juan de Dios  
2. El patio del Hospicio  
3. El edificio principal del Hospicio  
4. El edificio de la escuela  
5. El edificio de la cocina  
6. El edificio de la capilla  
7. El edificio de la enfermeria  
8. El edificio de la farmacia  
9. El edificio de la biblioteca  
10. El edificio de la sala de conferencias

Figura 7: Prospecto da Aldeia São José de Mossâmedes. Fonte: MARTINS (2017) *apud* JUNQUEIRA (2022)

Em 29 de maio de 1781, chegaram a Vila Boa de Goiás 237 Cayapó, liderados por dois caciques. Poucos dias depois, em 12 de junho, 113 crianças foram batizadas, e a Aldeia Maria I foi oficialmente instituída. Novas levas de indígenas chegaram posteriormente: uma de 88 indivíduos e outra de aproximadamente 200, totalizando cerca de seiscentos Cayapó aldeados. Mas o que teria levado os Cayapó a aceitarem a vida nos aldeamentos, após tantos anos de resistência? A hipótese mais plausível considera a conjugação de três fatores principais: derrotas militares frente aos colonizadores, o impacto de epidemias (especialmente de varíola) e a escassez de alimentos provocada por longos períodos de seca (KARASCH, 1981 *apud* GIRALDIN, 2000).

Os Cayapó, naquele momento, estavam sob constante ataque de bandeiras oriundas das capitanias de Goiás, São Paulo e Mato Grosso. Tais ofensivas provocaram perdas humanas e deslocamentos forçados, desestruturando as bases sociais e territoriais do grupo. Além disso, uma epidemia de varíola em 1771 atingiu toda a capitania (Alencastre, 1979, p. 342) e provavelmente também afetou os Cayapó. Registra-se que uma das mulheres do primeiro grupo aldeado faleceu pouco após chegar a Vila Boa. Entre 1778 e 1780, as chuvas foram escassas, comprometendo as atividades agrícolas e provocando escassez alimentar. A necessidade de constantes deslocamentos resultava no abandono das roças antes que pudessem ser colhidas, agravando ainda mais a situação de fome (GIRALDIN, 2000).

Em 1781, formou-se o maior contingente Cayapó já aldeado, com grupos oriundos de cinco aldeias e mais de 600 guerreiros. Esse número gerou temores entre os colonos de uma possível insurreição. Além disso, o governo não estava preparado para prover sustento a tantos indígenas. Inicialmente, fornecia-se carne bovina, mas esse suprimento foi rapidamente interrompido, o que levou os Cayapó a abaterem reses das fazendas vizinhas, provocando novos atritos com a população colonial. Somente em 1786 foi criada uma fazenda destinada ao fornecimento de gado para o aldeamento. Outro fator de tensão era a convivência com grupos tradicionalmente inimigos, aldeados em São José de Mossâmedes - Akroá, Xacriabá, Javaé e Karajá - a poucas léguas de Maria I. Os encontros ocasionais entre esses povos e os Cayapó frequentemente resultavam em escaramuças, alimentando o temor de uma escalada de violência (GIRALDIN, 2000).

A própria estrutura dos aldeamentos contribuiu para seu declínio. A Aldeia Maria I não dispunha de mecanismos eficazes de controle territorial. Os Cayapó mantinham-se em circulação entre o aldeamento e seus territórios tradicionais, o que dificultava a implantação de uma política de sedentarização. Além disso, ao final do século XVIII, a Coroa portuguesa já não demonstrava interesse em transformar os indígenas em força de trabalho, dado o declínio

da mineração e o predomínio de atividades voltadas à pecuária e à agricultura de subsistência. As epidemias também continuaram a assolar os aldeamentos. Um novo surto de varíola foi registrado em 1811 (Alencastre, 1979, p. 342). Em 1819, Saint-Hilaire relatou que quase todos os Cayapó haviam sido acometidos por sarampo, com mais de 80 mortes, e observou também a presença de doenças venéreas transmitidas pelos portugueses (Saint-Hilaire, [1816–1822], 1975, p. 69). Com o despovoamento crescente, os dois aldeamentos foram unificados em São José de Mossâmedes, que passou a abrigar os remanescentes de Maria I. Já em 1819, John E. Pohl e Saint-Hilaire relataram que a Aldeia Maria I encontrava-se em ruínas, tomada pela vegetação (GIRALDIN, 2000).

As constantes fugas dos Cayapó levaram o governo a organizar expedições de recaptura e atração de novos grupos. Nesse esforço, desempenhou papel central a indígena Damiana da Cunha, neta do chefe Angraiochá. Aldeada ainda criança em 1781, Damiana tornou-se figura de grande influência entre os Cayapó e liderou, segundo Karasch (1981), pelo menos cinco expedições ao sertão com o objetivo de convencer outros grupos a se aldearem. Com sua morte, em 1831, o processo de esvaziamento do aldeamento se intensificou. Contudo, parte dos Cayapó permaneceu em São José de Mossâmedes, especialmente idosos, pessoas com deficiência e trabalhadores que solicitavam ferramentas para praticar a agricultura. Em 1846, relatos já indicavam o esvaziamento do aldeamento, que foi oficialmente extinto em 1879. Ao longo do século XIX, a intensificação da ocupação das terras ao sudoeste de Goiás reacendeu os conflitos entre colonos e Cayapó. Esses embates, agora sem qualquer mediação estatal, passaram a ser resolvidos exclusivamente por meio da violência armada, com o objetivo declarado de expulsar ou eliminar os indígenas (GIRALDIN, 2000).

Em 1940, Curt Nimuendajú apresentou ao Serviço de Proteção aos Índios (SPI) um relatório sobre os Gorotire, no qual afirmava que apenas um grupo reduzido de cerca de trinta indivíduos Cayapó ainda vivia, por volta de 1910, nas margens do Rio Grande. Concluía, de forma categórica: “Hoje os Kaiapó Meridionais desapareceram como tribo” (Nimuendajú, 1952, p. 427). Essa afirmação repercutiu entre os estudiosos da época. Robert Lowie, em sua contribuição ao *Handbook of South American Indians* (1946, p. 519), ao tratar dos Cayapó, corroborou a perspectiva de Nimuendajú, baseando-se em fontes como Saint-Hilaire e Pohl. Poucos anos depois, Egon Schaden (1954, p. 397) também endossaria essa conclusão, afirmando a extinção dos Cayapó com base nas observações de Lowie.

Contudo, pesquisas posteriores demonstraram a equivocidade dessas avaliações. A tese da extinção dos Cayapó meridionais, assim como a hipótese de que os Kayapó setentrionais seriam remanescentes dos grupos do sul refugiados na região do Xingu, mostrou-se

insustentável à luz de novos dados etnográficos e linguísticos. Foi o antropólogo britânico Richard H. Heelas quem inicialmente propôs a hipótese de continuidade entre os Cayapó meridionais e os Panará - grupo Jê então conhecido como Kreen-Akorê, nome atribuído a eles pelos próprios Kayapó. Os Panará foram contatados no início da década de 1970, na região do Rio Peixoto de Azevedo (MT), com uma população estimada em cerca de 600 pessoas. Após apenas dois anos de contato, esse número caiu drasticamente para menos de 100 indivíduos, que posteriormente foram transferidos para o Parque Indígena do Xingu. Heelas foi o primeiro antropólogo a estudá-los, elaborando uma etnografia detalhada em meio a uma grave crise de depopulação (GIRALDIN, 2000).

A partir da comparação entre listas lexicais coletadas por Saint-Hilaire e Pohl, no início do século XIX, no aldeamento de São José de Mossâmedes, Heelas identificou uma quantidade significativa de termos cognatos com a língua Panará. Na lista de Pohl, com 65 termos, encontrou 26 cognatos; e na de Saint-Hilaire, com 33 termos, 19 apresentavam correspondência com o vocabulário Panará (HEELAS, 1979, p. 2). S. Schwartzman (1987), na década de 1980, reavaliou essas mesmas listas, confirmando e ampliando os resultados: 52% dos termos da lista de Pohl e 81% da de Saint-Hilaire demonstraram semelhança com o léxico Panará, resultando em uma média de 62% de similaridade (Schwartzman, 1987). Além dessas, duas outras listas lexicais - coletadas no final do século XIX em Santana do Paranahíba (atual Mato Grosso do Sul), onde havia um aldeamento Cayapó - corroboram ainda mais a hipótese de continuidade. As listas, compiladas por Kupfer (1870) e Nehring (Ehrenreich, 1894), revelaram, em comparação com as anteriores, 93% de correspondência fonêmica (Rodrigues & Dourado, 1993; comunicação pessoal de Luciana Dourado). Schwartzman apontou ainda evidências culturais que reforçam essa continuidade entre Panará e Cayapó, como a técnica de construção de flechas com segmentos de bambu, o trançado de cestos e a prática de escarificação da testa com arco e flecha para aliviar dores de cabeça, todos elementos presentes em ambos os grupos (GIRALDIN, 2000).

Essas análises, ao reunir dados linguísticos e etnográficos, indicam de maneira consistente que os Cayapó meridionais, longe de terem desaparecido, sobreviveram sob outra designação, os Panará. O que se testemunha, portanto, não é a extinção de um povo, mas a resiliência de uma identidade étnica que persistiu, ainda que sob novas formas e denominações, ao longo das profundas transformações impostas pelos séculos de contato, violência e deslocamento.

### **2.3.2. O mito, crença e religião sobre os Kayapó e seus caminhos traçados durante a guerra**

A compreensão dos conflitos travados entre os Kayapó e os agentes da colonização portuguesa durante o século XVII requer, antes de tudo, uma atenção cuidadosa ao papel estruturante desempenhado pela mitologia e pelas crenças religiosas desse povo. Longe de constituírem meros elementos simbólicos, os mitos Kayapó delineiam uma cosmologia que regula não apenas os modos de viver e de se relacionar com o mundo, mas também os padrões de enfrentamento e resistência diante do outro, neste caso, o colonizador europeu e os grupos indígenas submetidos à escravização e extermínio. É crucial reconhecermos que a cultura Kayapó, como toda cultura, é dinâmica e histórica. As formas de criação e transmissão de seus mitos resultam de séculos de contato, assimilação e ressignificação de elementos oriundos de outros grupos étnicos. Contudo, tais transformações não descaracterizam a singularidade da cosmologia Kayapó, tampouco anulam as estruturas simbólicas que a sustentam. Ao contrário, essas transformações revelam uma capacidade de adaptação ativa e criativa, na qual a guerra permanece como um símbolo central de bravura, resistência e construção identitária.

Este subcapítulo, portanto, tem por objetivo apresentar uma análise introdutória das construções mitológicas Kayapó que nos permitem compreendê-los como um povo guerreiro, cuja identidade se constitui, simultaneamente, no plano cósmico e no mundo material. A guerra, neste contexto, não se limita a um ato pragmático de defesa ou conquista, mas constitui um princípio estruturante da existência, uma forma de afirmação do ser no mundo, como ser vivente que atua tanto nas dinâmicas do cotidiano quanto nas esferas do mito. Como observa Marcel Mano (2015, p. 59), essa concepção permanece operativa mesmo nos séculos XVIII e XIX, quando os embates com os colonizadores se intensificam. De um lado, o discurso colonial justificava campanhas de extermínio por meio de alegorias civilizatórias; de outro, os Kayapó atualizavam sua sociocosmologia da guerra, entendendo o conflito como parte essencial de seu regime relacional e simbólico.

Marcel Mano (2012), em seu trabalho “Sobre as penas do gavião mítico: história e cultura entre os Kayapó”, traz a narrativa dos dois irmãos, Kukryt-Kakô e Kukryt-Uire. Ele utiliza a versão do primeiro episódio dessa saga de quatro episódios, 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.

“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 i cavam 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.” (MANO, 2012 p. 139).

Este mito, como tantos outros, atua como matriz simbólica para a prática guerreira Kayapó. O inimigo, seja ele mítico ou histórico, é aquele cuja derrota permite a reordenação do mundo e a reafirmação da identidade do grupo. Como observa Mano (2012, p. 147), a ação mítica de matar e destruir o gavião, apropriando-se de suas plumas e transformando sua derrota em festa, possui paralelo direto com as ações históricas dos Kayapó nos conflitos coloniais: ataques às frentes de colonização, destruição de povoados e apropriação de bens materiais e simbólicos. A pilhagem, tão estigmatizada na documentação colonial, pode assim ser interpretada como um prolongamento da lógica mítica, uma forma de se relacionar com a alteridade através da incorporação e da transformação simbólica. Essa leitura nos permite complexificar a imagem frequentemente construída nos documentos históricos, nos quais os Kayapó são descritos como violentos e destrutivos. Talvez seja exatamente por meio dessa violência ritualizada que eles buscavam estabelecer um canal de comunicação com o mundo exterior, reafirmando, ao mesmo tempo, sua interioridade sociocósmica. A destruição e a apropriação, nesse sentido, não são gestos arbitrários, mas estratégias de construção de sentido e de continuidade cultural.

De acordo com Marcel Mano (2012), a hipótese central é que os primeiros contatos desses grupos indígenas com as frentes de expansão colonial, marcados pela violência, não podem ser compreendidos apenas como uma resposta reativa às circunstâncias históricas, mas sim como eventos orientados por um regime simbólico pré-existente. A guerra, nesse sentido, não seria apenas uma consequência do contato, mas expressão de um princípio cosmológico que organiza a forma como os Kayapó compreendem e se relacionam com o mundo. A análise das práticas guerreiras entre os Kayapó pressupõe, portanto, uma abordagem que reconheça a guerra como elemento constitutivo de sua cosmologia e não apenas como um fenômeno histórico. Nesse sentido, o conflito assume uma função de ordenação simbólica da história, uma maneira de organizar o tempo, o espaço e as relações com a alteridade. Para dar conta dessa perspectiva, recorre-se aqui ao artifício metodológico da projeção etnográfica, isto é, ao uso do conhecimento etnográfico sobre os povos indígenas contemporâneos como base para a formulação de hipóteses sobre suas práticas e concepções no passado.

Segundo Giralдин (1997, p. 121) e Turner (1992, p. 312-313), apenas os Kreen-Akarôre (ou “Paraná da Serra do Cachimbo”) - posteriormente transferidos para o Parque do Xingu na década de 1970 - sobreviveram como grupo descendente direto dos Kayapó meridionais. Os demais teriam sido extintos no início do século XX, como já indicava Nimuendaju (1982, p. 219). Dessa forma, os dados históricos relativos aos Kayapó meridionais são aqui aproximados à rica etnografia produzida sobre os Kayapó setentrionais, com os quais compartilham, segundo alguns estudiosos, uma matriz cultural comum fundamentada em princípios dualistas. O dualismo, traço recorrente entre os povos Jê, estrutura a vida cerimonial, social e cosmológica dos Kayapó. Como destaca Vidal (2001, p. 210), os Kayapó organizam suas categorias de entendimento (pessoa, sociabilidade e relações com a natureza) por meio de princípios de oposição e hierarquização. Tal estrutura opositiva se estende também à distinção entre o mundo interior (Kayapó) e o mundo exterior (não-Kayapó), implicando uma relação permanente de incorporação e reelaboração da alteridade. Nessa lógica, conhecimentos, técnicas e traços culturais são, segundo suas narrativas, apropriados de seres ou entidades exteriores, como o fogo da onça ou as penas do gavião, e, uma vez transformados, passam a integrar o universo simbólico kayapó (MANO, 2012).

Esse processo de incorporação do exterior para a constituição do interior revela um regime de identidades profundamente marcado pela mediação simbólica. Nesse sentido, o confronto com o outro, inclusive o colonizador, pode ser compreendido não apenas como uma reação violenta, mas como parte de uma prática estruturada de construção de si por meio da guerra, da conquista e da apropriação. A tradição oral e os registros históricos, analisados em

conjunto, permitem perceber como técnicas, objetos e saberes foram simbolicamente tomados dos “outros” e ressignificados na produção de um “nós”. A esse respeito, uma narrativa recolhida entre os Kayapó-Xikrin oferece elementos fundamentais. Nela, o processo de criação do mundo interior é apresentado como resultado da destruição e incorporação de elementos do mundo exterior. “Antigamente, muito antigamente, não havia o kube, só Mebêngôkre” - dizem os Kayapó, referindo-se a um tempo anterior ao contato com os brancos. O primeiro registro histórico dessa relação data de 1723, quando a tropa de Antônio Pires de Campos encontrou os Kayapó na região que corresponde ao atual sul de Goiás (CAMPOS, 1976). Ainda assim, este é apenas o início de um tempo histórico. Em um outro tempo, o mítico, os Kayapó ainda não eram como são: não possuíam o fogo, não conheciam a caça como a conhecem, nem se organizavam socialmente como hoje. Nesse tempo primordial, relatam os Kayapó, “os índios não tinham fogo, comiam caça seca ao sol”. Os atributos da cultura pertenciam então a seres não indígenas, como a onça. Daí emergem figuras como os irmãos Krukýt-Uire e Krukýt-Kakô (MANO, 2012).

#### **2.4. Contextualização histórica dos povos Karajá / Inỹ**

A história dos Karajá, ou Inỹ, representa um caso paradigmático para a análise das dinâmicas de contato, resistência e transformação cultural entre povos indígenas do Brasil Central no contexto colonial e pós-colonial. Habitando desde tempos imemoriais as margens do rio Araguaia, particularmente na Ilha do Bananal, os Karajá construíram uma relação profunda com a paisagem fluvial, moldando suas práticas sociais, cosmológicas e linguísticas a partir dessa interação contínua com o meio ambiente (RIBEIRO, 2012; PÉTESCH, 1993).

No presente trabalho, utilizam-se as denominações "Karajá" e "Carajá" para se referir ao povo que a si próprio identifica como Inỹ. Essa opção justifica-se em função da fidelidade às fontes primárias e secundárias consultadas, nas quais as referidas grafias aparecem de forma variada, refletindo diferentes momentos históricos, perspectivas de pesquisa e tradições editoriais. Reconhece-se, no entanto, que a autodenominação Inỹ, que significa "gente" ou "ser humano" na língua própria do grupo, é a expressão que melhor traduz sua identidade étnica segundo a perspectiva nativa. O uso das formas "Karajá" e "Carajá", portanto, não pretende desconsiderar a autopercepção dos Inỹ, mas corresponde à necessidade de respeitar a nomenclatura original adotada pelos autores das fontes analisadas, garantindo a coerência bibliográfica e o rigor acadêmico exigido neste estudo.

O presente capítulo propõe uma análise histórica do percurso dos Karajá desde os primeiros contatos com os agentes coloniais até as configurações contemporâneas, articulando dados etno-históricos e narrativas indígenas. Como defende Carneiro da Cunha (1992), a história indígena não deve ser vista como mero registro de perdas, mas como campo de agenciamento, onde saberes tradicionais e estratégias de adaptação se entrecruzam.

As primeiras menções aos Karajá nos relatos de viajantes europeus, como Hans Staden (1942), e nas fontes missionárias, como Serafim Leite (1943), são atravessadas por ambiguidades, mas já indicam uma ocupação consistente da região do Araguaia. Ao longo dos séculos XVII e XVIII, expedições escravistas e missões de aldeamento, como as realizadas por Antônio Pires de Campos e seu filho, impactaram profundamente a organização social Karajá, embora sem conseguir dissolver sua autonomia cultural (EHRENREICH, 1948; TORAL, 1992).

A partir do século XIX, novos registros, como os de Paul Ehrenreich (1948) e as viagens do general Couto de Magalhães, permitem observar tanto as adaptações forçadas quanto as continuidades culturais dos Iny. Em todos esses momentos, o rio Araguaia configura-se não apenas como território de subsistência, mas como eixo cosmológico central, organizador do espaço social e do tempo mítico Karajá (MENDES; KARAJÁ, 2022).

A análise da cosmologia Karajá, estruturada em três níveis - Berahatxi (mundo subaquático), Ahãna (mundo intermediário) e Biu wètyy (mundo superior) - revela a lógica ontológica que fundamenta a percepção Karajá de mundo, história e alteridade (NUNES, 2022). Essa lógica cosmológica opera como matriz de resistência simbólica e de reorganização social, atravessando os violentos processos de colonização, deslocamento e transformação sociocultural.

Assim, o objetivo deste subcapítulo é compreender, a partir de uma perspectiva crítica e contextualizada, como os Karajá responderam historicamente às pressões coloniais, reorganizando seus modos de vida, reformulando suas práticas culturais e reelaborando suas cosmologias, num processo que revela a historicidade ativa e a vitalidade contínua dos Iny no cenário indígena brasileiro.

#### **2.4.1. Os povos Karajá da Ilha do Bananal**

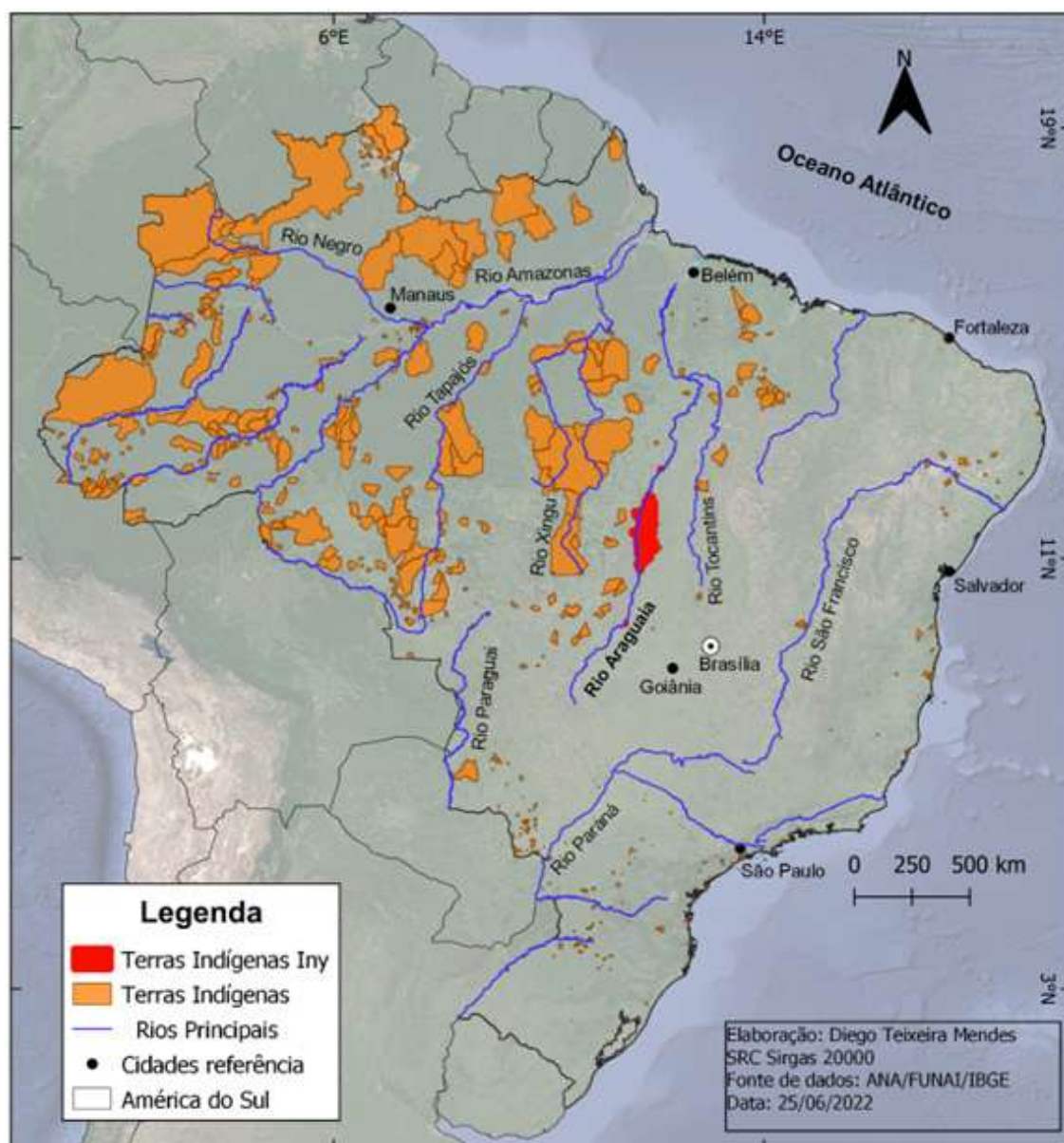
Os Karajá constituem um grupo indígena que, desde tempos imemoriais, ocupa as margens e praias do rio Araguaia, território que permanece como o eixo central de sua ocupação

tradicional. Sua língua materna, o Inĩrybè, é compartilhada com os Javaé e Xambioá, povos com os quais dividem não apenas a comunicação linguística, mas também fortes laços culturais e históricos. Todos esses grupos se autodenominam Inĩ, termo que significa "nós", "pessoas" ou "humanos", evidenciando uma identidade coletiva profunda. Segundo Ribeiro (2012), estudos linguísticos classificam o Inĩrybè como pertencente à família Karajá do Tronco Linguístico Macro-Jê, com dialetos mutuamente inteligíveis entre os três grupos. Localizados entre os povos de língua Jê, com os quais tradicionalmente interagiram, os Karajá, falantes de uma língua independente (alófila), constituem um grupo que se concentrou historicamente nas margens do rio Araguaia, especialmente nas áreas da Ilha do Bananal, formada pela bifurcação do rio no centro geográfico do Brasil (MENDES; KARAJÁ, 2022).

A dinâmica de vida dos Karajá é profundamente moldada pelo ciclo das águas do Araguaia: durante a estação seca, estabelecem acampamentos nas praias fluviais, sustentando-se com a pesca de peixes, a captura de tartarugas e a coleta de produtos das barrancas; já na estação chuvosa, quando as águas sobem e inundam as praias, refugiam-se nas terras altas do interior, onde cultivam suas roças e mantêm vigilância contra-ataques de grupos vizinhos (MENDES; KARAJÁ, 2022).

Ao contrário de outros povos indígenas do Brasil Central, os Karajá, não parecem ter participado dos grandes movimentos migratórios Leste-Oeste provocados pelas pressões populacionais decorrentes da colonização europeia. De acordo com Pétesch (1993), enquanto muitos grupos indígenas da região buscaram se dispersar e afastar-se das frentes de expansão colonial, os Karajá teriam, em certos momentos, buscado o contato com essas frentes, mantendo-se firmemente estabelecidos ao longo do rio Araguaia. Essa fixação territorial contribuiu para a manutenção de suas práticas culturais, de sua língua e de sua identidade coletiva até os dias atuais.

De acordo com Mendes; Karajá (2022 p. 426), há documentação histórica que confirma a presença dos Karajá na Ilha do Bananal já no final do século XVI (LEITE, 1938; RODRIGUES, 2008; TORAL, 1992). No mapa 11 podemos ver a localização das terras Inĩ, com destaque para a Ilha do Bananal, seu território tradicional e onde está concentrada a maior densidade demográfica dos Karajá e Javaé:



Mapa 10: Mapas das Terras Indígenas Iny. Fonte: Mendes; Karajá (2022)

O primeiro registro histórico de um grupo identificado como "Carajá" remonta ao relato do viajante alemão Hans Staden, publicado originalmente em 1557 e reeditado em português por Staden (1942) sob o título "A Terra e seus Habitantes". Nesse relato, Staden menciona os "Carajás" em três ocasiões: inicialmente, no quarto capítulo, ao descrever informações fornecidas pelos Tupinambá sobre grupos fronteiriços e seus territórios; e posteriormente, em um mapa por ele elaborado, em que localiza os "carajás" no interior do Brasil, tomando como referências os rios da Prata e Maranhão (Amazonas). No entanto, como ressaltam interpretações posteriores, a identificação feita por Staden é imprecisa, possivelmente referindo-se a grupos indígenas do interior paulista e não diretamente aos Karajá do Araguaia (PÉTESCH, 1993 *apud*

MENDES; KARAJÁ, 2022, p. ). Assim, seu relato deve ser visto mais como um registro inicial do nome "Carajá" em circulação do que como uma descoberta efetiva do povo atualmente conhecido por essa designação. O primeiro contato sistemático dos Karajá com a sociedade colonial ocorreu por meio dos bandeirantes e, posteriormente, dos mineradores, traficantes, militares e missionários que se estabeleceram nas nascentes do Araguaia. Estes agentes buscavam alternativas logísticas para superar as dificuldades do transporte terrestre, caracterizado pela longa e dispendiosa travessia dos sertões, trazendo de São Paulo sal, ferramentas e outros bens essenciais em lombo de burro. A navegação pelo Araguaia assumiu, assim, importância estratégica para a expansão econômica colonial (RIBEIRO, 1985).

Um segundo registro, mais preciso, encontra-se na obra de Serafim Leite (*História da Companhia de Jesus no Brasil*, 1943), que compila documentos sobre a atuação missionária jesuítica. Leite menciona o batismo de crianças Karajá realizado por missionários por volta de 1658. Embora a referência seja relativamente vaga, ela já situa os Karajá nas margens do rio Araguaia, oferecendo indícios mais concretos de que se tratava do mesmo grupo étnico que permanece associado a essa região até hoje. Assim, diferentemente do registro de Staden, o relato jesuítico parece apontar de forma mais confiável para os ancestrais dos atuais Iny (SCHIEL, 2002, p. 18).

Paul Ehrenreich (1948) destacou-se como um dos principais colaboradores para o desenvolvimento da antropologia e da etnologia no Brasil. Em novembro de 1884, desembarcou no território brasileiro, estabelecendo-se por três semanas no aldeamento de Mutum, onde coletou importantes dados etnográficos sobre os Botocudos. A partir desse período, passou a dedicar-se intensamente a expedições e pesquisas sobre os povos indígenas brasileiros. Ehrenreich foi responsável por produzir o primeiro estudo sistemático sobre os Karajá, com especial atenção à cultura material, às danças de máscaras e à mitologia desse povo. Em 1887, participou da segunda expedição de Karl von den Steinen ao Xingu, experiência que resultou em sua célebre obra "*Unter den Naturvölkern Zentralbrasilens*" (EHRENREICH, 1948, p. 8). Dando continuidade a seus estudos, iniciou, em agosto de 1888, um trabalho de campo aprofundado com os grupos Karajá, consolidando sua contribuição para a compreensão da diversidade cultural indígena no Brasil.

Os Karajá, assim como os Kayapó, aparecem pela primeira vez nos registros históricos no relato do bandeirante Antônio Pires de Campos, durante sua expedição de caça a indígenas realizada por volta de 1684. Na ocasião, Pires de Campos visitou a grande "Ilha dos Carajás", identificada como a Ilha do Bananal ou Ilha de Sant'Ana, e levou consigo um número significativo de indígenas escravizados para São Paulo (EHRENREICH, 1948). Nas décadas

seguintes, entre 1740 e 1750, o filho de Antônio Pires de Campos foi convocado pelos moradores de Goiás para organizar nova expedição, desta vez visando livrá-los dos ataques dos Kayapó. Partindo de Goiás rumo ao Araguaia, ele realizou uma segunda campanha de captura de indígenas. Detalhes sobre esta expedição encontram-se no relatório do Alferes José Pinto da Fonseca, enviado ao Araguaia em 1775 por ordem do capitão-mor de Goiás, José Almeida Vasconcelos, com a missão de estabelecer relações pacíficas com os chamados "tribos selvagens", em razão da crescente necessidade de abrir os principais cursos de água da província à navegação (EHRENREICH, 1948).

Em junho de 1775, José Pinto da Fonseca (1867) e sua tropa chegaram à ponta sul da Ilha do Bananal, onde buscaram contato com os Karajá que habitavam a região. Embora inicialmente recebido com desconfiança, reflexo das memórias ainda vivas das violências perpetradas por Pires de Campos, Pinto da Fonseca, por meio de uma abordagem diplomática e afável, conseguiu conquistar a confiança dos Karajá, persuadindo-os a aceitar a proteção do governo de Goiás. Seu relatório registra inclusive o juramento de fidelidade do chefe Karajá ao rei de Portugal. No ano seguinte, uma nova expedição foi enviada para fundar um posto militar nas proximidades da maior aldeia Karajá. Assim surgiu a Colônia da Nova Beira. Posteriormente, ao longo dos anos, outros assentamentos coloniais de natureza similar foram estabelecidos no Araguaia, inclusive em territórios dos Xambioá. Contudo, essas iniciativas fracassaram rapidamente devido à má gestão econômica (SCHIEL, 2002, p. 18).

Em 1782, já se fazia necessária a transferência forçada de aproximadamente 800 Karajá para São José de Mossâmedes, nas imediações de Goiás. Em 1786, outros grupos foram aldeados próximos a Carretão, mas muitos acabaram vitimados por uma epidemia de sarampo. A colônia de Mossâmedes, por sua vez, também entrou em declínio; no terceiro decênio do século XIX, o naturalista Pohl descreveu o local como estando em estado deplorável. No Araguaia, os vestígios da antiga política de colonização desapareceram, e a Ilha do Bananal voltou a ser, segundo Ehrenreich (1948), tão desconhecida como na época de seu descobrimento. Inicialmente, os grupos indígenas mantiveram relações relativamente pacíficas com os colonos que se estabeleceram na região.

No início do século XIX, a intensa violência contra os povos indígenas da região provocou uma drástica redução nas possibilidades de contatos pacíficos, tanto por parte das expedições coloniais quanto dos próprios Karajá, que passaram a adotar uma postura mais arredia e hostil (SCHIEL, 2002, p. 19). Drummond (1848) descreve as dificuldades impostas por esse cenário, relatando a impossibilidade de navegação segura pelo rio Araguaia:

“...porém suas margens, habitadas por nações gentias ainda mais bárbaras do que as do Tocantins, especialmente a Carajá e Carajahí, a fez trocar [a navegação] pela actual, apesar dos seus pesadíssimos incommodos” (DRUMMOND, 1848, p. 35 *apud* SCHIEL, 2002, p. 19).

O autor assinala, contudo, que em períodos anteriores as relações haviam sido mais amistosas, mencionando que

“já em outros tempos as [nações] Carajás e Apinagés estiveram mais pacíficas, até iam trocar seus gêneros com os da capital do Pará; violências porém que cruel e injustamente lhes foram feitas nas suas passagens pelas guarnições dos presídios de S. João das duas Barras e Sta. Maria de Araguaia, os tornaram irreconciliáveis inimigos nossos” (DRUMMOND, 1848, p. 37 *apud* SCHIEL, 2002, p. 19).

Em decorrência a isso, no início do século XIX, os Kayapó, aliados aos Akué (Chavantes), romperam essas relações e protagonizaram intensas hostilidades, culminando na destruição completa do aldeamento de Santa Maria, recém-fundado, em 1813. Após um prolongado período de conflitos, marcados sobretudo pela resistência indígena à captura para a escravidão, iniciaram-se tentativas de estabelecer relações pacíficas com os Karajá. Esses esforços, contudo, foram precários e dependentes da manutenção de guarnições militares para garantir a segurança das interações. Os principais focos de conflito continuaram a ser os esforços coloniais para aliciar indígenas como remeiros nos transportes fluviais, dada a experiência dos Karajá com a navegação e a ausência de outra força de trabalho disponível (EHRENREICH, 1948).

Durante todo o século XIX, as relações deterioraram-se, sucedendo-se ataques Karajá a guarnições e povoados, e expedições punitivas contra suas aldeias. Muitos grupos foram forçados a viver em colônias destinadas à sua "pacificação", tanto no Araguaia quanto em áreas mais distantes. A partir desse evento, seguiu-se um longo período de silêncio documental sobre os Karajá, que só foi interrompido pela expedição de Castelnau, em junho de 1844, que iniciou descendo o rio Araguaia, tomando o braço direito da Ilha, o trecho do rio atualmente conhecido como rio Javaés. Mais tarde, o general Couto de Magalhães teve amplas oportunidades de contato com os Karajá em suas diversas navegações pelo rio Araguaia. Após seu primeiro contato em 1863, quando era presidente da província de Goiás, percorreu reiteradamente o curso do rio, acumulando valiosos registros. Parte de suas observações sobre os Karajá pode ser encontrada em seu primeiro relatório de viagem, de 1863, e em sua obra “Os Selvagens”, embora a maior parte de suas anotações tenha permanecido dispersa (EHRENREICH, 1948).

Na segunda metade do século XIX, o rio Araguaia experimentou um breve surto de integração econômica impulsionado pelo general Couto de Magalhães, então governador da

província. Seu projeto consistia na criação de uma empresa estatal de navegação a vapor, com o objetivo de garantir a comunicação regular entre o interior do Brasil e o porto de Belém, no Pará. A partir desse projeto, os Karajá vivenciaram anos de contato intensificado com a sociedade nacional, com a instalação de guarnições militares, postos comerciais e até colégios destinados à educação de suas crianças. Este processo representou a primeira tentativa de integração contínua dos Karajá aos circuitos da economia e da política nacional. A localidade de Santa Leopoldina, atualmente conhecida como Aruanã, teve sua origem em 1850 com a fundação de um presídio, seguido pela criação de uma escola religiosa destinada à educação de jovens Karajá. O projeto do general responsável pela iniciativa incluía a ambiciosa intenção de transferir a capital da província para esse povoado ribeirinho. No mesmo contexto, foi fundada a povoação de São José, também situada às margens do rio Araguaia. Ambas as localidades foram concebidas para servir como pontos de apoio estratégico à navegação fluvial. O interesse particular nos indígenas da região, especialmente Karajá e Xavante, residia na perspectiva de empregá-los como força de trabalho nas embarcações, dada sua reconhecida habilidade na navegação dos rios locais. Em meados de 1847, Rufino T. Segurado, então deputado na Assembleia Legislativa de Goiás, organizou uma expedição com o objetivo de promover a navegação pelo rio Araguaia. Durante a viagem, Segurado conseguiu estabelecer contatos pacíficos com os Karajá e os Xambioá, seguindo o protocolo habitual da troca de presentes entre os expedicionários e os indígenas. Em seus relatos, Segurado propôs a possibilidade de empregar a mão de obra Karajá como força auxiliar na navegação fluvial, reconhecendo a habilidade dos indígenas na condução de embarcações pelos rios da região (EHRENREICH, 1948).

Todavia, essa fase de contato intensivo foi breve. Em menos de duas décadas, os vapores naufragaram, a empresa de navegação foi extinta, o comércio entrou em colapso e os colégios fecharam. No final do século XIX, os Karajá haviam retomado em grande parte seu modo de vida tradicional nas praias do Araguaia, agora afetados, entretanto, por novos elementos da comunidade branca, como o consumo de cachaça e a vulnerabilidade a doenças introduzidas pelos europeus. Expressões como "nação de índole pacífica" e "indígenas mansos" aparecem com frequência nos registros históricos sobre os Karajá. Essa caracterização era reforçada pelos próprios Iny, que demonstravam uma insistente disposição para estabelecer relações pacíficas e colaborar com os colonizadores, tanto em busca de proteção contra grupos inimigos, como os Xavante, quanto com a intenção de favorecer as trocas comerciais (SCHIEL, 2002).

Curiosamente, os indígenas que frequentaram os colégios e aprenderam a falar e a escrever em português retornaram às práticas tradicionais, de modo que, observando-os nas

aldeias, seria difícil reconhecer as experiências de “civilização” por que haviam passado. Assim, os Karajá ingressaram no século XX mantendo significativa autonomia cultural. Em 1888, os três principais subgrupos Karajá, Xambioá e Javaé, somavam aproximadamente quatro mil indivíduos, vivendo ainda em relativa independência (Ehrenreich, 1948, p. 25), uma situação que só começaria a se transformar com a integração efetiva do Araguaia à economia nacional, impulsionada pela expansão da pecuária nas margens do rio. A partir do início do século XX, os registros etnográficos passaram a assinalar de forma recorrente um aparente processo de “degradação” da sociedade Karajá. Essa percepção se baseava na constatação de que os Karajá teriam incorporado com relativa facilidade certos “vícios” da população regional, como o alcoolismo, a prostituição e a comercialização de práticas culturais, paralelamente a um expressivo declínio demográfico (SCHIEL, 2022).

Contudo, essa visão precisa ser problematizada: a construção de uma imagem de povo pacífico e amistoso frente aos regionais constituiu uma estratégia consciente de sobrevivência social e política adotada pelos Karajá, mesmo que, para isso, aceitassem ser percebidos como assimilados aos hábitos da sociedade envolvente. Essa postura diplomática permitiu a preservação de importantes aspectos culturais e garantiu a continuidade dos Inỹ em um contexto historicamente adverso. Simultaneamente, o século XX marcou o início de um crescente interesse acadêmico sobre os Karajá, com estudos etnológicos, linguísticos e históricos que se estendem até os dias atuais, como exemplo Mendes; Karajá (2022). Tais pesquisas contribuíram para a construção de um conhecimento mais complexo e crítico sobre a trajetória histórica, os sistemas simbólicos e as estratégias de resistência desse povo.

#### **2.4.2. Distribuição geográfica**

Durante muito tempo, conheciam-se apenas os Karajá estabelecidos nas margens do rio Araguaia. No entanto, a primeira expedição de Karl von den Steinen ao rio Xingu revelou a existência de outros agrupamentos dessa mesma nação na margem direita do médio e baixo Xingu. Esses grupos, entretanto, mantinham relações extremamente hostis tanto com as tribos vizinhas quanto com os seringueiros brasileiros que atuavam na região, o que dificultou qualquer tentativa de aproximação. As incursões Karajá eram dirigidas sobretudo contra os Juruna, sendo que a expedição de von den Steinen encontrou vestígios constantes de conflitos: sítios devastados, indícios de batalhas e destruição generalizada. A segunda expedição ao Xingu reforçou a hipótese de que o território dos Karajá se estendia ainda mais em direção ao curso

superior do rio. Entre os Kamaiurá, foram coletados artefatos, como clavas, flechas e cocares de plumas, atribuídos a um grupo identificado como Arumá, cujos objetos possuíam características idênticas às produzidas pelos Karajá. Observou-se também que os Trumai, vizinhos dos Kamaiurá, partilhavam práticas culturais semelhantes às dos Karajá, como o uso de cordões de algodão para prender o prepúcio, o tipo de tanga feminina e os modelos de cocares e propulsores de flechas, ainda que não houvesse relação linguística entre as duas etnias (EHRENREICH, 1948).

O contexto de constantes hostilidades entre os grupos indígenas da região da Ilha do Bananal é digno de nota. Os Karajá protagonizaram embates frequentes contra outros povos indígenas, consolidando uma história de conflitos interétnicos. No braço ocidental do Araguaia, entre São José e Santa Maria, localizavam-se os Karajahi, distribuídos em cerca de 12 a 15 aldeias de variados tamanhos. Essa população setentrional, próxima a Santa Maria, foi alvo de um ataque devastador em 1881, perpetrado pelos Kayapó da margem esquerda do rio, resultando na destruição completa da aldeia. Após esse evento, os Karajahi restringiram seu território, evitando estabelecer-se além da ponta norte da Ilha do Bananal, limitando suas movimentações até as imediações do pequeno rápido Joncon (EHRENREICH, 1948).

Apesar dos conflitos, os Karajá mantinham algumas relações comerciais com outros grupos indígenas. Os principais itens de troca eram ferramentas de ferro, como facas e machados, que obtinham como pagamento pelos serviços prestados à navegação fluvial, como o corte de lenha para abastecer os vapores que cruzavam o Araguaia. Tais ferramentas eram, em parte, repassadas para outros povos indígenas. Desde o início da navegação a vapor na região, houve um esforço consciente para manter relações amistosas com os Karajá, em benefício das atividades econômicas. As condições materiais em que viviam, contudo, eram desafiadoras. As margens baixas do rio, frequentemente atingidas por enchentes, limitavam severamente as possibilidades de prática agrícola, o que restringia a subsistência dos Karajá a uma escala reduzida. Ainda assim, eles ocupavam territórios próximos de seus tradicionais inimigos, como os Akué (Chavantes) e os Kayapó, cenário que tornava a coexistência ainda mais tensa.

Além dos registros de conflitos, vestígios arqueológicos também atestam a presença ancestral dos Karajá na região. Entre a Cachoeira Comprida e a Cachoeira Grande, na chamada Ilha dos Martírios, foram encontradas gravuras rupestres atribuídas a seus antepassados. Esses registros, descritos nas primeiras documentações dos exploradores, fortalecem a tese de que os Karajá habitavam a região do Araguaia pelo menos desde o século XVI. A documentação histórica enfatiza repetidamente a grande rivalidade entre Karajá e Kayapó, que, ao longo dos

séculos, moldou significativamente a dinâmica política e social da região (EHRENREICH, 1948).

#### **2.4.3. A importância dos mitos e lendas dos Karajá: da colonização à contemporaneidade**

O estudo dos mitos e lendas indígenas é fundamental para a compreensão das cosmologias, práticas sociais e formas de resistência cultural dos povos nativos. No caso dos Karajá, povo da família linguística Macro-Jê, as narrativas míticas têm moldado a vida social desde os tempos pré-coloniais até a contemporaneidade. Segundo Carneiro da Cunha (1992, p. 15), "o mito constitui, para muitos povos indígenas, uma tecnologia da memória e da ação", o que se aplica de forma exemplar aos Karajá. Neste tópico, é analisado como os mitos e lendas influenciaram e continuam a influenciar a vida desse povo, destacando seus processos de resistência e adaptação.

Os Karajá tradicionalmente habitam as margens do rio Araguaia, especialmente a Ilha do Bananal, ocupando territórios nos atuais estados de Goiás, Tocantins, Pará e Mato Grosso. Godinho (2017, p. 28) registra que "os primeiros contatos dos Karajá com os colonizadores portugueses ocorreram ainda no século XVII, através das incursões bandeirantes". Desde então, foram incorporados em redes de trocas, alianças e conflitos, que alteraram, mas não destruíram, sua organização social. Do ponto de vista cultural, os Karajá se organizam em clãs, com forte divisão de tarefas por gênero e idade (MENDES; KARAJÁ, 2022). A língua Karajá, reconhecida como patrimônio imaterial brasileiro, é um dos pilares da identidade étnica. Segundo o IPHAN (2012, p. 6), "a língua Karajá é um bem simbólico cuja vitalidade expressa a resistência cultural de seu povo".

O cosmo Karajá organiza-se em três níveis distintos: o Berahatxi, o mundo subaquático, correspondente à porção inferior; o Ahãna, o "mundo de fora" - referência à migração dos seres que, segundo as narrativas, teriam emergido do Berahatxi para ocupar este plano intermediário; e o Biu ou Biu wètyy, a porção superior do cosmos. A palavra Biu é polissêmica, podendo significar "chuva", "alto" (no sentido de algo acima de um referencial) ou ainda designar o próprio mundo celeste (MENDES; KARAJÁ, 2022, p. 430).

Diversas versões do mito de origem Karajá convergem na narrativa de que este povo teria emergido do fundo do rio Araguaia. Segundo essas tradições, o mundo da superfície não apresentava inicialmente as condições atuais de habitabilidade, sendo descrito como um

ambiente mais "selvagem", caracterizado pela presença de animais agressivos e por imensas cachoeiras que dificultavam a vida. A transformação desse mundo foi realizada por Kÿnÿxiwé, figura mítica que se configura menos como uma divindade propriamente dita e mais como um herói-transformador, responsável por tornar a superfície apta à existência humana (MENDES; KARAJÁ, 2022).

A partir dessas definições, é possível esquematizar as características principais de cada domínio cósmico. O Berahatxi representa o plano da imobilidade, ausência de espaço e de alteridade, onde prevalece a imortalidade e a reprodução mágica. Embora abundante em quantidade, o mundo subaquático é carente em diversidade de alimentos e de técnicas culinárias. O Ahãna, por sua vez, é o espaço intercalado pelos cursos d'água, especialmente o rio Araguaia (Berohokÿ, de *bero* = rio e *kÿ* = grande) e seus afluentes, caracterizado por uma biodiversidade rica, pela presença de outros grupos indígenas, seres sobrenaturais e relações de parentesco e afinidade. No entanto, é também um espaço de mortalidade e potencial escassez, cuja superação depende do trabalho e da manutenção das relações rituais com os seres do Berahatxi e do Biu (PÉTESCH, 1993). Já o Biu wètyy é habitado pelos grandes heróis míticos, seres especiais e alguns xamãs que, ao fim de suas vidas, realizam a travessia para este plano superior (MENDES; KARAJÁ, 2022, p. 430).

O rio Araguaia (Berohokÿ) ocupa um papel central na orientação espacial e cosmológica Karajá. Toda referência espacial é organizada em função do fluxo do rio: o que está a montante é denominado Iboò (acima), o que está a jusante é Iraru (abaixo), e o que se encontra entre esses extremos é Itya (meio) (MENDES; KARAJÁ, 2022).

Esses elementos fornecem a base para compreender a concepção Karajá sobre a história e a cultura. Como discute Nunes (2022), a noção de tempo entre os Karajá difere profundamente da concepção ocidental cronológica. Para o etnólogo:

"A diferença entre relatos antigos e mais atuais é, antes, uma de gradação temporal. Os Inÿ apontam com precisão considerável que tal ou qual acontecimento teve lugar antes ou depois disso ou daquilo. O resultado dessa organização temporal, entretanto, não é uma sequência linear e homogênea ligando o começo do mundo ao aqui e agora, mas o reconhecimento de três grandes tempos." (NUNES, 2022 *apud* MENDES; KARAJÁ, 2024, p. 431).

As narrativas distinguem dois tempos passados: o tempo primevo, anterior à emergência da humanidade verdadeira, e o tempo dos antigos, referindo-se aos ancestrais dos Inÿ atuais. O presente é denominado tempo do pessoal de hoje, que mantém uma relação simultaneamente contínua e disjunta com o passado: em alguns contextos, os Karajá se percebem reproduzindo

práticas ancestrais; em outros, reconhecem transformações profundas, expressas em declarações como “está tudo diferente” ou “a cultura está acabando”.

O tempo primevo está associado à epopeia de Ànyxiwè, o demiurgo Inỹ, cuja jornada ao longo do rio Araguaia, de norte a sul, ou de jusante a montante, molda as paisagens e seres. Na variante Javaé da narrativa, o trajeto ocorre no sentido inverso (RODRIGUES, 2008 *apud* MENDES; KARAJÁ, 2022).

Entre os principais eventos desse tempo mítico destacam-se: a descoberta da sexualidade por Ànyxiwè com sua avó, transição de uma reprodução mágica para biológica; Seu casamento com Myreiò e o ajuste da duração do dia para agradar à sogra, incluindo a conquista do laheto (cocar associado ao sol) após enganar o Urubu-Rei e seus tios; A jornada de seus filhos, gêmeos de pais diferentes, em busca do demiurgo, temática que evoca o dualismo e a gemelaridade, analisados por Lévi-Strauss (1993); O roubo do fogo dos animais; E, finalmente, a transgressão do segredo masculino por parte de mãe e filho, evento que culminou na ruína e morte da primeira humanidade, sobrevivendo apenas os irmãos Ura-Ura e Yriwàna, que repovoaram o mundo ao unirem-se a suas esposas-periquitos. Essa narrativa estruturante confere profundidade à percepção Karajá sobre o espaço, o tempo e a história, articulando de forma dinâmica o mundo mítico, o mundo dos ancestrais e a experiência contemporânea (MENDES; KARAJÁ, 2022).

O segundo tempo está relacionado com a ascensão dos Inỹ e outros povos e seres do Berahatxi para o “Mundo de Fora”. O primeiro registro desta história data de 1888, quando Paul Ehrenreich realizou seu trabalho de campo com os Karajá (EHRENREICH, 1948). Segue a versão apresentada pelo etnólogo alemão:

“Kaboi, o avoengo dos Karajá, vivia com o seu povo na região subterrânea. Aí brilhava o sol quando era noite sobre a terra, e vice-versa. Certa vez chegou até lá o grito da seriema (*Dicholophus cristatus*), ave do campo, e Kaboi resolveu seguir o grito em companhia de algumas pessoas. Alcançou um buraco que conduzia à superfície da terra. Mas somente os seus companheiros puderam atravessá-lo, enquanto ele próprio ficou preso na abertura, por causa das grandes dimensões de seu corpo, e só deixou aparecer a cabeça. Os Karajá vaguearam pela região, encontrando muitos frutos, como bacuri, piqui, fruta de veado, bem como abelhas e mel silvestre, mas viram também uma porção de árvores e lenha seca. Levaram tudo isso ao lugar em que Kaboi estava à espera deles e mostraram o que tinham achado. É certo, respondeu ele, que a terra é bela e fértil, mas a lenha seca prova que tudo o que vive aqui, não tarda a cair morto. Por isso é melhor ficarmos onde estamos. É que no domínio de Kaboi os homens ficavam muito velhos. Morriam somente quando de caducos não podiam mais fazer movimento algum. Quando Kaboi voltou para junto de seu povo, mostrando os frutos, a maior parte de sua gente quis sair para a superfície da terra. Ele avisava em vão: Encontrareis tudo que vos for necessário, mas haveis de morrer cedo. Assim mesmo, uma parte do povo se foi embora e povoou a terra. Os restantes ficaram com Kaboi no mundo subterrâneo. Continuam vivendo na plenitude

de seu vigor, enquanto a gente que está sôbre a terra se aproxima cada vez mais de sua extinção” (EHRENREICH, 1948, p. 79-80).

No período colonial, os mitos Karajá foram tanto alvo de repressão quanto instrumentos de resistência. Monteiro (1994, p. 112) destaca que "os missionários e agentes coloniais consideravam as narrativas indígenas como expressões de paganismo e esforçavam-se para suprimi-las". Em resposta, os Karajá adaptaram seus mitos, incorporando novas figuras e recontextualizando eventos coloniais. Segundo Lagrou (1998, p. 77), "a inclusão do estrangeiro como figura mítica demonstra a capacidade das cosmologias indígenas de absorver e ressignificar a alteridade, sem dissolver sua lógica interna". Assim, os colonizadores passaram a ser lidos não como agentes externos, mas como parte de uma história cíclica de transformação. A catequese forçada e as epidemias reduziram a visibilidade dos rituais públicos, mas a tradição oral persistiu, muitas vezes em espaços privados ou secretos.

Na atualidade, observa-se tanto a continuidade quanto a transformação das tradições míticas Karajá. Projetos de educação indígena bilíngue incorporam as narrativas tradicionais nos currículos escolares. Santilli (2001, p. 93) ressalta que "a escola indígena deve ser espaço de fortalecimento identitário e não de apagamento cultural". O ritual de iniciação Hetohoky continua sendo realizado, ainda que adaptado às novas realidades. Grupioni (2001, p. 141) relata que "muitos rituais são adaptados para permitir a participação de jovens que estudam fora das aldeias, demonstrando a flexibilidade cultural dos Karajá".

Além disso, a arte contemporânea Karajá, seja na escultura, na cerâmica ou na música, frequentemente tematiza personagens míticos. Menezes Bastos (2005, p. 130) observa que "a arte indígena atual é um campo privilegiado de expressão das narrativas ancestrais em diálogo com o presente". Os mitos e lendas Karajá constituem um sistema dinâmico de conhecimentos e práticas que resistiu às violências da colonização e continua a se reinventar na contemporaneidade. Como destaca Viveiros de Castro (2002, p. 53), "os mitos não são ruínas de um passado extinto, mas ferramentas de um presente em construção". Entender as narrativas míticas Karajá é essencial para reconhecer a vitalidade e a agência desse povo no contexto histórico brasileiro.

#### **2.4.4. Do século XIX à contemporaneidade: transformações históricas entre os Karajá**

A trajetória histórica dos Karajá a partir do século XIX evidencia a complexidade dos processos de contato, dominação, resistência e reconfiguração cultural vivenciados pelos povos indígenas no Brasil Central. Inseridos em um contexto de intensificação da colonização territorial e de implementação das primeiras políticas indigenistas sistemáticas, os Karajá, enfrentaram sucessivos ciclos de violência, tutela estatal e tentativas de assimilação, sem, contudo, perder de vista os elementos fundamentais de sua identidade étnica. Este tópico tem por objetivo analisar as transformações históricas sofridas pelos Karajá desde o final do período colonial até os dias atuais, destacando os efeitos da intervenção protecionista discutida por Darcy Ribeiro (1979), a atuação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), o surgimento da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), e as lutas contemporâneas por reconhecimento e autonomia. A análise articula documentos históricos, literatura antropológica e fontes atuais, buscando compreender as estratégias de resiliência e reconstrução cultural deste povo.

No século XIX, os Karajá encontravam-se firmemente estabelecidos nas margens do rio Araguaia, especialmente na Ilha do Bananal. Sua organização social, fundamentada em relações clânicas e numa cosmologia tripartida do universo - Berahatxi, Ahãna e Biu wètyy -, garantia uma relativa coesão interna frente aos desafios externos (PÉTESCH, 1993). Contudo, a crescente expansão das frentes coloniais no interior do Brasil Central, impulsionadas pelo ciclo da mineração, pela navegação fluvial e pelo interesse agrícola, trouxe novas ameaças aos territórios Karajá. As incursões de bandeirantes, relatadas desde o século XVII, deram lugar, no século XIX, à instalação de núcleos coloniais e postos militares às margens do Araguaia. Como aponta Darcy Ribeiro (1979), o Estado imperial brasileiro passou a perceber a necessidade de "proteger" os povos indígenas, não por altruísmo, mas para garantir a segurança das comunicações e da navegação, vitais para o projeto de interiorização do país.

As tentativas de aldeamento e pacificação, como a Colônia da Nova Beira e o aldeamento de São José de Mossâmedes, foram implantadas para controlar os Karajá e outros povos da região. A experiência mostrou-se desastrosa: doenças trazidas pelos colonos, como a varíola e o sarampo, devastaram as populações indígenas, enquanto o choque cultural resultou em processos de desestruturação social. Ehrenreich (1948) descreve que, ao final do século XIX, muitos aldeamentos estavam em ruínas, e a presença Karajá na Ilha do Bananal regressava a formas mais tradicionais de organização. Nesse contexto, os Karajá souberam, em parte, adaptar-se às pressões coloniais sem abandonar sua territorialidade fundamental. A mobilidade fluvial e a dispersão das aldeias em pequenos núcleos possibilitaram a manutenção de suas práticas culturais, apesar da crescente pressão externa.

A fundação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1910, sob a liderança de Cândido Rondon, marcou o início de uma nova fase no tratamento estatal dado aos povos indígenas. A proposta de Rondon "morrer se preciso for, matar nunca", sintetizava a ética de proteção que orientou, inicialmente, as ações do SPI. Entretanto, como enfatiza Ribeiro (1979), essa política também visava a "preparação" dos indígenas para a cidadania brasileira, o que, na prática, implicava a gradual erosão de suas culturas autônomas.

No caso dos Karajá, a presença do SPI significou a criação de postos de vigilância, a introdução da educação em português e a tentativa de reorganizar a economia indígena em moldes próximos ao sistema de produção nacional. Eram orientados a abandonar práticas tradicionais e a se integrar como pequenos produtores agrícolas e trabalhadores braçais para os núcleos urbanos em expansão, como Aruanã e São Félix do Araguaia. A prática protecionista, embora tenha reduzido os massacres diretos, não conseguiu impedir o avanço da espoliação territorial. O próprio Darcy Ribeiro (1979, p. 265) adverte que "a proteção servia muitas vezes para facilitar a integração subordinada do índio à economia nacional, condenando-o a uma condição de marginalidade perpétua."

Nos anos 1940 e 1950, o SPI já dava sinais de esgotamento. A falta de recursos, as denúncias de corrupção e abuso contra os próprios indígenas culminaram na instauração do Relatório Figueiredo (1967), que revelou as violações sistemáticas cometidas contra os povos indígenas sob o pretexto da proteção. A crise do SPI levou à criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em 1967. Entretanto, como observa Manuela Carneiro da Cunha (1992), a mudança institucional não alterou substancialmente a lógica integracionista do Estado, que continuou a tratar os indígenas como obstáculos ao desenvolvimento econômico nacional, especialmente durante a ditadura militar e a abertura de projetos de infraestrutura na Amazônia e no Centro-Oeste.

Durante o século XX, os Karajá vivenciaram profundas transformações sociais e econômicas. A partir do início do século XX, torna-se recorrente nos registros etnográficos a percepção de um aparente processo de degradação ou de extinção da sociedade Karajá. Tal impressão baseava-se na constatação de que os Karajá teriam incorporado, com relativa facilidade, certos "vícios" característicos da população regional envolvente, fenômeno que se manifestava paralelamente a um acentuado declínio demográfico entre o grupo.

A instalação de missões religiosas, escolas, postos de saúde e sedes da FUNAI levou a um aumento da escolarização formal, mas também à introdução de novos valores culturais. Muitos jovens Karajá passaram a migrar para centros urbanos em busca de trabalho ou educação, levando a um processo de "dupla pertença" cultural. Apesar dessas transformações,

a língua Karajá (inĩrybè) manteve sua vitalidade, sendo falada em praticamente todas as aldeias, com forte esforço interno para sua preservação. Em 2012, o IPHAN reconheceu o inĩrybè como patrimônio cultural imaterial do Brasil, marco importante na valorização das línguas indígenas.

Outro elemento de resistência foi a manutenção de práticas rituais tradicionais, como o Hetohoky, cerimônia de iniciação masculina, e a transmissão de narrativas míticas sobre a criação do mundo e a história de Ànyxiwè. Conforme destaca Viveiros de Castro (2002), "as mitologias indígenas operam como sistemas dinâmicos de resistência ontológica", reatualizando continuamente o mundo social diante das mudanças. Entretanto, as pressões do agronegócio, da mineração e da especulação imobiliária na região do Araguaia intensificaram-se nas últimas décadas, levando a conflitos pela posse de terras e ameaçando o modo de vida tradicional Karajá.

Atualmente, os Karajá vivem em cerca de 30 aldeias distribuídas pelos estados de Tocantins, Goiás, Mato Grosso e Pará. Divididos entre os subgrupos Karajá, Javaé e Xambioá, os Inĩ enfrentam desafios complexos que envolvem a defesa de seus territórios tradicionais, a revitalização de suas práticas culturais e a inserção estratégica nos espaços políticos nacionais. O fortalecimento do movimento indígena brasileiro a partir da Constituição de 1988 abriu novas possibilidades de luta pelos direitos indígenas. Os Karajá participaram de conferências nacionais, movimentos de demarcação territorial e projetos de educação indígena diferenciada. Projetos como a educação bilíngue nas escolas das aldeias e as iniciativas de pesquisa colaborativa em arqueologia (MENDES; KARAJÁ, 2022) mostram a capacidade dos Inĩ de articular tradição e inovação.

Além disso, novas formas de expressão artística e cultural, como a música, o cinema e a arte gráfica Karajá, vêm ganhando visibilidade nacional e internacional, reforçando o papel ativo dos Inĩ na produção de conhecimento e identidade. Por outro lado, a luta pela preservação ambiental permanece central. A degradação do rio Araguaia, a expansão da fronteira agropecuária e a intensificação de projetos de infraestrutura continuam ameaçando a sobrevivência dos modos de vida indígenas. Como afirma Darcy Ribeiro (1979), o destino dos povos indígenas no Brasil está intrinsecamente ligado ao futuro das terras que ocupam: "não há índio sem-terra".

A história dos Karajá entre o século XIX e o presente revela um percurso de intensas adversidades, mas também de notável capacidade de resistência e renovação cultural. Frente às tentativas de aniquilação física, cultural e territorial, os Inĩ mobilizaram seus saberes tradicionais, suas organizações sociais e sua cosmologia para sobreviver e afirmar sua

diferença. Se, como observa Ribeiro (1979), o contato com a sociedade nacional implicou inevitáveis transformações, também é verdade que os Karajá souberam reapropriar-se desses processos em favor de sua continuidade histórica. O desafio contemporâneo consiste em assegurar que essa capacidade de resistência se converta em autonomia plena, garantindo não apenas a sobrevivência física, mas também o florescimento de seus modos de ser, pensar e habitar o mundo.



### 3.1. Primeiros contatos

A história do sudoeste e oeste goiano tem suas origens atreladas às expedições bandeirantes paulistas, voltadas tanto para a captura de indígenas destinados à escravidão quanto à busca por metais preciosos. Por volta de 1682, os bandeirantes Bartolomeu Bueno da Silva e Manoel de Campos Bicudo percorreram essas terras, chegando a se encontrar nas margens do rio Araguaia, então conhecido como rio Araés ou Grande (VARJÃO, 1985 *apud* GOMIS, 1998).

Dentre os participantes dessas bandeiras estavam Bartolomeu Bueno da Silva Filho e Antônio Pires de Campos, ainda adolescentes, filhos dos líderes das expedições. Durante essa jornada, Antônio Bicudo relatou ter encontrado, em um paredão de pedras de uma cadeia montanhosa, posteriormente denominada serra dos Martírios, um painel de gravuras rupestres que associou aos instrumentos do suplício de Cristo. Este local teria também indícios de ouro, originando a famosa "Lenda da Serra dos Martírios", que motivou diversas expedições em busca desse suposto Eldorado do centro-oeste brasileiro, sem sucesso definitivo (GOMIS, 1998).

Após esse encontro, Antônio Bicudo seguiu rumo ao oeste, enquanto Bartolomeu Bueno se dirigiu ao leste, alcançando as terras da nação indígena Goyá, onde identificou minas de ouro. Nessa ocasião, Bartolomeu recebeu o apelido de "Anhanguera", devido à sua estratégia de queimar aguardente para impressionar os indígenas, simulando o poder de atear fogo na água, caso não revelassem a origem das pepitas de ouro. O termo deriva do tupi-guarani “yî-ã-gu-era”, interpretado como “diabo velho do fogo que queima a água” (GOMIS, 1998).

Após extrair amostras de ouro, o Anhanguera retornou a São Paulo, onde faleceu antes de conseguir explorar as minas dos “goyazes”, cujos locais se perderam na vastidão dos sertões. Como herança, deixou ao filho memórias orais e o cognome que atravessou gerações, imortalizado em monumentos, praças e ruas, como a estátua do Bandeirante em Goiânia e a Cruz do Anhanguera na cidade de Goiás.

Quase meio século depois, Bartolomeu Bueno da Silva Filho, o Anhanguera II, perseguiu o sonho de infância de reencontrar as minas do pai. Em 1720, solicitou ao rei D. João V autorização para organizar uma expedição, obtendo permissão em 1722. A bandeira partiu de São Paulo com 152 homens, entre indígenas, soldados, padres e sertanistas, percorrendo o interior pelos rios Grande, Paraná, Paranaíba e Corumbá, e seguindo até as nascentes do rio

Tocantins. A jornada foi marcada por deserções, mortes por fome, doenças, ataques indígenas e dificuldades extremas (PALACIM; MORAIS, 1989).

Em 1723, já no sudoeste goiano, a expedição percorreu as chapadas do atual município de Caiapônia, onde foram identificadas feições geográficas como a chamada “Torre de Babel” e a serra Escalvada, elementos topográficos que correspondem às nascentes dos rios Caiapó e Bonito. Esses registros, feitos pelo cronista Urbano do Couto Menezes, descrevem formações rochosas, antigos acampamentos e vestígios de atividades anteriores na região (GOMIS, 1998).

Apesar dos ricos relatos sobre a geografia, os recursos minerais e a hidrografia do sudoeste goiano, nota-se que não há menção explícita, neste momento, aos povos indígenas Kayapó. As primeiras referências documentadas sobre esse grupo na região datam apenas de 1733, com os registros feitos pelo então capitão Antônio Pires de Campos, embora sua presença já fosse anterior e relevante. Esse silêncio nos relatos das primeiras entradas pode indicar tanto uma limitação nas fontes quanto uma invisibilização dos povos indígenas nas narrativas bandeirantes (ATAÍDES, 1998).

Antes da expedição de Bartolomeu Bueno da Silva Filho, em 1722, nenhuma outra grande bandeira paulista havia se dirigido a Goiás. Contudo, nesse período, pequenos grupos independentes também circulavam pela região, ainda que sem a formalidade de uma bandeira, motivados pela busca de riquezas e pela captura de indígenas. Outro caminho de acesso ao território goiano foi pelo rio Tocantins, utilizado sobretudo pelas missões jesuíticas. A primeira grande incursão ocorreu em 1653, liderada pelo padre Antônio Vieira, acompanhado dos padres Francisco Veloso, Antônio Ribeiro e Manoel de Sousa. Seguiram-se outras missões, como as dos padres Tomé Ribeiro (1658), Manuel Nunes (1659), Gonçalo de Veras e Sebastião Teixeira (1671), Raposo Tavares (1674) e Manuel da Mota com Jerônimo da Gama (1721).

Essas incursões não tinham caráter de ocupação, mas sim de exploração, centradas na busca por pedras preciosas e na captura de indígenas. Com forte aparato bélico, destruíam aldeias e deportavam os sobreviventes para São Paulo. Anos depois, com o sucesso das explorações em Cuiabá, surgiu o interesse pelo reconhecimento oficial das riquezas de Goiás. Assim, Bartolomeu Bueno da Silva, João Leite da Silva Ortiz e Domingos Rodrigues do Prado solicitaram ao rei autorização para organizar uma nova bandeira em busca de minas de ouro. Após obter o aval real e firmar os termos do *Regimento da Bandeira* com o governador de São Paulo, Bartolomeu Bueno partiu, contando com o apoio dos indígenas tanto na exploração quanto na localização das jazidas. Finalmente, em 1727, ele se fixou nas Minas dos Goyazes, fundando o Arraial de Sant'Ana, que mais tarde se tornou vila e, posteriormente, a capital do estado (ATAÍDES, 1998).

Após anos de busca, em 1725, Bartolomeu Bueno Filho finalmente encontrou as minas de ouro dos Goyazes, localizadas nas margens dos rios e serras que hoje compreendem parte dos territórios de Rio Verde, Caiapônia, Iporá, Moiporá, entre outros. Retornou a São Paulo com amostras do ouro, sendo recebido com honrarias. Sua trajetória se consolidou como uma das principais marcas da ocupação e exploração do interior do Brasil Central no século XVIII, deixando impactos significativos na história da formação territorial e nas relações entre colonizadores e povos indígenas. Posteriormente, em 1734, já instalado em Goiás, Bartolomeu Bueno identificou jazidas de pedras preciosas nos rios Pilões e Claro, mas não conseguiu explorá-las devido à resistência e aos constantes ataques dos mesmos Kayapó do Sul (GOMIS, 1998).

O ciclo minerador estimulou diversas expedições em busca de novos jazimentos, dando origem a povoados como Meia Ponte (atual Pirenópolis), Santa Luzia (Luziânia), Niquelândia, Corumbá, Crixás, entre outros. A intensa migração atraiu pessoas de várias partes do Brasil e do exterior. Em apenas dez anos, Goiás já contava com cerca de 18 mil habitantes, dos quais mais de 10 mil eram escravizados. Até 1745, grande parte do território havia sido explorada, chegando até a confluência dos rios Araguaia e Tocantins (GOMIS, 1998).

O povoamento ocorreu de forma desordenada, seguindo a lógica das atividades mineradoras, o que resultou em vilas com traçados irregulares, ruas estreitas e praças desalinhadas, refletindo um modelo arquitetônico colonial, que mesclava influências ibéricas e elementos da cultura local (GOMIS, 1998).

Durante cerca de uma década, o Anhanguera exerceu pleno controle sobre Goiás, acumulando poder, riqueza, terras e mão de obra escravizada. Sua administração, porém, foi marcada por práticas autoritárias e atos de violência. A partir de 1735, com a chegada do Ouvidor Gregório Dias da Silva, seus poderes foram progressivamente limitados (ATAÍDES, 1998). Bartolomeu Bueno faleceu em 1740, no Arraial da Barra, em condições de extrema miséria, segundo relatos da época, "mais pobre do que era quando entrou para estes sertões" (COSTA BRANDÃO, 1886).

O caminho que ligava o arraial de Sant'Ana até Cuiabá, ordenado pelo governador da Capitania de São Paulo, Antônio da Silva Caldeira Pimentel, tratava-se de uma trilha precária, onde transitavam constantemente tropeiros levando mercadorias e aventureiros rumo às minas de ouro e diamantes do Mato Grosso. Esse caminho se tornou a principal ligação do oeste brasileiro com o litoral e o restante do mundo. Um dos pontos de parada mais importantes era o vau do Rio Claro, onde surgiu uma pousada para descanso dos viajantes, que aos poucos se transformou em um pequeno povoado. Ao longo desta rota surgiram outros pontos de parada,

alguns dos quais se tornaram futuros povoados e cidades, como Itapirapuã, Novo Brasil, Israelândia, Diorama, Registro do Araguaia, Araguaiana, Bom Jardim, Baliza e Torixoréu, embora alguns tenham desaparecido com o tempo (ATAÍDES, 1998).

Com a descoberta de indícios de diamantes na região logo atraiu a atenção de muitos mineradores. Em 1733, Bartolomeu Bueno realizou o reconhecimento da área, mas cometeu um erro de identificação, confundindo o Rio Claro com o Rio Pilões (ou Caiapó), o que gerou confusões e contradições nos registros históricos sobre suas expedições (GOMIS, 1998). Ao receber a notícia da descoberta de rios diamantíferos em Goiás, o rei D. João ordenou vigilância rigorosa sobre a região, prática já adotada no Distrito Diamantino do Serro Frio, em Minas Gerais. Assim, Goiás tornou-se o segundo e último Distrito Diamantino do Brasil Colonial (mapas 12 e 13). Para cumprir as ordens da Coroa, o Intendente, junto ao Governador e ao Ouvidor, organizou uma força militar composta por quatro dragões e quarenta civis armados, encarregados de expulsar mineradores ilegais. As punições eram severas, incluindo a exposição pública de cabeças de resistentes. Contudo, ao chegar ao rio Claro, o destacamento foi repellido por cerca de 800 homens armados, o que exigiu o envio de reforços por meio das “ordenanças” - milícias locais.

Apesar das ações repressivas, a vastidão do sertão e suas características geográficas tornaram difícil uma fiscalização efetiva, favorecendo a continuidade da mineração clandestina. Diante disso, D. João V ordenou uma expedição técnica para mapear e estudar as jazidas, envolvendo especialistas em cartografia, mineração e geologia. O resultado foi o “Mappa das Terras Diamantinas na Capitania dos Goyazes – 1750”, atualmente preservado no Arquivo Histórico da Torre do Tombo, em Portugal. O mapa identificou sete áreas diamantinas, cada uma planejada para ter quartel, igreja e sede administrativa (Mapa 11).

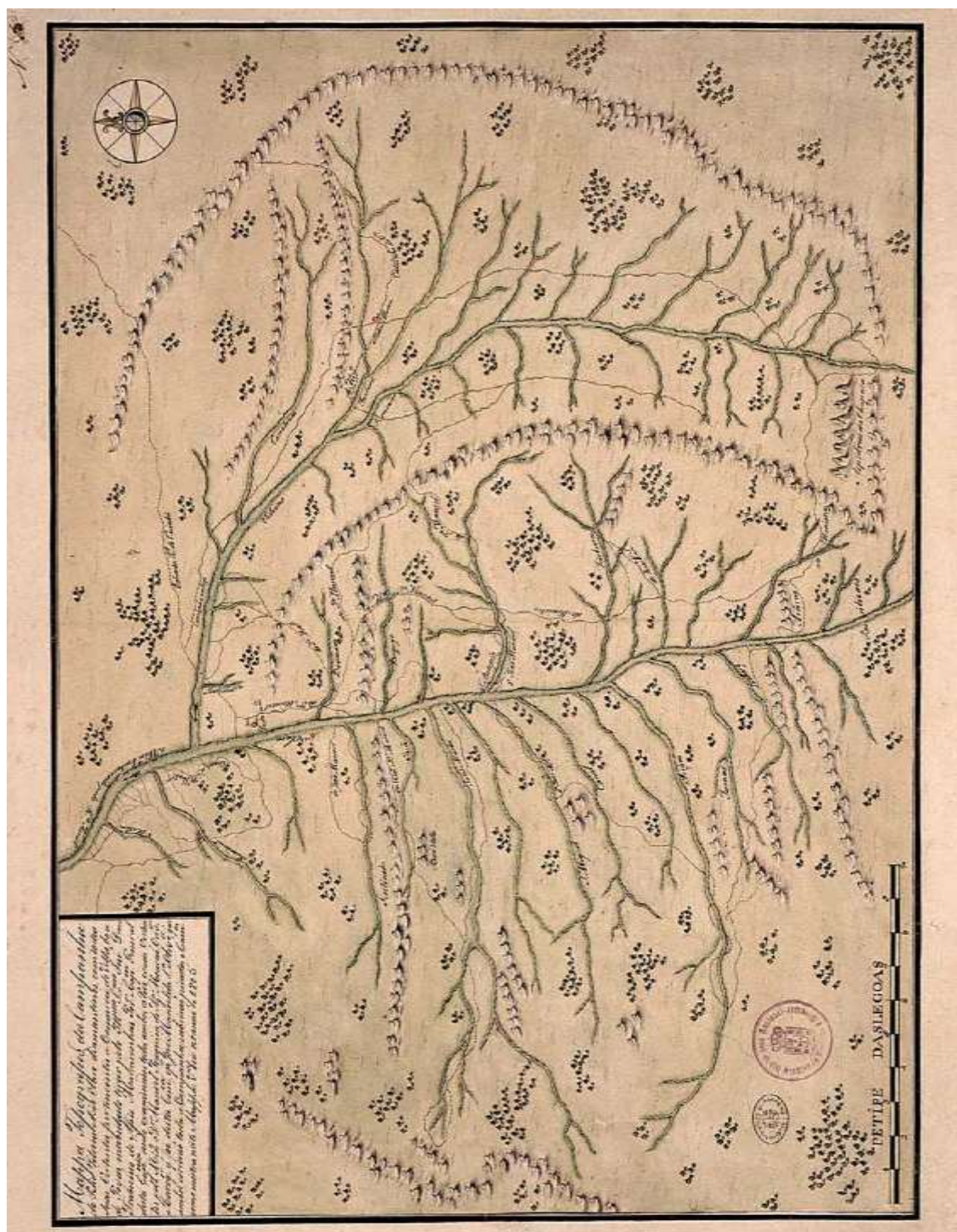
Ao avançar rumo ao oeste, além do Rio Claro, o Anhanguera encontrou forte resistência dos indígenas Caiapó, que o forçaram a recuar. Mesmo assim, a notícia das possíveis jazidas diamantinas rapidamente se espalhou, chegando até o rei de Portugal. Enquanto isso, centenas de garimpeiros clandestinos invadiram a região, transformando a pacata pousada do Rio Claro em um movimentado arraial de exploradores e foras da lei. (PALACIN, 1976 *apud* GOMIS, 1998).

Os mapas 12 e 13 retratam a topografia da região de Pilões e Rio Claro Diamantino:



Mapa 11: Mapa das Terras Diamantinas dos Goyazes, de 1750 (Distrito Diamantino do Rio Claro). Fonte: Bertran (1997, p. 57) apud Gomis (1998, p. 35).





Mapa 13: Mapa Topográfico da Campanha do Rio Piloens e Rio Claro Diamantino. Fonte: ATLAS GOYAZ: guia de cartografia histórica (2018, p. 63).

Em Goiás, os conflitos com os Kayapó do Sul pareciam não ter solução. Diversas vezes foram organizadas juntas para definir a melhor estratégia de combate, mas nenhuma das medidas adotadas até então se mostrou eficaz. Diante disso, optou-se pela contratação de sertanistas acompanhados de indígenas catequizados, uma alternativa considerada mais viável

economicamente, já que havia escassez de homens e munições, grande parte dos recursos humanos estava concentrada na atividade mineradora. Assim, a Fazenda Real reduzia custos com formação do exército, economizando em armamentos, vestimentas, alimentação e alojamento, atendendo apenas às solicitações essenciais do comandante (ATAÍDES, 1998).

Com a promessa de uma recompensa significativa, Ângelo Preto foi chamado de Cuiabá para exterminar os Kayapó do Sul. Incapaz de cumprir a missão, foi substituído, em 1741, por Antônio Pires de Campos, que chegou acompanhado de cerca de 100 guerreiros Borôro, número que posteriormente aumentou para 150 ou 200. As tropas atacaram os Kayapó do Sul, destruindo aldeias e assassinando mulheres e crianças. Percorreram grande parte do território tradicionalmente ocupado pelos Kayapó do Sul, conhecido como Sertão de Camapuã, passando pelos rios Pardo, Coxim, Taquari, Paraná e Claro, além das nascentes do rio Araguaia. Com a recompensa de uma arroba de ouro oferecida pelos moradores de Vila Boa, Antônio Pires de Campos assumiu o compromisso de proteger a capital e os arraiais vizinhos dos ataques Kayapó por um período de dois anos (ATAÍDES, 1998).

Ainda em 1741, Antônio Pires de Campos atravessou o rio Paranaíba e fundou a aldeia do rio das Pedras, situada a 35 léguas ao sul de Santa Cruz, nas proximidades do ribeirão das Pedras, para servir de base tanto para ele quanto para seu exército composto por Borôro. Há fortes indícios de que esses Borôro viviam em condições de escravidão sob o comando de Antônio Pires de Campos. Essa relação de subjugação é evidenciada nos relatos de Aires de Casal, que descrevem de forma clara a posição de autoridade do comandante na aldeia do rio das Pedras (ATAÍDES, 1998).

Apesar das atrocidades cometidas por Antônio Pires de Campos e seus aliados Borôro contra os Kayapó do Sul, o conflito não se encerrou naquele momento. Em 1744, a estrada Goiás-São Paulo encontrava-se praticamente sob seu controle, em resposta, o governador fez um novo pedido, resultando no envio de novos contingentes Borôro provenientes de Cuiabá. Os ataques não se limitavam apenas aos viajantes que transitavam pela estrada Goiás-São Paulo, mas também atingiam fazendas e arraiais, barcos, comboios, plantações e minas eram atacados, roças eram abandonadas, e tanto brancos quanto escravos eram mortos (ATAÍDES, 1998).

Em 1750, Antônio Pires de Campos solicitou recursos financeiros, isenção fiscal sobre seus escravos, concessão de terras e o título de capitão-mor para sua campanha contra os Kayapó do Sul. No ano seguinte, apesar de relatos de paz, os ataques indígenas continuavam. Atendendo a uma nova ordem do governador Dom Marcos de Noronha, Pires de Campos partiu da aldeia do rio das Pedras para combater os Kayapó, sendo ferido por uma flecha no peito. Durante a recuperação, recebeu a missão de escoltar uma remessa de ouro até Vila Rica, mas

adoeceu e faleceu em Paracatu, em 1751. Deixando para trás numerosas dívidas, inclusive com a Fazenda Real, Antônio Pires de Campos foi substituído por seu irmão, Manuel de Campos Bicudo, que assumiu a missão de continuar a luta contra os Kayapó do Sul. Em troca, comprometeu-se a quitar as dívidas herdadas e usufruir dos mesmos privilégios anteriormente concedidos (ATAÍDES, 1998).

Conforme as diretrizes estabelecidas pelo primeiro governador autônomo de Goiás, Dom Marcos de Noronha, era necessário abrir os garimpos de exploração das minas de diamantes nos rios Claro e Pilões, delimitar efetivamente os territórios da nova capitania e intensificar as comunicações com as minas de Cuiabá. Todas essas ações envolviam diretamente a vida dos Kayapó do Sul, que habitavam essas regiões e reivindicavam a posse das minas, das rotas e demais áreas tradicionais. Apesar das medidas repressivas, os Kayapó do Sul persistiam, e a guerra parecia interminável. Nenhuma das estratégias adotadas até então conseguiu deter os ataques, e os indígenas nem sequer buscavam refúgio em regiões mais afastadas.

Em 1755, os Kayapó do Sul atacaram Vila Boa, matando o proprietário de uma lavoura e 45 escravos, o que levou o governador Dom Marcos de Noronha a recomendar o envio de expedições para patrulhar as áreas conflituosas, com sertanistas explorando as regiões próximas. Nos anos seguintes, a situação se agravou. Em 1760, o governador João Manoel de Mello criticou as ordens da Coroa para evitar ofensivas contra os indígenas, argumentando que a capitania sofria com ataques constantes que obrigavam os colonos a vigiarem armados, prejudicando a produção. Apesar de seguir as determinações, destacando tropas para proteger minas, lavouras e a capital, os ataques continuaram intensos. Em 1764, Mello relatou ao secretário de estado o aumento dos ataques, com grande prejuízo pela morte de escravos, causando pânico entre os mineiros, que passaram a se defender armados. Ele organizou contra-ataques que causaram sérios danos aos acampamentos Kayapó, embora as condições climáticas tenham limitado os resultados.

A guerra era considerada legal na época, justificada como legítima defesa diante dos ataques indígenas. O objetivo do colonizador era expulsar ou exterminar os indígenas, destruindo sua organização social, apropriando-se de suas terras e explorando seu trabalho forçado. Em 1767, os ataques continuaram, como a invasão dos Kayapó do Sul ao Arraial de Santa Luzia, que resultou em casas incendiadas e roças destruídas. Incapaz de garantir a segurança, a população formou uma bandeira armada com o apoio dos Borôro para enfrentar os indígenas, levando a confrontos violentos, mortes, queima de aldeias e prisões. Embora os governadores adotassem diversas medidas para proteger os colonos, não conseguiram eliminar

a resistência Kayapó até 1780, quando parte deles foi aldeada na aldeia Maria I, próxima a Vila Boa.

Como veremos adiante, a política indigenista no Brasil, desde seus primórdios, raramente foi efetivamente aplicada, exceto quando se tratava da declaração aberta de guerra contra os povos indígenas. Isso se evidencia já no início da colonização, com o descumprimento das normas estabelecidas no regimento da bandeira de Bartolomeu Bueno da Silva, que determinavam que os contatos com os indígenas fossem pacíficos. Contrariando essas diretrizes, Bartolomeu Bueno, ao retornar de São Paulo, trouxe consigo oito peças de artilharia, especialistas na construção de quartéis e embarcações, além de sessenta escravizados armados, cuja função principal era o combate. Todo esse aparato visava, claramente, intimidar e aterrorizar os Kayapó do Sul.

### **3.2. O impacto da política pombalina**

A Época Pombalina foi marcada por um conjunto de transformações que aconteceram naquele período, pelo mercantilismo e pelo chamado despotismo esclarecido, uma forma de governo que misturava ideias do Iluminismo com práticas absolutistas. Seus ideais buscavam transformar a sociedade, a economia e a política, partindo de princípios como a razão, a ciência e a centralização do poder como caminho para o progresso. As sociedades ibéricas, como Portugal e Espanha, também fizeram parte desse processo. O despotismo esclarecido, ou absolutismo ilustrado, acabou sendo a maneira como alguns Estados europeus tentaram colocar em prática certos ideais iluministas, sem, no entanto, renunciar a estruturas autoritárias e centralizadoras (ATAÍDES, 1998).

Durante o reinado de Dom José I, entre 1750 e 1777, Portugal teve como uma de suas figuras mais influentes Sebastião José de Carvalho e Melo, mais conhecido como Marquês de Pombal (1699-1782). Ele se tornou a principal expressão da política inspirada no despotismo esclarecido, colocando em prática um projeto de Estado fortemente centralizador, guiado por ideias iluministas e práticas mercantilistas. Seu grande objetivo era modernizar Portugal, o que passava, necessariamente, por enfraquecer a influência da alta nobreza e, especialmente, dos jesuítas, contra os quais moveu uma das mais intensas perseguições da época. Entre as principais medidas adotadas por Pombal, destacam-se o fortalecimento do comércio colonial, o incentivo às manufaturas, reformas no sistema jurídico, na Inquisição e no ensino jurídico. Além disso, alinhado aos princípios iluministas de racionalidade e tolerância, buscou acabar com as discriminações impostas aos cristãos-novos.

No entanto, dois princípios centrais do pensamento iluminista acabaram impactando diretamente as populações indígenas. O primeiro é a ideia de “civilização” e “progresso”, muito presente no século XVIII, que enxergava os povos indígenas como “primitivos”, pessoas que precisariam ser conduzidas rumo à civilização europeia, abandonando seus modos de vida considerados “selvagens”. Nesse entendimento, cabia aos indígenas trilharem um caminho rumo à cultura, ao trabalho e aos padrões sociais europeus. O segundo princípio é o de “povoar e produzir”. Esse pensamento defendia que era necessário ocupar as terras e ampliar as áreas cultivadas, seja colonizando novas regiões, seja consolidando povoamentos já existentes. Dentro dessa lógica, os povos indígenas passaram a ser vistos como parte desse projeto: sua integração à vida colonial deveria contribuir com o crescimento da agricultura e da economia. Assim, sua “civilização” não era apenas um ideal humanitário do ponto de vista europeu, mas, sobretudo, uma exigência prática para o fortalecimento do império (ATAÍDES, 1998).

É nesse contexto que surge o Diretório dos Índios, um conjunto de normas aplicadas às populações indígenas, que traduzia de forma clara a visão ilustrada do período pombalino. Embora a dominação pela força ainda fosse uma realidade constante, especialmente em regiões como Goiás e outras capitanias, a política indigenista a partir de Pombal passou a buscar uma relação mais “pacífica” com os indígenas. Essa pacificação, no entanto, não significava liberdade, mas sim a condução dos povos indígenas para aldeamentos, sob controle da catequese e da administração colonial, como parte do projeto de transformar os indígenas em súditos produtivos do império português.

A chamada pacificação dos povos indígenas em Goiás estava diretamente baseada em dois pilares principais: a catequese leiga e o aldeamento. Esses aldeamentos, na prática, funcionavam como espaços de segregação, cujo objetivo era aculturar os indígenas, moldando-os aos interesses da colônia. A ideia central era transformá-los tanto em mão de obra quanto em elementos de povoamento, úteis para fortalecer a ocupação da capitania e impulsionar sua economia.

O início da política pombalina, em 1750, coincide justamente com a instalação do primeiro governo autônomo de Goiás, sob a liderança de Dom Marcos de Noronha, que havia assumido o cargo no ano anterior, em 1749. Apesar da clara orientação da política imposta por Pombal, o período foi marcado por constantes contradições, principalmente no que se refere à distância entre as leis oficiais emitidas pela Coroa e as práticas efetivas dos colonos que viviam na capitania.

Logo em 1749, ao assumir, Dom Marcos de Noronha recebeu da Coroa portuguesa uma carta com as diretrizes que deveriam nortear sua gestão. A primeira e mais importante ordem

dizia respeito à abertura oficial da exploração das minas de diamantes nos rios Claro e Pilões. Até então, a exploração desses recursos era proibida, mas, na prática, essa proibição havia se mostrado ineficaz, resultando em altos índices de contrabando. A nova decisão visava, justamente, combater essa prática, transformando a extração em atividade regular e controlada pelo governo.

No entanto, havia um problema que a Coroa não podia ignorar: o território dos rios Claro e Pilões pertencia tradicionalmente aos Kayapó do Sul. Por isso, junto com a autorização para exploração das minas, veio também uma orientação específica sobre como lidar com os indígenas que viviam na região. A solução proposta deixava claro o posicionamento do governo português, que determinava que o governador reunisse uma Junta de Missões para decidir se seria necessário ou não declarar guerra aos Kayapó do Sul, que, segundo a visão dos colonizadores, “infestavam” tanto as terras diamantíferas quanto os caminhos que ligavam Goiás a São Paulo.

Um dos trechos dessa correspondência expressa claramente a visão da Coroa sobre os indígenas e sua preocupação em garantir a segurança dos colonos. Nele se lê: “Assentando-se ser indispensável que se executasse a guerra... procureis com todo o cuidado livrar os meus vassalos da opressão daqueles bárbaros”. Essa frase não deixa dúvidas de que a política de pacificação, na verdade, era profundamente marcada por um discurso de guerra, controle e dominação.

Além dessas diretrizes voltadas para a exploração econômica e o enfrentamento dos povos indígenas, o documento enviado ao governador incluía também outras orientações estratégicas. Entre elas, estava a necessidade de mapear os limites reais da nova capitania, garantindo o controle efetivo do território, além de fortalecer as rotas de comunicação, especialmente com as minas de Cuiabá, por meio do chamado caminho novo.

tentem primeiro todos os meios de suavidade, e persuasão para reduzir os índios bravos a viver civilizados, e não se procure domar por armas, senão quando os seus insultos forem por outro modo irremediáveis, e estiverem exaustas todas as esperanças de os domesticar de outra sorte. (PALACÍN, 1968, P. 47 *apud* ATAÍDES, 1998).

Portanto, a política pombalina em Goiás não se restringia apenas à tentativa de integração forçada dos indígenas, mas fazia parte de um projeto mais amplo, que articulava a expansão econômica, o domínio territorial e o controle social, tudo sustentado por uma lógica colonial que combinava violência, imposição cultural e exploração dos recursos naturais e humanos.

Apesar das orientações para que os contatos com os indígenas fossem realizados de forma pacífica, a legislação permitia o uso da guerra sempre que considerado necessário. Diante dos constantes conflitos, Dom Marcos de Noronha recorreu novamente ao coronel Antônio Pires de Campos, que, acompanhado de seu exército Borôro, 38 soldados e quatro dragões, conduziu mais uma expedição que, como as anteriores, resultou no massacre e aprisionamento dos indígenas. Contudo, essas ações não resolveram os problemas, levando à criação de novos destacamentos militares em Rio Claro.

A gravidade da violência levou o rei, em 1752, a advertir Dom Marcos para que evitasse atacar os indígenas em suas próprias aldeias. Naquele momento, os únicos aldeamentos em Goiás - Sant'Ana do Rio das Velhas, Lanhoso e Rio das Pedras - haviam sido organizados por Pires de Campos, mas funcionavam mais como quartéis militares do que como verdadeiros espaços de integração e convivência, contrariando os princípios civis e evangelizadores oficialmente defendidos.

Em 1757, ocorreu uma grande sublevação indígena. Os grupos abandonaram os aldeamentos do Triângulo Mineiro, retornaram às suas terras e passaram a realizar ataques armados contra os colonos. A administração colonial relatou ao rei que as causas da rebelião estavam ligadas à exploração, aos abusos e às disputas entre autoridades locais e jesuítas, que se acusavam mutuamente de corrupção, de se aproveitar das mulheres indígenas e de desviar recursos.

Mesmo com as reformas propostas pelas leis pombalinas, como os alvarás de 1755 e 1758, que declaravam os indígenas livres, incentivavam casamentos mistos e proibiam que os padres exercessem domínio temporal sobre eles, essas medidas pouco se efetivaram em Goiás. Na prática, o indígena continuava sendo visto como uma mão de obra disponível, útil para suprir a escassez de trabalhadores na colônia, sem que houvesse a necessidade de pagamento ou reconhecimento de direitos. Assim, os aldeamentos funcionavam como instrumentos de concentração e controle dos povos indígenas, facilitando sua exploração econômica disfarçada sob o discurso civilizatório.

A partir da nomeação de Dom Álvaro José Xavier Botelho de Távora, conde de São Miguel, a política pombalina começou a se consolidar mais claramente em Goiás. Sua relação com os jesuítas era ambígua: por um lado, aparentava defendê-los, mas, por outro, tinha ordens secretas para restringir seu poder, seguindo as diretrizes reformistas e centralizadoras do Marquês de Pombal.

No contexto da reconstrução de Lisboa após o terremoto de 1755, parte das reformas foi momentaneamente adiada. No entanto, em 1757, o Diretório dos Índios foi criado no Pará e

Maranhão e, em 1758, estendido a toda a colônia, incluindo Goiás. Elaborado por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão de Pombal, o Diretório consistia em 95 artigos que normatizavam a administração dos aldeamentos indígenas.

Embora as leis anteriores declarassem a liberdade dos indígenas, o Diretório estabelecia que cada aldeamento deveria ser administrado por um diretor nomeado pelo governo. Este diretor tinha como função “civilizar” e “cristianizar” os indígenas, mas, na prática, sua principal atribuição era organizar o trabalho indígena em benefício dos colonos, dentro de um sistema em que os indígenas prestavam serviços sem remuneração direta, sob o argumento de que estavam sendo educados para a vida civilizada. O ensino obrigatório da língua portuguesa, a proibição das línguas nativas e a implantação de escolas separadas para meninos e meninas eram estratégias que visavam, simultaneamente, a assimilação cultural e a submissão social e econômica dos povos indígenas.

Era dever do diretor dos aldeamentos não apenas incentivar, mas também fiscalizar o cultivo da terra, tanto para a subsistência quanto para a atividade comercial. Segundo as determinações do Diretório, a décima parte da produção agrícola deveria ser destinada à Fazenda Real, a sexta parte pertenceria ao próprio diretor, e o excedente deveria ser comercializado pelos indígenas nos arraiais próximos, sob a supervisão do diretor. A prática do comércio realizada pelos indígenas era vista de forma positiva, pois representava um instrumento de aproximação e integração com a sociedade colonial. Além disso, em consonância com os princípios da política pombalina, o comércio era concebido como um meio capaz de “enriquecer os povos, civilizar as nações e, conseqüentemente, constituir poderosas Monarquias”.

Nesse contexto, tanto o trabalho indígena quanto a autorização para que colonos brancos residissem nos aldeamentos estimulavam os casamentos mistos. A finalidade era minimizar os conflitos e promover a integração dos povos indígenas no universo sociocultural dos colonizadores. Essa diretriz encontra sua síntese no último parágrafo do Diretório dos Índios, que expressa de maneira clara os objetivos da legislação:

“Ultimamente recomendo aos directores que, esquecidos totalmente dos naturais sentimentos da própria conveniência, só empreguem os seus cuidados nos interesses dos índios; de sorte que as suas felicidades possam servir de estímulo aos que vivem nos sertões, para que, abandonando os lastimosos erros, que herdarão de seus progenitores, busquem voluntariamente nestas Povoações Civis, por meio das utilidades temporaes, a verdadeira felicidade, que he da eterna. Deste modo se conseguirão sem dúvida aqueles altos, virtuosos, e santíssimos fins, que fizeram

sempre o objecto da catholica piedade, e da real beneficência dos nossos Augustos Soberanos; quais são; a dilatação da Fé; a extinção do Gentilismo; a propagação do Evangelho; a civilidade dos índios; o bem comum dos vassallos; o augmento da agricultura; a introdução do Commercio; e finalmente o estabelecimento, a opulência, e a total felicidade do Estado. Pará, 3 de mayo de 1757. Francisco Xavier de Mendonça Furtado.” (ATAÍDES, 1998).

A partir dessa formulação dos objetivos do Diretório, é possível perceber que suas diretrizes buscavam alinhar-se aos preceitos do absolutismo ilustrado, estruturando-se sobre três pilares fundamentais: civilização, povoamento e antijesuitismo. No entanto, conforme já apontado, o ideal de civilidade e integração dos povos indígenas ao universo colonial permaneceu, em grande medida, inatingível. O trabalho forçado, a imposição da língua portuguesa, a exploração comercial, bem como as condições de moradia desadequadas à cultura indígena, configurou instrumentos eficazes de “aculturação”. Esse projeto de civilidade, associado à tentativa de transformar os indígenas em agentes do povoamento, por meio da agricultura e do sedentarismo forçado, reflete claramente os ideais do Iluminismo luso, embora, na prática, tenha se mostrado largamente ineficaz, como se discutirá mais adiante.

Por outro lado, o antijesuitismo representou, talvez, o aspecto mais bem-sucedido da política pombalina no contexto colonial. O Diretório substituiu formalmente a administração religiosa, especialmente aquela conduzida pela Companhia de Jesus, por uma gestão laica diretamente subordinada à Coroa. Esse processo, alinhado ao projeto de secularização do Estado português, embora discutível quanto à sua real contribuição para a “modernização” político-econômica do império, foi efetivamente implementado.

Segundo Palacín, o antijesuitismo assumiu, na trajetória política de Pombal, a forma de uma verdadeira obsessão pessoal. Contra o que percebia como a influência clandestina e poderosa da Companhia de Jesus, o governo pombalino mobilizou, com notável eficácia, um instrumento decisivo: a propaganda ideológica.

No sul da capitania, os conflitos com os Kayapó do Sul tornaram-se particularmente intensos. De acordo com correspondências oficiais da época, as autoridades coloniais consideravam impraticável a exploração das minas de ouro sem a manutenção de uma vigilância militar constante, dada a frequência dos ataques. Como resposta a essa situação, o governo enviou às minas dos rios Pilões e Claro uma guarnição composta por dez soldados e um alferes, com a missão de proteger o distrito e conter os ataques dos Kayapó. Paralelamente, outras guarnições foram destacadas para diversas regiões do território, em pontos onde havia

indícios da presença dos Kayapó do Sul, demonstrando a amplitude e a persistência dos enfrentamentos naquele contexto.

A partir de 1770, sob o governo de dom José de Almeida Vasconcelos, a Capitania de Goiás viveu uma intensificação da política de aldeamento indígena. Isso ocorreu no contexto de crise econômica, causada pela decadência da mineração, o que levou o governo a investir na agropecuária, na exploração de novas terras e na abertura de rotas comerciais, especialmente pelos rios Tocantins e Araguaia. Em Goiás, os primeiros aldeamentos (como São Francisco Xavier do Duro e Sant'Ana do Rio das Velhas) surgiram no auge da mineração. Contudo, a fase de dom José marca a transição para uma economia voltada à agropecuária, o que gerou nova pressão sobre as terras ocupadas pelos povos indígenas. O governo adotou oficialmente a política do Diretório Pombalino, que proibia a escravização direta dos indígenas, propondo sua “civilização” por meio dos aldeamentos. Entretanto, na prática, essa política atendia mais aos interesses dos colonizadores, que buscavam ocupar terras e garantir mão de obra. Para isso, várias bandeiras de pacificação foram organizadas. Destaca-se a expedição de 1775, que partiu de Vila Boa (atual Goiás) rumo à Ilha do Bananal, visando contato com os Karajá e Javaé, povos que ocupavam o vale do Araguaia, região de grande interesse econômico. Como resultado, foram fundados o presídio São Pedro do Sul e o aldeamento Nova Beira, que tinham como objetivo assegurar o controle da navegação e a ocupação da região.

No entanto, o projeto mais ambicioso foi a criação do aldeamento modelo São José de Mossâmedes, próximo da capital da capitania. Esse aldeamento foi cuidadosamente planejado para funcionar como exemplo de “civilização” indígena segundo os moldes do Diretório. Com a continuidade desse processo, no governo de Luiz da Cunha Menezes, a partir de 1780, houve o fortalecimento da agropecuária, intensificando a pressão sobre os territórios indígenas do Sudoeste Goiano. Nesse contexto, ocorre a transferência dos Karajá e Javaé de Nova Beira para São José de Mossâmedes, o que levou ao abandono dos presídios e aldeamentos às margens do Araguaia. O sudoeste goiano, especialmente as regiões do rio Claro, rio Fartura e seus afluentes, tornou-se palco de intensos processos de contato, submissão e deslocamento de populações indígenas. Um exemplo disso foi a organização de uma bandeira comandada por José Luiz Pereira em 1780, com o objetivo de pacificar os Kayapó do Sul, que resistiam ao avanço colonial na região.

Após negociações mediadas por intérpretes e troca de presentes, 237 Kayapó foram levados para próximo de Vila Boa, onde foi fundado o aldeamento de Maria I, às margens do rio Fartura, território estratégico para a expansão da agropecuária no sudoeste da capitania. No mesmo período, iniciou-se o processo de pacificação dos Xavante, localizados mais ao norte,

mas com impactos indiretos sobre toda a dinâmica de ocupação territorial, já que a estabilização dessas áreas era fundamental para consolidar o avanço agropecuário no interior da capitania.

Apesar dos objetivos oficiais de promover a convivência pacífica e a integração dos indígenas, na prática, os aldeamentos funcionaram como instrumento de ocupação territorial e controle social, desestruturando as sociedades indígenas, especialmente no sudoeste goiano. Com a queda de Pombal em 1777 e a revogação do Diretório em 1798, esse modelo entra em colapso, mas os efeitos sobre os povos indígenas e o território já estavam consolidados. Nota-se que em Goiás, a política pombalina falhou em seus objetivos “civilizatórios” e, na prática, serviu como mecanismo de espoliação territorial e exploração dos indígenas, evidenciado nas transformações econômicas que consolidaram a agropecuária como base econômica da região no final do século XVIII.

### **3.2.1. Aldeamentos**

Os aldeamentos em Goiás se estenderam do século XVIII até 1863, tendo início em 1741 e término nesse ano. Ravagnani (1987), em seus estudos sobre esses aldeamentos, destaca quatro fases distintas, relacionadas aos recursos e avanços econômicos da província. A primeira fase, denominada "mineração", inclui a construção dos aldeamentos do rio das Pedras (1741), Lanhoso (1748) e Piçarrão (data desconhecida). Nesta etapa, também se destaca a atuação dos jesuítas, responsáveis pela fundação do aldeamento de Sant'ana do rio das Velhas (1750), da missão de São Francisco Xavier do Duro (1750), também chamada São Francisco Xavier do Formiga, e de São José do Duro (1751). A segunda fase, intitulada "a agropecuária e os aldeamentos", engloba os aldeamentos de Nova Beira (1744-1745), São José de Mossâmedes (1774), Maria I (1781), Carretão ou Pedro III (1784), Salinas ou Boa Vista (1788) e Estiva (data não especificada). Na terceira fase, chamada "a navegação fluvial e os aldeamentos", foram criadas apenas duas reduções: Carolina e Graciosa, ambas em 1824. Por fim, a quarta fase, denominada "os últimos aldeamentos indígenas da província", compreende São Joaquim de Jamimbu (1845), Pedro Afonso ou aldeia do rio do Sono, Teresa Cristina ou Piabanha (1851) e São José do Araguaia, o último aldeamento fundado em 1863. Assim, Ravagnani (1987) organiza a história dos aldeamentos em Goiás, relacionando suas fundações às transformações econômicas e sociais da região ao longo do tempo (ATAÍDES, 1998).

Os custos para a construção dos aldeamentos foram elevados. No entanto, esses empreendimentos ocorreram justamente durante a pior crise econômica enfrentada pela província, marcada pelo declínio da mineração, os rigorosos processos da devassa (1763-1765),

confiscos, falências e a seca entre 1773 e 1775. Mesmo diante dessas adversidades, aldeamentos como São José de Mossâmedes, Nova Beira e Maria I foram erguidos. Diante desse cenário, é pertinente questionar qual era a função atribuída aos aldeamentos, visto que não se pouparam esforços nem recursos para sua edificação e funcionamento. Os primeiros aldeamentos contaram com a participação ativa tanto da população quanto do governo, além das missões religiosas, especialmente a dos jesuítas. Após o fim da política pombalina e a expulsão dos jesuítas, as companhias de pedestres passaram a desempenhar papel central na administração dessas aldeias.

Sob a justificativa da cristianização e da ordem estabelecida pelo governo, os indígenas eram confinados em espaços delimitados, submetidos a uma cultura estrangeira e forçados a abandonar seus costumes, considerados “selvagens”. O objetivo era transformá-los em mão de obra para a colonização, viabilizando a ocupação pacífica das terras desejadas. Dessa forma, algumas funções dos aldeamentos foram alcançadas com sucesso. Embora a maioria das sociedades indígenas não tenha se convertido em força de trabalho para o colonizador, sua cultura foi destruída e seu povo gradualmente dizimado. Quanto ao povoamento, este ocorreu com relativa facilidade, pois os territórios foram ocupados na medida do interesse dos colonizadores, apesar da resistência indígena.

### **3.2.2. Aldeia Maria I**

A aldeia Maria I foi fundada em 1781, às margens do rio Fartura, a uma distância de doze léguas de Vila Boa, durante a administração do governador Luís da Cunha Menezes. Assim como o aldeamento de São José de Mossâmedes, sua localização foi estrategicamente escolhida pelo próprio governador, que elaborou pessoalmente a planta do local, “a obra foi feita por um risco de sua mão” (Figura 5). Até então, a política oficial da capitania em relação aos povos indígenas se baseava predominantemente em expedições de ataque surpresa, visando enfraquecer suas aldeias e submetê-los pelo medo. Contudo, com o fracasso das tentativas de revitalização da atividade mineradora, o governo passou a concentrar esforços na pacificação dos indígenas, em consonância com os princípios da política pombalina.

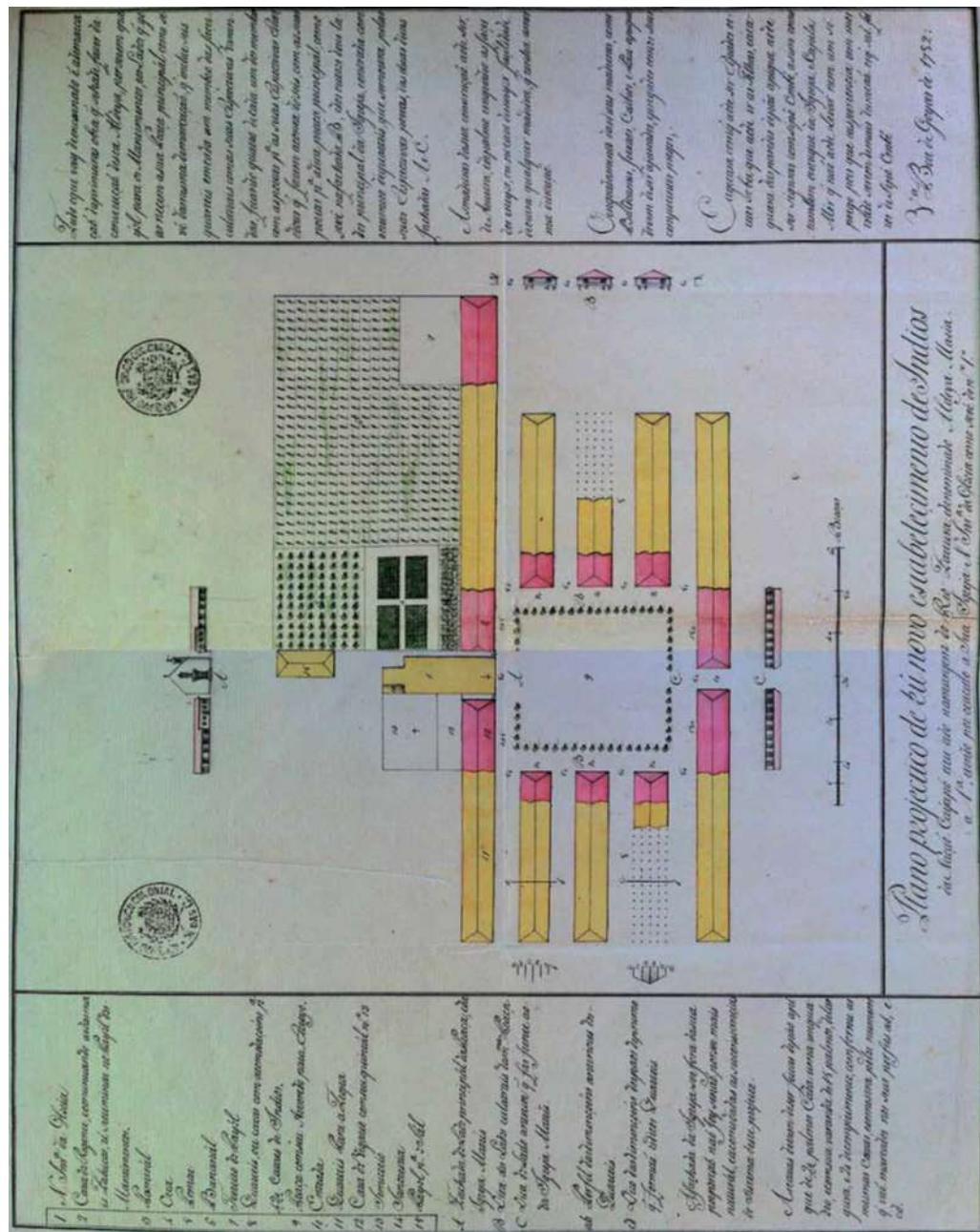


Figura 9: “Plano projectivo de hu novo estabelecimento de Índios da Nação Cayapó situ ado namargem do Rio Fartura edenominado Aldeya Maria 1ª, etendo por oráculo a Sua Igreja N. Snr.ª da Glória como sevê do n.º 1º”, guardada no Arquivo Histórico Ultramarino, em Lisboa. Fonte: ATLAS GOYAZ: guia de cartografia histórica (2018, p. 164).

Diante do esgotamento das jazidas auríferas, a província voltou-se para a agropecuária como nova alternativa econômica. Nesse contexto, foi implementada uma política de pacificação dos grupos indígenas, objetivando sua utilização como força de trabalho nas atividades agropastoris, uma vez que a mão de obra escravizada era cara e escassa na região. Assim, os aldeamentos passaram a desempenhar um papel central na estratégia colonial: concentrar, domesticar e transformar populações indígenas em trabalhadores submetidos à lógica econômica da Coroa. A fundação da aldeia Maria I insere-se diretamente nesse projeto.

Entre os diferentes grupos indígenas presentes na capitania no século XVIII, os Kayapó do Sul destacaram-se como os mais resistentes à ocupação colonial. Sua defesa intransigente do território, sobretudo na região sul da capitania, área de interesse para a expansão agrícola e pecuária, fez deles o principal alvo das políticas de pacificação. A aldeia Maria I representou o primeiro esforço formal de estabelecer uma relação dita “pacífica” entre os colonizadores e esse grupo, que foi, então, aldeado. Apesar das constantes fugas e da incorporação de novos indivíduos, a aldeia permaneceu ativa até 1813.

Mesmo com registros escassos, sabe-se que houve tentativas de organização econômica no interior da aldeia. Parte dos indígenas foi inserida em atividades produtivas: as mulheres passaram rapidamente a trabalhar na fiação, na tecelagem e na costura, enquanto os homens se dedicavam ao cultivo de milho e cana-de-açúcar, além de operarem um engenho de açúcar e uma destilaria de aguardente. O naturalista Johann Emanuel Pohl, que visitou o local logo após seu abandono, descreveu-o da seguinte maneira:

“Consiste em duas casas térreas, medindo 43 passos de comprimento por 16 de largura, construídas de madeira e barro, com cobertura de telhas. Uma servia de residência para o governador e sua comitiva; a outra, que também funcionava como igreja, abrigava o administrador e os soldados. As portas e janelas foram saqueadas e os tetos dos aposentos desabaram; alguns móveis simples ainda permanecem no interior. Em frente à residência do governador havia um galpão coberto, destinado às danças dos índios, destruído pelos incêndios recorrentes na estação seca, os quais também consumiram todas as cabanas. Cerca de cem passos ao sul encontra-se um paiol para armazenamento das colheitas, atualmente com o telhado desmoronado. Ainda são visíveis uma grande forja e várias construções inacabadas. O antigo engenho de açúcar, o pilão de milho e a fábrica de aguardente encontram-se em ruínas junto a um regato. As cabanas indígenas, feitas de madeira e fibras de palmeira, formavam um círculo ao redor do paiol, alinhadas lado a lado.”

No início do século XIX, o contexto político mudou significativamente. As diretrizes legais passaram a rejeitar a política de aldeamento e integração dos indígenas, considerada dispendiosa e, do ponto de vista dos colonizadores, economicamente ineficiente. Nesse cenário, cresceu o discurso favorável à extinção dos aldeamentos, considerados obsoletos para os interesses da província.

Em 1813, os indígenas da aldeia Maria I foram oficialmente transferidos para o aldeamento de São José de Mossâmedes, sob o argumento de que a nova localização, mais próxima da capital, reduziria os custos administrativos. No entanto, segundo os relatos de Pohl, apenas os indígenas foram realocados; os bens, estruturas e equipamentos da aldeia foram simplesmente abandonados. Em 1823, há registro de uma solicitação formal ao diretor de São

José de Mossâmedes, requisitando a transferência dos bens remanescentes da extinta aldeia Maria I para o armazém local, o que indica a completa desativação do aldeamento e o desinteresse pelas infraestruturas deixadas para trás.

### **3.2.3. Damiana da Cunha**

Damiana da Cunha destacou-se de maneira singular no processo de colonização dos Kayapó do Sul, tornando-se uma figura central nas tentativas de solucionar o chamado “problema indígena” na capitania de Goiás. Sua trajetória se inscreve diretamente no contexto das políticas de pacificação e assimilação promovidas pela Coroa portuguesa no final do século XVIII.

Em 1780, durante o governo de Luís da Cunha Menezes, foi organizada uma expedição com o objetivo de pacificar os Kayapó do Sul, que, à época, resistiam fortemente à ocupação colonial. Por mais de um ano, essa expedição percorreu a região em busca de contato. Quando a missão parecia fadada ao fracasso, o soldado Luiz retornou a Vila Boa trazendo consigo quarenta indígenas Kayapó, incluindo o cacique Ramecci, sua filha e duas crianças, uma delas ainda de colo. A recepção foi descrita como “calorosa” e, convencido pelas promessas dos colonizadores, o cacique optou por não regressar imediatamente à sua aldeia, enviando, porém, alguns guerreiros de volta com a incumbência de retornar, após seis luas, acompanhados do restante de seu grupo.

Satisfeito com o êxito inicial, o governador deu prosseguimento ao processo de assimilação dos indígenas, que, para serem integrados à sociedade colonial, precisavam obrigatoriamente se submeter ao batismo cristão. Nesse rito, a neta do cacique recebeu o nome de Damiana, enquanto o menino foi batizado como Manoel, ambos adotando o sobrenome Cunha, concedido pelo próprio governador, que também atuou como padrinho. Se, do ponto de vista cristão, o batismo representava a promessa de salvação e ingresso na comunidade dos fiéis, para os indígenas ele simbolizava, sobretudo, a perda de seus nomes, de sua identidade e a imposição de uma cultura estranha, condição indispensável para sua aceitação, ainda que precária, no universo colonial.

Na prática, a conversão dos Kayapó significou a transição de uma existência plenamente integrada a seu próprio sistema sociocultural para uma vida marginalizada na sociedade colonial, cujo modelo econômico estava alicerçado na exploração do trabalho escravizado,

tanto indígena quanto africano. A imposição do batismo não apenas representava a submissão espiritual, mas também a subordinação física e simbólica aos interesses coloniais.

A aldeia Maria I foi, então, fundada às margens do rio Fartura, a aproximadamente onze léguas de Vila Boa, nas imediações da Serra Dourada, para receber os Kayapó do Sul recém-pacificados. Nesse ambiente, Damiana cresceu, recebendo uma educação moldada pelos princípios do cristianismo e pelos valores da sociedade luso-brasileira. Contudo, em 1813, por motivos de ordem econômica, o aldeamento foi desativado, e seus habitantes foram transferidos para São José de Mossâmedes (ATAÍDES, 1998).

Durante sua passagem pela província, no início do século XIX, o naturalista austríaco Johann Emanuel Pohl (1976), registrou que Damiana era extremamente respeitada entre os Kayapó, os quais lhe dedicavam “cega obediência”. Relatou, ainda, que ela mantinha nas orelhas pequenos pedaços de pau, sinal de sua alta linhagem. Pouco depois, Auguste de Saint-Hilaire, ao visitar Damiana em São José de Mossâmedes, ofereceu uma descrição rica de sua personalidade:

“Antes de deixar São José, visitei, acompanhado do cabo-comandante, a pessoa que merecia a mais alta consideração dos Kayapó em toda a aldeia (...) Dona Damiana, neta de um cacique e viúva de um sargento dos pedestres, a quem o governo da aldeia esteve confiado por muitos anos (...) falava corretamente o português, era amável e jovial, e possuía uma fisionomia aberta e inteligente (...) Planejava partir em breve para procurar os Kayapó que haviam fugido para a mata e, ao retornar, trazer um número considerável de seus compatriotas ainda ‘selvagens’. Obtivera permissão do capitão-general para se ausentar por três meses” (SAINT-HILAIRE, 1975 *apud* ATAÍDES, 1998).

O cronista Alencastre também destaca sua relevância, afirmando que:

“Para a conversão dos Kayapó havia em São José uma mulher a quem os indígenas reverenciavam e obedeciam cegamente (...) a ela se deveu não apenas a conservação da aldeia, mas também muitos serviços importantes à catequese, que ela promovia pessoalmente, indo ao centro das florestas buscar seus parentes para que vivessem na comunhão dos brancos” (ALENCASTRE, 1979 *apud* ATAÍDES, 1998).

Damiana cresceu, portanto, profundamente inserida no universo cultural e religioso da sociedade colonial, desenvolvendo um temperamento conciliador, espírito empreendedor e notável religiosidade. Fluente tanto em português quanto na língua Kayapó, tornou-se uma ponte simbólica e prática entre os dois mundos, embora essa ponte fosse sustentada pelos interesses da colonização.

Ao longo de sua vida, liderou quatro importantes expedições para o sertão, com o objetivo de capturar ou convencer outros Kayapó a se integrarem ao aldeamento. Em 1808, trouxe mais de setenta indígenas do sul do Araguaia. Em 1820, repetiu a missão, retornando com número similar. Sua expedição mais longa, em 1828, durou sete meses, ao final dos quais retornou com 102 indígenas de ambos os sexos. Sua última incursão ocorreu em 1830, quando partiu para a região do rio Claro acompanhada do marido, Manoel Pereira da Cruz, e de dois auxiliares. Permaneceu oito meses no sertão e, ao regressar, debilitada, faleceu pouco tempo depois, em janeiro de 1831 (ATAÍDES, 1998).

A partir de sua morte, o destino dos Kayapó do Sul tomou um rumo drástico. Sob uma política indigenista cada vez mais violenta e excludente, Damiana, durante quase meio século, representou a alternativa pacífica à guerra aberta. Contudo, é necessário reconhecer que sua atuação esteve profundamente atrelada à lógica colonial, funcionando como um instrumento, ainda que bem-intencionado, dos interesses do Estado luso-brasileiro (ATAÍDES, 1998)..

Este fato não deve ser interpretado como uma desqualificação moral de sua trajetória. Damiana foi, em larga medida, produto do meio em que foi criada e das circunstâncias históricas que moldaram sua vida. Seu empenho sincero em melhorar as condições de seus compatriotas indígenas é inegável. No entanto, uma análise crítica exige reconhecer que, embora guiada pela evangelização e pela recusa da violência física, sua ação resultou, na prática, na reprodução da violência simbólica e na erosão dos elementos fundamentais da cultura Kayapó. O encontro assimétrico entre as culturas colonial e indígena não gerou integração, mas sim subjugação (ATAÍDES, 1998).

O trabalho de Damiana, contrário às práticas bélicas dos bandeirantes, buscou a conversão pela persuasão religiosa e pela promessa de uma suposta proteção. Todavia, o resultado não foi distinto: a destruição dos referenciais culturais dos Kayapó do Sul, que, aldeados, passaram a viver em condição de alienação cultural e social. A perda da identidade coletiva representa, nesse contexto, a morte simbólica do grupo, que, embora fisicamente preservado, viu-se desprovido de sua autonomia, de seu orgulho e de sua capacidade de resistência (ATAÍDES, 1998).

Curiosamente, enquanto Damiana representava a face da submissão aos interesses coloniais, seu irmão, Manoel da Cunha, trilhou caminho oposto. Também batizado na infância, chegou a ocupar o cargo de diretor da aldeia, gozando de prestígio junto às autoridades. No entanto, após a morte da irmã, rompeu com o aldeamento, incentivando e facilitando a fuga de diversos indígenas. Por esse motivo, foi preso na cadeia da capital, onde morreu encarcerado,

destino que contrasta radicalmente com o de Damiana, que faleceu respeitada pelas elites locais (ATAÍDES, 1998).

Com sua morte, São José de Mossâmedes foi oficialmente extinta. Os Kayapó do Sul dispersaram-se, passando a vagar nas franjas dos núcleos urbanos da província, apátridas em seu próprio território ancestral, vítimas de um processo que, sob o manto da civilização e da catequese, consolidou o esfacelamento de sua identidade e de sua organização social (ATAÍDES, 1998).

### **3.2.4. Aldeamento São José de Mossâmedes**

Não há consenso historiográfico quanto ao ano de fundação do aldeamento de São José de Mossâmedes. Enquanto estudiosos como Pohl (1976), Cunha Mattos (1979), Silva e Souza (1978), além de Saint-Hilaire (1975), defendem que sua criação ocorreu em 1755, com posterior reedificação em 1774, outros autores, como Casal e Alencastre, sustentam que sua fundação se deu exclusivamente em 1774. Amparado em documentação oficial, Alencastre afirma categoricamente que o aldeamento foi instituído apenas nesse último ano. Em suas palavras:

“Esse projeto foi levado avante, indo ele mesmo (o governador José de Almeida de Vasconcelos de Soveral e Carvalho, Barão de Mossâmedes) escolher e demarcar, a cinco léguas de Vila Boa, o terreno em que deveria ser fundado. A este deu logo o nome de São José de Mossâmedes, em referência tanto ao seu próprio nome quanto à sua terra natal, Mossâmedes.” (ATAÍDES, 1998, p. 86).

O contexto da fundação do aldeamento está diretamente relacionado à crise da mineração em Goiás, perceptível desde meados do século XVIII. A decadência econômica se refletia na exaustão das jazidas, na estagnação demográfica e na escassez de novas frentes mineradoras.

Inserido nesse panorama de declínio econômico, o governo de José de Almeida de Vasconcelos, alinhado às reformas pombalinas, buscava implementar um modelo de reorganização da capitania de Goiás, que incluía o incentivo à agricultura, a reativação da mineração e a abertura de rotas comerciais pela navegação no rio Tocantins. Contudo, uma de suas estratégias mais contundentes foi a instrumentalização dos povos indígenas como agentes da ocupação territorial, dentro das diretrizes da política indigenista pombalina. Nesse modelo, os aldeamentos indígenas foram convertidos em espaços de controle social, econômico e territorial. Administrados por civis, os aldeamentos tinham como objetivo promover a assimilação dos indígenas aos padrões socioculturais metropolitanos, preparando-os para a vida

considerada “civilizada” e integrando-os forçadamente à sociedade colonial. A criação do aldeamento de São José de Mossâmedes se inscreve, portanto, como um projeto exemplar dessa política, funcionando como uma base de povoamento estratégico no interior da colônia (ATAÍDES, 1998).

A magnitude da construção chamou a atenção de Saint-Hilaire (1975), que descreveu o aldeamento nos seguintes termos:

“As construções que a compõem estão dispostas em torno de um vasto pátio, com 145 passos de comprimento por 112 de largura, formando um conjunto perfeitamente regular. A igreja, um edifício simples e de bom gosto, ocupa o centro de uma das extremidades do retângulo. Nos quatro cantos há um pavilhão de um andar. As demais construções são térreas, sendo que parte delas serve de alojamento para os soldados encarregados de manter a ordem entre os Kaiapós. O general possui ali uma residência muito aprazível, com um pomar bastante grande aos fundos, irrigado por um riacho cujo curso foi desviado para passar pela aldeia. Outro conjunto de edifícios funciona como depósito das colheitas da comunidade. As construções destinadas originalmente aos índios encontram-se, em parte, desabitadas e, em parte, ocupadas por cerca de uma centena de agregados. (...) Os índios, no entanto, não apreciam as casas construídas pelos brancos e ergueram, nas proximidades do povoado, algumas dezenas de habitações segundo seus próprios moldes.” (ATAÍDES, 1998, p. 87).

O aldeamento foi inicialmente concebido para receber o grupo Akroá, oriundo da aldeia do Duro, então em processo de esvaziamento. Posteriormente, em 1780, foram transferidos cerca de 800 indígenas Karajá e Javaé do aldeamento de Nova Beira, na Ilha do Bananal, por ordem do governador Luís da Cunha Menezes. Este movimento de concentração populacional, embora estratégico, resultou na decadência do presídio de São Pedro do Sul e comprometeu o controle da navegação no rio Araguaia. Ao longo das décadas seguintes, São José de Mossâmedes chegou a reunir mais de 8.000 indígenas, pertencentes a diferentes grupos, como Akroá, Xavante, Karajá, Javaé e, mais tarde, os Kayapó do Sul, provenientes da também decadente aldeia Maria I. Muitos desses grupos foram capturados em campanhas militares destinadas a conter os ataques contra comboios que circulavam na rota entre Goiás e Cuiabá. Do ponto de vista administrativo, tudo indica que o aldeamento seguiu rigidamente os preceitos do Diretório dos Índios, implementado em 1778, refletindo as diretrizes da política pombalina. Conforme os relatos de Saint-Hilaire (1975), os indígenas viviam sob um regime de intensa sujeição, marcado por transferências compulsórias, exploração econômica e imposições culturais que desestruturaram profundamente suas organizações sociais (ATAÍDES, 1998).

O aldeamento de São José de Mossâmedes representa, portanto, um caso emblemático da tentativa de implementação da política indigenista pombalina. Diferente do contexto inicial da ocupação de Goiás, quando a mão de obra indígena era marginal à mineração e os aldeamentos funcionavam como instrumentos de confinamento, no período de declínio

minerador os povos indígenas passaram a ser vistos como peças centrais para a expansão agrícola e o fortalecimento do mercado interno. A manutenção do aldeamento exigia sua viabilidade econômica. Os indígenas eram obrigados a trabalhar cinco dias por semana no cultivo coletivo da terra, sob vigilância militar. A produção agrícola era centralizada no comandante, que controlava tanto o abastecimento local quanto a venda dos excedentes, revertendo os lucros na aquisição de ferramentas, sal, tecidos e outros bens. Além da agricultura, os indígenas eram empregados na produção de carvão, no beneficiamento de madeira para a Fazenda Nacional da Boa Vista, bem como no aprendizado forçado de ofícios como carpintaria, tecelagem e fiação. Apesar do plano inicial de autossustentação, o aldeamento nunca se tornou economicamente viável, em razão das constantes fugas, da resistência dos indígenas e da má gestão dos diretores, cujos interesses pessoais frequentemente se sobrepunham aos objetivos oficiais (ATAÍDES, 1998).

No campo religioso, a catequese revelou-se ineficaz. A escassez de missionários, aliados à resistência cultural dos povos indígenas, impediu uma assimilação consistente dos preceitos cristãos. A única liderança capaz de mediar parcialmente os conflitos entre indígenas e autoridades foi Damiana da Cunha. Com sua morte, em 1831, acelerou-se o colapso definitivo do aldeamento. Relatórios oficiais e correspondências da época já indicavam, desde 1827, a inviabilidade dos aldeamentos em Goiás. Em carta daquele ano, o governo da província denunciava São José de Mossâmedes como um exemplo de fracasso administrativo, citando uma população “ociosa e mal dirigida” e os altos custos que recaíam sobre os cofres públicos (ATAÍDES, 1998).

Na tentativa de conter os gastos, o governador Miguel Lino de Moraes instalou em 1827 uma fábrica de ferro no aldeamento, evidenciando sua descaracterização progressiva. Em 1828, sob a administração de Manoel da Cunha (irmão de Damiana), restavam apenas 128 habitantes, vivendo em condições precárias, cercados por edificações em ruínas. Notícia publicada no jornal *Matutina Meyapontense*, em 7 de agosto de 1830, relatava que a fome assolava o aldeamento, levando parte dos indígenas a abater o gado da Fazenda Boa Vista antes de fugirem novamente para as matas (ATAÍDES, 1998).

Após a morte de Damiana, as fugas se intensificaram. Correspondências datadas de janeiro de 1832 revelam que o próprio diretor Manoel da Cunha, então gravemente enfermo, passou a estimular os indígenas a abandonarem o aldeamento, reconhecendo a inviabilidade do projeto. Diante desse quadro, o Conselho Geral da Província de Goiás deliberou, em 6 de abril de 1832, pela extinção do aldeamento. A decisão foi ratificada pela Regência, em nome de Dom Pedro II, por meio de decreto da Assembleia Legislativa. Determinou-se que os indígenas

seriam transferidos para o recém-criado povoado de Porto Vermelho, levando seus poucos pertences e sob acompanhamento de um missionário e um inspetor. Entretanto, quando a medida foi aplicada, o aldeamento já se encontrava vazio, seus últimos habitantes haviam fugido para o sudoeste da província (ATAÍDES, 1998).

A partir desse momento, multiplicaram-se os relatos de ataques dos Kayapó do Sul nas regiões de Jataí e Rio Verde. Até a década de 1880, documentos oficiais continuavam a registrar a presença desses grupos nas fronteiras da província, tanto em Goiás quanto no sul de Mato Grosso, onde buscavam garantir a posse de terras nas imediações de Coxim e do Porto da Colônia Macedina. Desde sua origem, o aldeamento de São José de Mossâmedes fracassou em seus objetivos, refletindo as contradições estruturais do Diretório dos Índios, extinto já em 1783. A corrupção dos diretores, o uso predatório da mão de obra indígena e o descompasso entre os interesses econômicos da administração colonial e os direitos dos povos originários determinaram seu colapso. O alvará de 5 de setembro de 1811, em vez de proteger os indígenas, defendia sua extinção sob o pretexto de sua “inutilidade produtiva”, evidencia a transição da política colonial do discurso integracionista para práticas sistemáticas de extermínio, que, embora formalmente negadas, sempre estiveram presentes na lógica da ocupação colonial (ATAÍDES, 1998).

### **3.3. A política indigenista pós-pombal**

Por volta de 1780, a mineração começou a entrar em declínio. A exploração do ouro, que até então sustentava grande parte da economia local, já não produzia os mesmos lucros. Com isso, outras fontes de renda, como o comércio e principalmente a agricultura, passaram a ganhar mais importância. A população, percebendo essa mudança, começou a se voltar para as atividades do campo. Muitos deixaram as minas para trás, abandonando os antigos arraiais e procurando terras boas para plantar e criar gado. A elite local, especialmente, se interessava cada vez mais por propriedades agrícolas. Mesmo com os incentivos do governo para que a agricultura crescesse, a produção continuou modesta até o fim do período colonial, e essa realidade não mudou muito logo após a Independência (ATAÍDES, 1998).

Dentro desse novo contexto, a política em relação aos indígenas também sofreu alterações. Não havia dinheiro, nem vontade política, para manter aldeamentos e seguir com o modelo das reduções. As prioridades agora eram outras. Em meio a essa crise, quando já estava claro que o Diretório Pombalino havia falhado, e com os olhos voltados para o avanço da agropecuária, tentar “reduzir” os povos indígenas parecia uma medida sem sentido, com

resultados incertos. O que se viu foi o aumento da resistência indígena, principalmente em regiões visadas para a expansão rural. Diante disso, muitos colonos e autoridades passaram a adotar uma postura mais direta e violenta, tratando os indígenas como um obstáculo a ser removido. Afinal, desde o início da colonização, aqueles que buscavam riquezas sempre viram os povos originários mais como um empecilho do que como parte legítima da terra que ocupavam (ATAÍDES, 1998).

Pouco depois de assumir o governo da capitania de Goiás, em 1800, João Manoel de Menezes recebeu uma carta régia datada de 12 de maio de 1798, que o instruía a promover a exploração e navegação dos rios da região. Essa ordem veio em um momento de forte crise econômica: o mercado interno era frágil, e os antigos caminhos comerciais estavam em ruínas, dificultando a importação de produtos.

Diante disso, o governo passou a investir na navegação fluvial como alternativa para integrar Goiás ao litoral norte e justificar políticas de “pacificação” dos indígenas, além de fomentar o povoamento e proteger o território. Com esse objetivo, iniciou-se a construção de presídios ao longo dos rios. Esses postos militares e administrativos tinham funções diversas: garantir a segurança contra ataques indígenas, incentivar a ocupação das margens dos rios e servir de apoio logístico aos viajantes (ATAÍDES, 1998).

O primeiro presídio foi o de São Pedro do Sul, fundado em 1755 no rio Araguaia. Ele entrou em decadência após a transferência dos indígenas Karajá e Javaé para outro aldeamento, no governo de Luiz da Cunha Menezes. Já o presídio de São João de Duas Barras, criado em 1802 na junção dos rios Araguaia e Tocantins, fracassou devido à sua localização desfavorável. Em 1812, o presídio de Santa Maria, voltado à proteção da navegação, foi duramente atacado por uma aliança indígena formada pelos Karajá, Xavante e Xerente (ATAÍDES, 1998).

A política dos presídios, no entanto, mostrou-se ineficaz. Além da resistência indígena, pesou a própria fragilidade econômica da capitania, marcada pelo despovoamento das áreas ribeirinhas e pela escassez de produtos com valor de exportação. A economia local se voltou, cada vez mais, para a agropecuária, concentrada principalmente no sul e no sudoeste da capitania, regiões mais apropriadas para esse tipo de atividade (ATAÍDES, 1998).

No entanto, enquanto se incentivava o desenvolvimento econômico, a política indigenista tomava um rumo mais agressivo. A carta régia de 5 de setembro de 1811 marca um ponto de inflexão, ao legalizar o recurso à guerra contra os povos indígenas. Essa medida forneceu respaldo jurídico às práticas violentas que já vinham sendo adotadas, permitindo ao colonizador agir com ainda mais liberdade em função de seus interesses territoriais e econômicos.

Com isso, rompe-se oficialmente com a política de pacificação que havia caracterizado a segunda metade do século XVIII. No século XIX, a diretriz torna-se abertamente destrutiva, adotando-se uma lógica de extermínio como estratégia para lidar com os povos originários. É importante ressaltar, contudo, que essa violência não era nova: a dizimação indígena vinha ocorrendo de forma sistemática, mesmo sob ordens anteriores que pregavam proteção e integração. A diferença, agora, é que se estabelece uma conformidade entre a prática e a norma: a guerra contra o indígena deixa de ser uma contravenção disfarçada para tornar-se uma política de Estado. Dizimar e destruir passam a ser, de fato, os pilares da relação entre colonizadores e povos indígenas, revelando o verdadeiro caráter da colonização nos sertões de Goiás (ATAÍDES, 1998).

Apesar da política de violência, foram criados apenas dois novos aldeamentos no início do século XIX: Carolina e Graciosa. Ao mesmo tempo, os aldeamentos mais antigos, construídos no século XVIII, começaram a ser abandonados. Um exemplo marcante foi a transferência, em 1813, dos Kayapó do Sul da aldeia Maria I para São José de Mossâmedes, local onde Damiana da Cunha ainda tentava manter alguma atividade aldeã, organizando expedições para trazer de volta seus parentes que fugiam e retomavam os ataques no sertão de Camapuã (ATAÍDES, 1998).

O aldeamento de Carolina foi fundado em 1824, às margens do rio Tocantins, e contava com um povoado de 81 moradores próximos a grupos Apinajé, Otajé e Ajotijé, com quem mantinha boas relações. Já o aldeamento de Graciosa, construído no mesmo ano por Raimundo José da Cunha Mattos às margens do ribeirão Taquaraçu, visava reunir os povos Xerente. Segundo o próprio Cunha Mattos, a iniciativa não gerou custos públicos, pois os indígenas foram mantidos com recursos próprios e da população local. O local chegou a reunir cerca de 800 indígenas e foi formalizado por um pacto com os caciques Xerente. Entre os termos acordados, os indígenas deveriam seguir a religião católica, adotar os costumes dos brancos e atuar como guardas contra outros grupos indígenas considerados “bárbaros” (ATAÍDES, 1998).

O desinteresse oficial pelos aldeamentos se intensificou, e em 1831 o Conselho Geral da Província decidiu recolher 38 crianças órfãs dos aldeamentos de Mossâmedes e Carretão. Treze foram destinadas a aprendizados em ofícios e 25 entregues a famílias da província, com o propósito de afastá-las de suas origens indígenas e integrá-las à sociedade branca. Acreditava-se que as crianças poderiam ser “civilizadas” com mais facilidade que os adultos (ATAÍDES, 1998).

Em 1832, o Conselho declarou oficialmente o fracasso do modelo de aldeamentos, alegando que, apesar de mais de 50 anos de investimentos, cerca de dois milhões de cruzados,

os ataques indígenas persistiam, inviabilizando a navegação, destruindo povoados e prejudicando a economia. Como alternativa, propôs-se a separação definitiva das crianças indígenas de seus pais, como forma de romper com os “hábitos e preconceitos” considerados nocivos (ATAÍDES, 1998).

Esse momento marca a formulação de um novo documento oficial que, ao abandonar o discurso de civilização, assume sem disfarces o retorno a uma política ofensiva contra os povos indígenas, agora articulada pela captura e assimilação forçada das novas gerações (ATAÍDES, 1998).

O documento citado confirma o fim dos aldeamentos suntuosos do século XVIII. O artigo 4º determina a venda do aldeamento e das terras de São José de Mossâmedes, enquanto o artigo 3º estabelece a transferência dos Kayapó do Sul para o lago dos Tigres e a separação das crianças, que seriam entregues a mestres de ofício para sua “educação” (ATAÍDES, 1998).

A ideia de retirar crianças indígenas de suas famílias não era nova, já era praticada pelos jesuítas no século XVI, como demonstrado por Nóbrega e suas “casas de meninos”. No entanto, essa estratégia falhou: segundo Palacín, mesmo os jovens educados por padres não se integraram como esperado, sendo considerados ainda mais rebeldes na idade adulta. Um exemplo disso é Manoel da Cunha, Kayapó do Sul e irmão de Damiana, educado segundo os preceitos católicos, mas que mais tarde liderou a resistência contra os colonizadores (ATAÍDES, 1998).

Na prática, tanto instituições religiosas quanto civis nunca respeitaram a cultura indígena. A política do século XVIII favoreceu os interesses coloniais, promovendo o extermínio e o deslocamento de povos indígenas para liberar terras para mineração e agricultura. Mais tarde, tentou-se integrá-los à sociedade branca, mas essa integração nunca reconheceu o valor da cultura indígena. No século XIX, os grupos originários passaram a ser vistos como inúteis para o trabalho e, por isso, a política adotada tornou-se abertamente destrutiva. Crianças eram retiradas de seus pais, adultos transferidos ou confinados, aldeias atacadas, tudo com o objetivo final de eliminar os indígenas e tomar suas terras (ATAÍDES, 1998).

Em 6 de abril de 1832, o Conselho da Província de Goiás aprovou a guerra de extermínio contra os Canoeiro, decisão justificada como expressão da “vontade da maioria”. Medidas semelhantes foram adotadas contra os Xerente e os Xavante, considerados ameaças à expansão dos povoados coloniais (ATAÍDES, 1998).

No sul da província de Goiás, as constantes fugas do aldeamento de São José de Mossâmedes e os ataques dos indígenas Kayapó do Sul evidenciavam a resistência ao processo

colonizador. Em 6 de julho de 1832, o governo decidiu vender os terrenos dos aldeamentos de Mossâmedes, Maria I e Carretão, transferindo os indígenas remanescentes para formar a povoação de Porto Vermelho, no Lago dos Tigres. Desde o início do século XIX, a região dos rios Araguaia e Tocantins era foco de interesses econômicos, com incentivos legais como a carta régia de 1811 e a lei de 1838, que isentavam impostos os moradores dessas áreas e permitiam a escravização de indígenas capturados (ATAÍDES, 1998).

A partir do regulamento de 1845, o governador Joaquim Inácio Ramalho propôs reformar os aldeamentos indígenas, defendendo que fossem instalados próximos aos locais habituais dos povos nativos, evitando mudanças bruscas de costumes e sistemas rígidos de trabalho. Sob essa orientação, foi criado o aldeamento de São Joaquim de Jamimbu, às margens do rio Araguaia, para catequizar os povos Karajá, Xavante, Xerente e Canoeiro, com presença militar e ensino básico. Nesse aldeamento, indígenas aprendiam ofícios como ferreiro e conviviam com colonos lavradores, configurando uma transição gradual para comunidades rurais, com a consequente redução da população indígena (ATAÍDES, 1998).

Em 1850, o governador Eduardo Olympio Machado destacou a necessidade de fortalecer a catequese e aumentar a mão de obra indígena, diante da diminuição do número de escravos e da perspectiva de abolição da escravidão negra. Para isso, criou-se o aldeamento de Pedro Afonso (ou rio do Sono), para onde foram transferidos cerca de 300 indígenas Krahô, em local estratégico para proteção e produção alimentar, além de colaborar com a navegação. Contudo, assim como em São Joaquim de Jamimbu, colonos de outras regiões passaram a disputar as terras com os nativos, levando à expulsão destes (ATAÍDES, 1998).

Ainda em 1850, foi fundado o aldeamento Tereza Cristina (Piabanha), o maior da época, com cerca de 3.800 indígenas Xavante e Xerente dedicados à agricultura e navegação. Paralelamente, o governador instituiu presídios indígenas em Santa Leopoldina, Santa Isabel e restaurou Santa Maria, todos às margens do rio Araguaia. Esses aldeamentos e presídios do século XIX eram construídos de forma simples, geralmente pelas próprias comunidades indígenas, e incorporavam colonos que acabavam transformando-os em arraiais, com a progressiva dizimação ou expulsão dos grupos indígenas. Exemplos atuais dessas localidades são Tocantínea (Piabanha), Tocantinópolis (Boa Vista), Araguacema (Santa Maria) e Aruanã (Santa Leopoldina) (ATAÍDES, 1998).

Outro fator decisivo foi a Lei de Terras de 1850, que extinguiu o sistema de sesmarias e instituiu a compra como única forma legítima de aquisição de terras. Essa lei dividiu o território entre terras públicas do Estado e terras particulares com títulos legais, incluindo as concedidas aos nativos. Contudo, sem mecanismos para garantir seus direitos, os indígenas frequentemente

perderam suas terras. Áreas destinadas à colonização indígena foram abandonadas, ocupadas por colonos ou incorporadas ao domínio público. Assim, a política indigenista da segunda metade do século XIX passou a servir aos interesses da expansão da grande propriedade rural e dos projetos colonizatórios, resultando no enfraquecimento dos direitos indígenas. No sul de Goiás, com a morte de Damiana da Cunha em 1831, o decadente aldeamento de São José de Mossâmedes entrou em ruínas. Tentativas de transferir os indígenas Kayapó do Sul para o Pará em 1832 parecem ter falhado, pois a maioria teria fugido, dispersando-se para o sudoeste goiano e Mato Grosso do Sul (ATAÍDES, 1998).

Em 1859, no seu relatório, o governador Francisco Januário da Gama Cerqueira descreveu a situação dos indígenas em Goiás, apontando que havia entre vinte e cinco a trinta mil indígenas não pacificados e menos de cinco mil aldeados, vivendo em condições de extrema miséria. O governador destacou que, apesar da escassez de informações precisas sobre os aldeamentos, circulavam relatos de que estes estavam em ruínas. No mesmo documento, ele mencionou os povos Kayapó do Sul, que, embora tivessem permanecido pacíficos por longo tempo, começaram a realizar incursões devastadoras, incendiando casas de lavradores, matando escravos e destruindo plantações na freguesia de Torres do Rio Bonito, atualmente a cidade de Caiapônia (ATAÍDES, 1998).

Diante desse quadro, o governador organizou um destacamento militar composto por oito soldados de primeira linha para proteger os moradores locais e intimidar os indígenas, que realizavam rondas em várias direções até as margens do rio Kaiapó. Medidas semelhantes foram adotadas no rio Grande para conter os ataques dos Kayapó do Sul, com a organização de destacamentos militares. Contudo, tudo indica que essas ações, bem como a proposta do governador de catequizar os Kayapó do Sul, que vagavam pelas cabeceiras do rio Araguaia, especialmente nos municípios de Rio Verde, Jataí, Rio Claro (Iporá) e Torres do Bonito (Caiapônia), não avançaram significativamente (ATAÍDES, 1998).

Muito tempo depois, em 1880, no relatório do governador Aristides de Souza Spínola, lemos:

A zona do rio Verde, entre o Paranaíba e o Araguaia, é uma das mais adequadas da província para a pecuária e estava sendo progressivamente povoada por mineiros; entretanto, esses colonizadores enfrentavam ataques constantes dos indígenas Cayapó. Desde o período colonial, esses silvícolas vinham atacando a população cristã (...) soube que os moradores organizaram uma expedição militar para persegui-los, que entrou profundamente pelos sertões do Cayapó e Rio Grande (...) expedi ordens claras para impedir essa ação (...) minhas recomendações chegaram tarde (...) não se imagina quantas atrocidades nosso povo tem cometido contra os índios, muitas das

quais permanecem desconhecidas da presidência. O maior obstáculo à catequese não é o ódio dos indígenas contra os cristãos, mas o ódio destes contra aqueles.<sup>1</sup>

De acordo com Jézus Ataídes (1998), presume-se que esses Kayapó, que atacavam o sudoeste de Goiás nesse período, eram remanescentes que fugiram dos antigos aldeamentos de Maria I e São José de Mossâmedes. Provavelmente essa foi a última expedição militar organizada contra esse povo, resultando apenas na sobrevivência de um pequeno grupo que, em sua luta constante pela sobrevivência, continuou a realizar ataques na região até o final do século XIX (ATAÍDES, 1998).

Em 1881, diante das dificuldades para manter os presídios indígenas, o governador Theodoro Rodrigues de Moraes sugeriu ao Imperador que estes fossem substituídos por colônias agrícolas. Assim, foi criada na margem direita do rio Araguaia, acima da confluência com o rio Kaiapó, a colônia Macedina, sob a responsabilidade do Ministério da Agricultura e com o apoio dos moradores locais, que desejavam se ver livres dos Kayapó do Sul. O projeto previa o estabelecimento de uma escola primária e uma oficina de artífices para os indígenas, mas tudo indica que não teve grande êxito. Por sua vez, os Kayapó do Sul remanescentes dessa região parecem ter sido dizimados pela própria população (ATAÍDES, 1998).

O último aldeamento oficial em Goiás, São José do Araguaia, foi criado em 1863, durante o governo de José Vieira Couto de Magalhães, às margens do rio Araguaia, sob a direção do frei Segismundo de Taggia. O local foi escolhido para se tornar, futuramente, o núcleo de uma “população rica e industriosa”. Inicialmente, o objetivo era reunir os grupos Xavante e Karajá, provavelmente transferidos de São Joaquim de Jamimbu, mas a preocupação maior era povoar uma área desabitada para fortalecer a navegação no rio (ATAÍDES, 1998).

Apesar das várias mudanças nas políticas indígenas do período, que ora permitiam a guerra contra os nativos, ora os confinavam em aldeamentos ou presídios, os problemas persistiram. Como afirmou o governador Joaquim de Almeida Leite Moraes em 1881, a administração pública de Goiás continuava a enfrentar as mesmas dificuldades em termos de recursos, programas e pessoal que já existiam no início do século (ATAÍDES, 1998).

---

<sup>1</sup> Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial da Goiás pelo governador Aristides de Souza Spínola – 1880. Arquivo do Museu das Bandeiras da cidade de Goiás, pacote 1532. (ATAÍDES, 1998, p. 56).

### 3.4. O papel da arqueologia

A arqueologia é um agente significativo no que se refere aos estudos a respeito do passado indígena, principalmente aos que se remetem a períodos mais antigos, aqueles em que não foram produzidos documentos textuais ou observações diretas sobre esses grupos étnicos. Através da arqueologia é possível dispor de uma investigação palpável, a partir da cultura material.

Existe a urgência em ampliar a compreensão sobre os contextos históricos e os sistemas socioculturais passados e atuais das populações indígenas das Américas. Entretanto, há uma dificuldade atual da história indígena envolvendo a adoção de uma perspectiva plural, interdisciplinar e holística para compreender a complexa evolução sociocultural e histórica dos povos ameríndios.

Um dos pontos iniciais para formação de uma nova perspectiva, é o pleno entendimento de que os indígenas são atores sociais e sujeitos ou agentes de suas próprias histórias, são portadores de sistemas socioculturais específicos e complexos. Se isso for compreendido, a visão de que são seres estáticos, “fósseis vivos”, que vivem no passado, que não são agentes ativos na história, será excluída e uma nova e verdadeira visão tomará seu lugar .

A investigação arqueológica possibilita uma conexão entre o passado e o presente, buscando estabelecer bases para a compreensão e organização da história de longa duração das regiões baixas da América do Sul. Essa história só pode ser compreendida ao reconhecer que não começa com a chegada da colonização europeia. É essencial reconhecer que os povos nativos do Brasil, em todas as regiões, são integrantes de uma história profunda que estamos empenhados em descobrir (OLIVEIRA, 2023).

Por conseguinte, a arqueologia dispõe de mecanismos e alternativas metodológicas para interpretar a materialidade através dos processos de etnogênese<sup>2</sup> e explorar a rica narrativa dos povos indígenas contemporâneos, ficando assim para a arqueologia a tarefa de examinar detalhadamente os sítios arqueológicos associados a diversas comunidades indígenas, promovendo uma abordagem que vai dos tempos mais recentes aos mais antigos. Esse método, conhecido como arqueologia reversa, estabelece conexões significativas entre as origens e a trajetória histórica de cada sociedade. (CORRÊA, 2014, p.128 *apud* OLIVEIRA, 2023, p.58).

Neste sentido, a ideia de uma arqueologia que se conecte com a abordagem de longa duração de Braudel (1940), ao elaborar narrativas indígenas de longo prazo, visa entender de

---

<sup>2</sup> Etnogênese, entendida por meio do conceito antropológico que busca compreender as coletividades étnicas como resultados dos distintos processos históricos de migrações, invasões, conquistas e fusões (OLIVEIRA, 2023).

modo integrado os contextos arqueológicos e estruturas sociais dos povos indígenas. Através da análise dialética, busca-se compreender a interação entre cultura, sociedade e ambiente em uma escala temporal maior do que a vivenciada por nós. Enxergar a paisagem como resultado de escolhas coletivas possibilita ir além das necessidades humanas básicas, afastando-nos de visões simplistas e reducionistas sobre a complexa relação entre as pessoas e os lugares (OLIVEIRA, 2023, p. 56).

Todavia, a função da arqueologia é ajudar a compreender as narrativas formadas pelas sociedades do passado, das quais nos distanciamos por diversos motivos, assim como das histórias, memórias e identidades construídas em conjunto. Através da arqueologia e da existência de sítios arqueológicos por ela catalogados, pesquisados e datados, é possível conhecer partes desse imenso quebra-cabeças que são as complexas e longas histórias das ocupações humanas.

## **CAPÍTULO 4: A CERÂMICA, IDENTIDADE E CONTINUIDADE CULTURAL: VESTÍGIOS MATERIAIS DOS KAYAPÓ DO SUL**

Neste capítulo, será discutida a sistematização teórica adotada pela arqueologia em Goiás, com ênfase na tipologia correspondente ao conjunto denominado "Fase Mossâmedes". Conforme mencionado anteriormente, os termos "fase" e "tradição" constituem categorias taxonômicas utilizadas pela arqueologia brasileira para identificar e caracterizar determinados complexos culturais. A nomeação dessas fases ou tradições, em geral, baseia-se no nome do sítio arqueológico onde foram inicialmente reconhecidas, em topônimos locais ou em vocábulos de línguas indígenas que, presumivelmente, guardam alguma relação com os vestígios arqueológicos (ATAÍDES, 1998).

Neste contexto, este capítulo também se propõe a analisar as cerâmicas arqueológicas identificadas nos sítios situados nas regiões de Palestina de Goiás e Caiapônia, áreas de significativa relevância para a compreensão da ocupação pré-colonial no sudoeste goiano. A partir do exame dos materiais cerâmicos recuperados em escavações recentes, busca-se estabelecer conexões entre os dados arqueológicos e os grupos indígenas historicamente reconhecidos na região, com destaque para os Kayapó do Sul.

A abordagem aqui adotada fundamenta-se nas evidências materiais obtidas em trabalhos arqueológicos contemporâneos, com foco na análise tipológica, tecnológica e contextual dos vestígios cerâmicos. Por meio da articulação dessas informações com a literatura etno-histórica e com os aportes da etnoarqueologia, pretende-se avaliar em que medida os conjuntos cerâmicos podem ser associados a tradições culturais vinculadas aos ancestrais dos Kayapó do Sul.

Desse modo, o capítulo contribui para aprofundar a compreensão dos modos de vida, das tecnologias ceramistas e das territorialidades indígenas na região, oferecendo subsídios para refletir sobre a continuidade cultural e as possíveis conexões entre os registros arqueológicos e os grupos indígenas historicamente presentes no sudoeste do atual estado de Goiás.

Salienta-se, entretanto, que tais classificações ainda são altamente hipotéticas. Será necessário um extenso trabalho de análise e comparação, não apenas dos elementos cerâmicos e líticos, mas também de todos os demais dados disponíveis, na tentativa de alcançar um conhecimento mais preciso e fidedigno acerca das populações que habitaram a região, de seus modos de vida e de sua trajetória histórica. Os dados atualmente disponíveis têm caráter indicativo e conjectural, devendo ser compreendidos como construções interpretativas em constante revisão à luz de novas evidências.

#### 4.1. Fase Mossâmedes

A Fase Mossâmedes se estende por uma ampla região do estado de Goiás, abrangendo diversas microrregiões, como o sudoeste goiano, o vale do rio Meia Ponte, o Alto Araguaia e o antigo Mato Grosso Goiano. Essa fase envolve muitos municípios, entre eles Edéia, Ipameri, Orizona, Goiatuba, Trindade, Anicuns, Taquaral, Itaguaru, Heitorai, Mossâmedes, Jaupaci, Diorama, Montes Claros, Mineiros e Caiapônia. Em termos geográficos, ela está especialmente associada às encostas inferiores das serras dos Caiapós, da Dourada, dos Pireneus e de outras menores.

Curiosamente, os sítios arqueológicos dessa fase não aparecem às margens dos rios principais, como seria de se esperar, mas sim em áreas elevadas, colinas ou chapadas, situadas a uma distância que varia entre 70 e 500 metros de córregos ou ribeirões de fluxo permanente (ATAÍDES, 1998). Parece que esses grupos preferiam ocupar as partes altas dos grandes cursos d'água, o que pode estar relacionado tanto à defesa quanto ao manejo dos recursos naturais disponíveis.

Quanto à vegetação original, tudo indica que esses sítios se situavam, em sua maioria, em áreas de mata ou mata de galeria, intercaladas por trechos de cerrado e cerradão (ATAÍDES, 1998). Hoje, porém, essas paisagens estão bastante alteradas pela ação humana: onde antes havia florestas e campos naturais, agora há pastagens ou plantações de arroz, milho, soja, feijão, banana, mandioca, entre outras culturas. A utilização de máquinas agrícolas no desmatamento e na preparação das lavouras tem causado danos irreversíveis aos sítios arqueológicos, muitos já desapareceram ou estão prestes a desaparecer.

De acordo com Ataídes (1998), a cerâmica característica da Fase Mossâmedes apresenta, nas datações mais antigas, um tipo de produção em que predominava o uso de antiplástico mineral, substituído progressivamente por tempero vegetal do tipo cariapé<sup>1</sup> B. As peças eram simples, pouco decoradas. Algumas vezes, apresentavam uma borda diferenciada, asas, apliques, entalhes ou pintura vermelha ou preta. Tinham formas ovóides, esféroídes ou elipsóides, com bocas simples e bases arredondadas ou levemente achatadas. Chamam atenção os recipientes muito grandes, capazes de armazenar dezenas de litros, além de pequenos

---

<sup>1</sup> Cariapé: antiplástico bio-mineral obtido da cinza de cascas de *Licania* rica em sílica, usado para melhorar a plasticidade e resistência da cerâmica. Cariapé A: filamentos silicosos finos, cilíndricos e pouco visíveis a olho nu; Cariapé B: partículas com filamentos compactados, aparência “palha” e facilmente reconhecíveis. (HEPP, 2021, *apud* CARRIJO, 2024)

vasilhames geminados. Curiosamente, são raríssimos os grandes pratos ou assadores normalmente associados ao preparo de certos alimentos (ATAÍDES, 1998).

Schmitz (1982) em seu trabalho, apresenta desenhos técnicos de vasilhames cerâmicos reconstituídos a partir de fragmentos de bordas e bases pertencentes a fase Mossâmedes. Outros objetos cerâmicos também foram encontrados, como rodela de fuso, que sugerem o cultivo do algodão e o domínio da tecelagem. Além disso, embora em menor quantidade, apareceram carimbos cilíndricos, possivelmente utilizados para pintura corporal, e cachimbos tubulares.

Quanto à alimentação, infelizmente os vestígios diretos são escassos, o que dificulta reconstruir com precisão a dieta desses grupos. Ainda assim, algumas evidências indicam que cultivavam inhame, batata-doce e milho. Aparentemente, não utilizavam a mandioca brava, comum entre outros grupos indígenas, já que os grandes pratos típicos do seu processamento são praticamente ausentes nesses sítios. A dieta provavelmente era complementada por atividades de caça, como indicam os restos de animais encontrados: porcos-do-mato, veados, queixadas, tatus-peba, galheiros e até mesmo onças-pintadas. Essa combinação de agricultura e caça mostra uma adaptação equilibrada ao ambiente (SCHMITZ, *et al.* 1985 *apud* ATAÍDES, 1998).

É importante destacar que os sítios parecem ter sido estrategicamente implantados em solos férteis, do tipo latossolo vermelho escuro, que são bem adequados ao cultivo, e que, por isso, talvez tenham motivado a escolha desses locais para ocupação.

Tão raros quanto os restos de plantas são os vestígios de sepultamentos. O clima da região, quente e úmido, não favorece a conservação de materiais orgânicos. No entanto, há registros pontuais de enterramentos, provavelmente secundários, realizados na periferia dos anéis de descarte das aldeias. Foram encontradas urnas funerárias piriformes, contendo ossos humanos, aparentemente cobertas por vasilhas menores.

Por fim, vale lembrar que todas essas classificações e interpretações ainda são bastante preliminares. Estamos lidando com hipóteses, com indícios que precisam ser constantemente revistos à medida que novos dados forem sendo descobertos. Para compreendermos de fato quem foram essas populações, como viviam, o que comiam, como se organizavam, ainda será necessário um trabalho extenso e cuidadoso de análise e comparação, envolvendo não apenas cerâmicas e líticos, mas todos os vestígios que puderem ser recuperados. O que temos até agora são indicações valiosas, mas ainda fragmentadas, que apontam para uma história rica e complexa à espera de ser mais bem compreendida (ATAÍDES, 1998).

#### **4.2. Relações Etno-Históricas entre a Fase Mossâmedes e os Kayapó do Sul**

Para estabelecer uma conexão entre a fase Mossâmedes e os Kayapó do Sul, é necessário questionar a suposição, comum entre etnólogos, de que os grupos Jê não produziam cerâmica.

Considerando a cultura como um sistema dinâmico, aberto a transformações, torna-se plausível supor que a cerâmica tenha sido praticada e posteriormente abandonada pelos Kayapó do Sul em resposta aos intensos processos de contato, conflito e adaptação provocados pela colonização. A resistência armada, os deslocamentos forçados e a incorporação de novos instrumentos, como o metal, contribuíram para a marginalização das atividades agrícolas e ceramistas, tornadas inviáveis em um contexto de guerra e mobilidade constante. As fontes históricas pouco mencionam essas práticas, em parte porque os registros sobre os Kayapó do Sul geralmente foram feitos fora de suas aldeias, em situações de conflito ou em aldeamentos oficiais (ATAÍDES, 1998).

É possível, portanto, que nos primeiros momentos de contato com os colonizadores, os Kayapó do Sul ainda mantivessem práticas agrícolas e ceramistas, abandonadas gradualmente à medida que o impacto da colonização se intensificava. A obra “Caiapônia”, de Camilo Chaves (1943), embora literária, reforça essa hipótese ao descrever, com base em fontes orais e históricas, mulheres Kayapó envolvidas na produção de cerâmica e agricultura. Dessa forma, ao relativizar os paradigmas rígidos sobre os grupos Jê, torna-se viável considerar que os vestígios cerâmicos da fase Mossâmedes possam estar vinculados à história material dos Kayapó do Sul, refletindo transformações culturais resultantes de sua longa resistência à ocupação colonial.

Superados os preconceitos que negavam a prática ceramista entre os Kayapó do Sul, é possível avançar na análise que relaciona esse grupo à fase arqueológica Mossâmedes. A coincidência entre o território etnograficamente conhecido dos Kayapó do Sul e a localização dos sítios Mossâmedes serve como argumento lógico, confirmando que esses sítios não ocorrem fora desse território. Além disso, a distribuição das populações pré-coloniais na região reforça que a fase Mossâmedes pode corresponder ao grupo histórico Kayapó do Sul. A correspondência entre registros etnográficos e os dados arqueológicos confirma que o território historicamente atribuído aos Kayapó do Sul, coincide com a área onde ocorrem os sítios da fase Mossâmedes. Essa relação é válida tanto pela presença recorrente desses sítios dentro da área identificada, quanto pela ausência deles fora dela, reforçando a associação entre o grupo étnico e os vestígios arqueológicos. (ATAÍDES, 1998, p. 168). Outras tradições arqueológicas da área, como a Una, Uru e Tupi-Guarani, apresentam características culturais e territoriais distintas, não relacionadas aos Kayapó do Sul (ATAÍDES, 1998).

Enquanto as tradições Uru e Tupi-Guarani refletem culturas mandioqueiras ligadas à Amazônia, e a Una ocupa áreas marginais com registros mais antigos, a fase Mossâmedes - parte da tradição Aratu - se distingue e possivelmente tem origem nas regiões centro-nordeste do Brasil. Por exclusão, a fase Mossâmedes representa as reminiscências arqueológicas do grupo indígena conhecido historicamente como Kayapó do Sul nos séculos XVIII e XIX (ATAÍDES, 1998).

O tamanho e a forma das aldeias dos Kayapó do Sul, quando comparados aos sítios arqueológicos da fase Mossâmedes, são fatores importantes para entender sua relação. Embora as fontes mais confiáveis sobre os Kayapó do Sul surjam no século XVIII, é provável que tenham sido contactados antes, no século XVII (ATAÍDES, 1998).

Considerando a forte resistência dos Kayapó ao colonizador e a vasta extensão de seu território, seu contingente populacional e o tamanho das aldeias deveriam ser expressivos. No século XIX, Cunha Mattos (1979) mencionou aldeias com mais de 3.000 habitantes, relatando arranchamentos com cerca de 400 campas, indicando aldeias grandes possivelmente afetadas por ataques coloniais. Já Desgenettes (1882), no final do século XIX, estimou uma população total entre 10.000 e 12.000 pessoas, cálculo que parece exagerado para a época, quando o povo já estava quase extinto devido à violência colonial. No entanto, esses números poderiam ser plausíveis para o século anterior. Assim, os dados históricos corroboram a hipótese arqueológica de uma população numerosa dos Kayapó do Sul. Quanto à forma das aldeias, os documentos indicam que elas eram organizadas em círculos (ATAÍDES, 1998).

Os estudos arqueológicos da fase Mossâmedes revelam que seus sítios são grandes e geralmente circulares. Inicialmente, foram analisados 27 sítios, mas nem sempre foi possível definir claramente sua forma devido ao uso intenso do terreno para cultivo e pastagens. Schmitz (1982) observa que esses sítios apresentam numerosas concentrações habitacionais organizadas ao redor de espaços vazios, com pelo menos uma aldeia de formato elíptico.

Wüst (1983), em estudo mais amplo com 71 sítios na microrregião do Mato Grosso Goiano, identificou que esses assentamentos possuem uma forma anular, composta por um ou dois anéis incompletos, formados por manchas escuras que correspondem às habitações (Figura 6). O diâmetro dos sítios varia entre 155 e 600 metros, com áreas totais que chegam a até 185 mil metros quadrados. As habitações, geralmente plurifamiliares, ocupam de 25 a 300 metros quadrados cada, com múltiplas fogueiras indicando a presença de várias famílias. Novos sítios com padrões semelhantes foram recentemente descobertos próximos a Goiânia, demandando mais estudos.

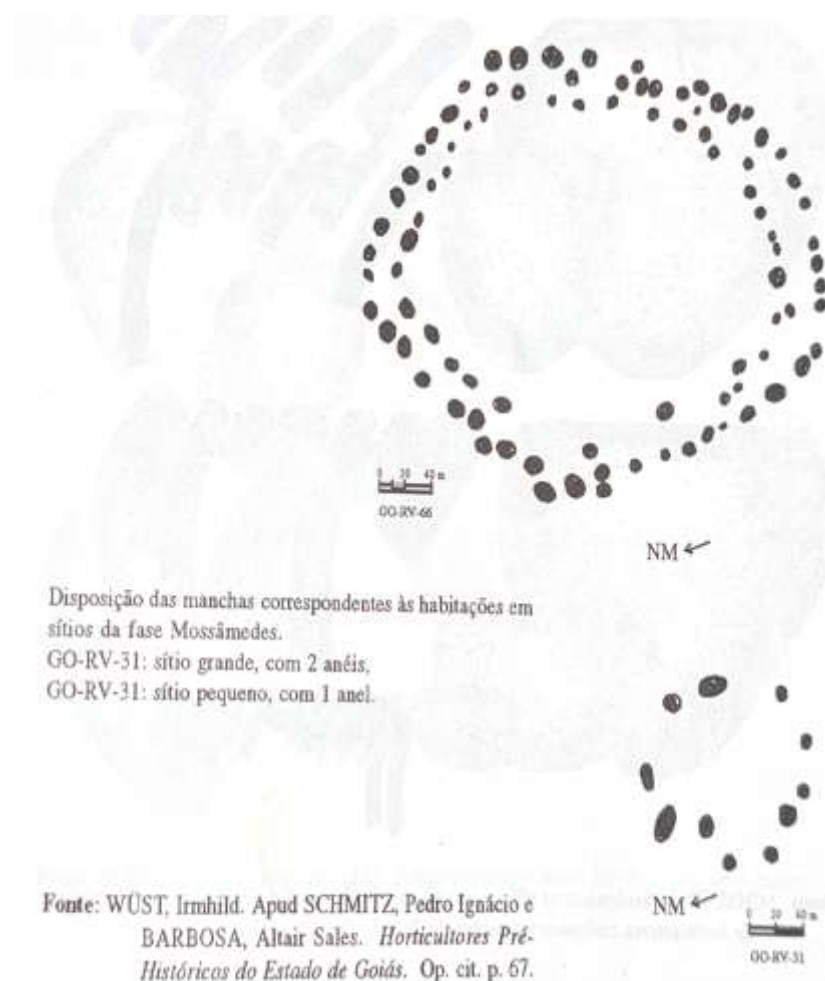


Figura 10: Disposição das manchas correspondentes às habitações em sítios da fase Mossâmedes. Fonte: Ataídes (1998).

Os dados arqueológicos sobre forma, tamanho e organização dos sítios Mossâmedes são compatíveis com os relatos etnográficos das aldeias dos Kayapó do Sul, especialmente em relação ao seu contingente populacional elevado. Além disso, vestígios arqueológicos relacionados à produção agrícola reforçam os vínculos culturais entre esses sítios pré-históricos e o grupo histórico.

O território da fase Mossâmedes era fértil e rico em recursos para agricultura, caça e coleta. As aldeias podiam se estabelecer por longos períodos ou se deslocar para áreas próximas. Contudo, devido à umidade tropical, restos alimentares como sementes e grãos são raramente encontrados em escavações, dificultando o estudo direto da dieta. Para superar essa limitação, Brochado utiliza a analogia etnográfica, relacionando a morfologia dos vasos cerâmicos à importância e tipos de plantas cultivadas. Ele propõe que mudanças no tipo de cerâmica indicam adoção ou abandono de certos cultivos (ATAÍDES, 1998, p. 172).

Nos sítios da fase Mossâmedes, não há vestígios diretos de cultivos, mas a análise cerâmica sugere que o grupo não cultivava a mandioca tóxica nem a transformava em farinha, já que faltam os pratos rasos e as lascas de rochas usadas para processá-la. Segundo Wüst (1983), baseado em informações dos grupos Jê do Brasil Central, o cultivo incluía inhame, batata, outros tubérculos e milho, plantas compatíveis com os grandes vasos cerâmicos encontrados, usados para cozinhar ou armazenar milho fermentado.

Documentos históricos dos Kayapó do Sul confirmam essa mesma pauta agrícola, sem relatos do cultivo da mandioca, mas destacando inhame, batata, milho e algodão. A presença significativa de fusos cerâmicos nos sítios Mossâmedes indica a prática de fiação de fibras vegetais, possivelmente algodão nativo, atividade também registrada nos aldeamentos históricos dos Kayapó do Sul. Assim, os vestígios arqueológicos da fase Mossâmedes, como cerâmicas e fusos, correspondem às práticas agrícolas e têxteis dos Kayapó do Sul documentadas nos séculos XVIII e XIX, reforçando a conexão cultural entre o grupo histórico e os vestígios pré-históricos (ATAÍDES, 1998).

Outro indicador que relaciona a fase Mossâmedes à sociedade Kayapó do Sul são os objetos de adorno encontrados tanto nos relatos históricos quanto no material arqueológico. Entre os artefatos líticos da fase Mossâmedes destacam-se tembetás de pedra em forma de T, usados tradicionalmente pelos povos Jê como ornamentos labiais. Para os Suyá, um grupo Jê do Parque Nacional do Xingu, o disco labial simboliza agressividade e identidade masculina. Os Kayapó do Norte também utilizam discos labiais de pedra desde tempos remotos.

Os registros históricos confirmam que os Kayapó do Sul perfuravam o lábio inferior para inserir pedaços de madeira, reforçando a prática dos tembetás nessa região. Esses vestígios indicam uma forte associação cultural entre a fase Mossâmedes e os Kayapó do Sul (ATAÍDES, 1998).

A combinação de evidências arqueológicas, documentos históricos dos séculos XVIII e XIX e analogias com outros grupos Jê permite ampliar a conexão entre a fase Mossâmedes e a sociedade Kayapó do Sul. Assim, arqueologia e história se complementam para revelar a continuidade cultural desse povo, mostrando que esses dois campos, antes estudados separadamente, podem ser integrados para uma compreensão mais completa.

#### **4.3. Análises recentes das cerâmicas dos sítios arqueológicos em Palestina de Goiás e Caiapônia**

Para estabelecer uma base comparativa entre os dados etno-históricos e arqueológicos, serão apresentados aqui os resultados de duas pesquisas recentes sobre o material cerâmico proveniente dos sítios arqueológicos de Palestina de Goiás: GO-CP-13, GO-CP-11, GO-CP-21, GO-CP-24 e GO-CP-25. As pesquisas em questão são de autoria de Fernanda Lima (2013) e Lourrany Carrijo (2024), ambas voltadas à análise das propriedades tecnológicas das cerâmicas, com foco em atributos como antiplástico, granulometria, técnica de manufatura, tratamento de superfície, espessura da parede, tipo de queima e coloração. Esses aspectos foram estudados a partir da lógica da cadeia operatória, buscando compreender as escolhas técnicas e os comportamentos envolvidos na transformação da matéria-prima, bem como identificar padrões e variações nos modos de produção.

Lima (2013) reconstituiu 18 vasilhames, sendo 10 tigelas e 8 vasos. Já Carrijo (2024) analisou 52 bordas, que foram desenhadas, projetadas e classificadas em três grandes categorias morfológicas: tigelas rasas, tigelas fundas e vasos profundos. A autora também adotou uma tipologia volumétrica, dividindo os recipientes em seis categorias, desde muito pequenos (V1: menos de 1 litro) até excepcionalmente grandes (V6: acima de 200 litros), o que permitiu inferir possíveis funções dos vasilhames:

- **Tigelas rasas (Grupos 1, 3 e 9):** caracterizadas por formas abertas e contornos simples, com volumes entre V1 e V3, estão associadas a atividades como servir ou processar alimentos, apresentando antiplásticos finos, baixa porosidade e boa estabilidade morfológica.
- **Tigelas fundas (Grupos 2, 4, 5, 10 e 12):** apresentam maior diversidade de contornos (simples e infletidos) e volumes que vão de V1 a V5, sendo atribuídas a funções como cocção, armazenamento e serviço de alimentos. A presença recorrente de antiplásticos como quartzo, mica e hematita contribui para a resistência térmica dessas peças.
- **Vasos profundos (Grupos 6, 7, 8 e 11):** possuem formas mais fechadas e volumes expressivos (V2 a V6), sendo interpretados como recipientes voltados a usos coletivos, armazenamento e preparo de grandes quantidades de alimento.

A análise conduzida por Carrijo (2024) destaca que a funcionalidade das vasilhas não deve ser atribuída exclusivamente à sua forma, mas sim à interação entre forma, volume, tipo de antiplástico e técnica de queima. Além disso, considera-se que essas vasilhas cumprem papéis sociais e culturais, cujas funções podem ter se transformado ao longo do tempo, extrapolando o uso meramente utilitário (CARRIJO, 2024).

A seguir, alguns exemplos das categorias identificadas através da reconstituição dos vasilhames:

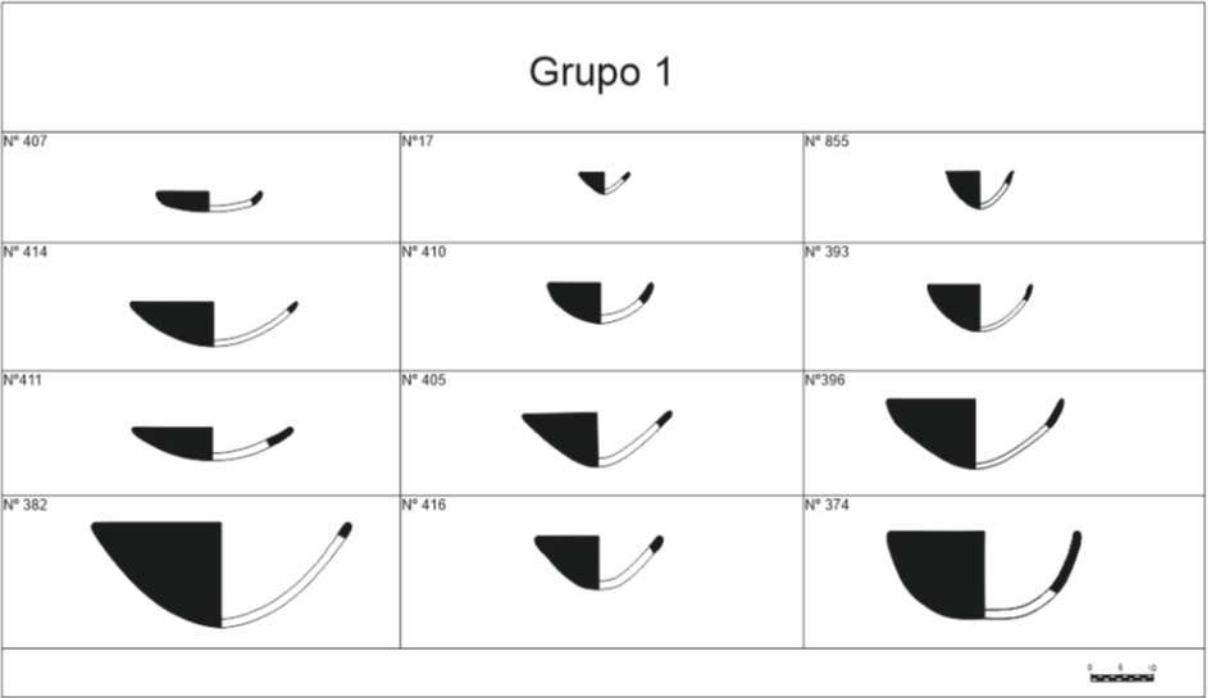


Figura 11: Vasilhas que representam o grupo 1: tigelas rasas, contorno simples, forma aberta. Fonte: Carrijo (2024).

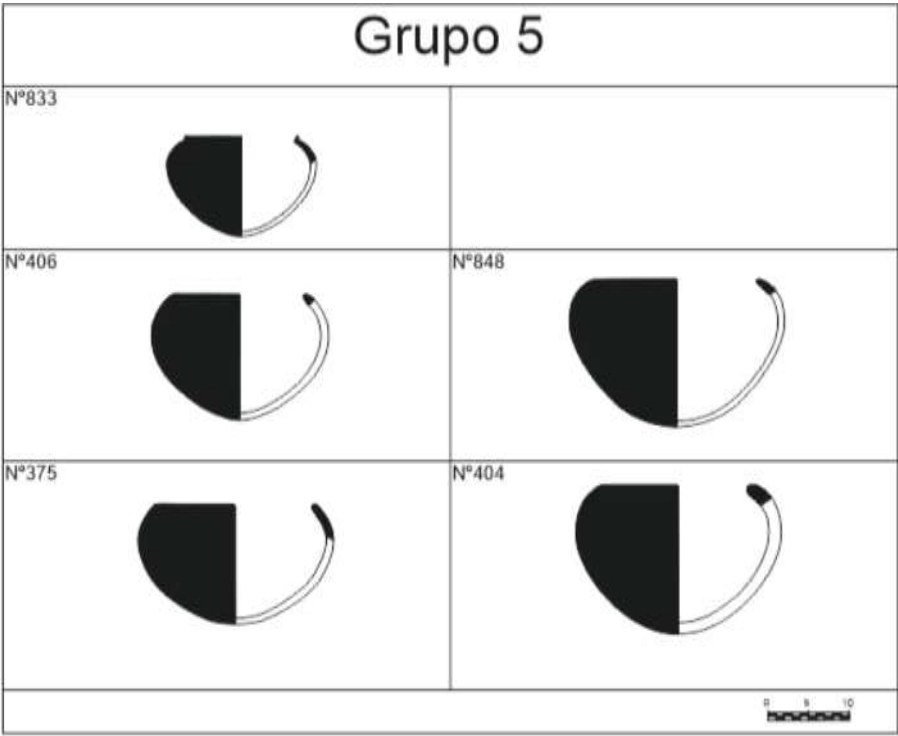


Figura 12: Vasilhas que representam o grupo 5: fechada, contorno infletido e tigelas fundas. Fonte: Carrijo (2024).

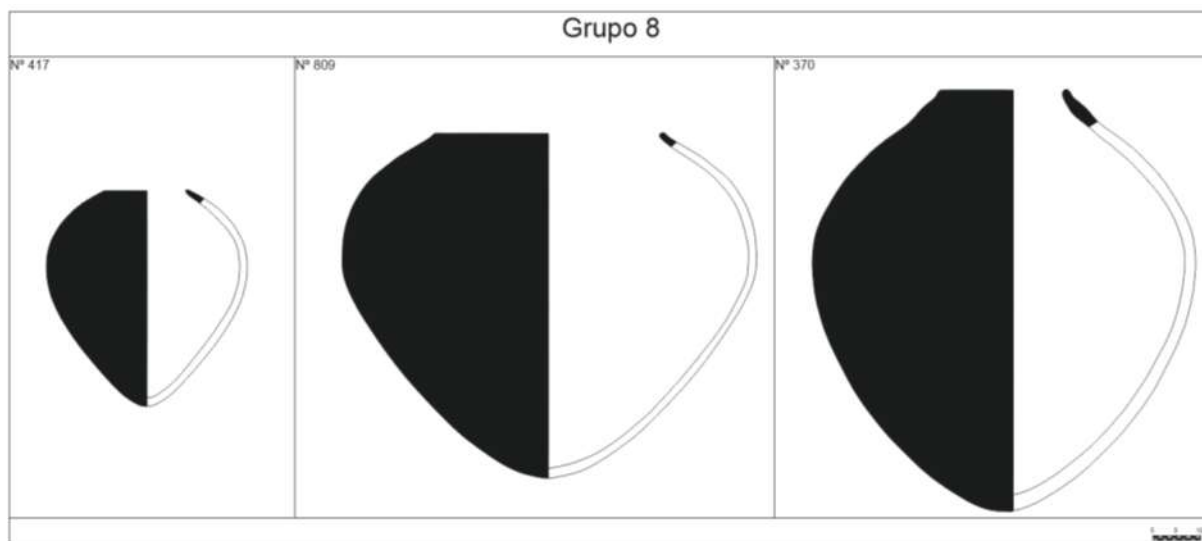
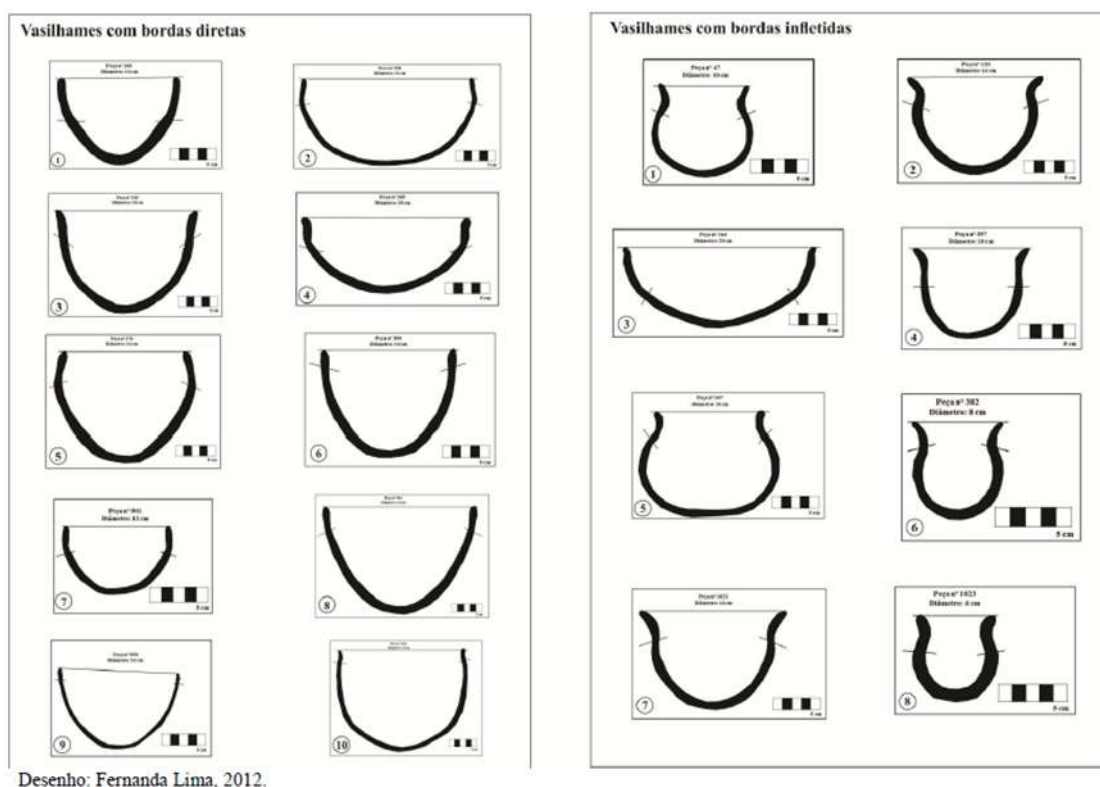


Figura 13: Vasilhas que representam o grupo 7: fechadas, contorno infletido (piriforme) e vasos profundos.  
Fonte: Carrijo (2024)



Desenho: Fernanda Lima, 2012.

Figura 14: Peças reconstituídas a partir das bordas. Fonte: Lima (2013).

As análises recentes das cerâmicas provenientes dos sítios arqueológicos de Palestina de Goiás e Caiapônia revelam não apenas a diversidade formal e funcional dos artefatos, mas

também sua relevância como expressões materiais da continuidade cultural dos povos indígenas, em especial os Kayapó do Sul. A identificação de grupos cerâmicos distintos evidencia padrões tecnológicos e simbólicos que reforçam a relação entre os vestígios e práticas sociais ancestrais. Ao integrar essas análises ao contexto etno-histórico regional, torna-se possível resgatar narrativas silenciadas, contribuindo para uma arqueologia mais sensível às trajetórias indígenas e à valorização de sua presença histórica no sudoeste goiano.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve como objetivo central investigar e valorizar a presença indígena na região sudoeste de Goiás, com ênfase nos territórios de Palestina de Goiás e Caiapônia, a partir de uma abordagem etno-histórica e arqueológica. Ao longo dos capítulos, buscou-se desconstruir as narrativas tradicionais que historicamente marginalizaram os povos indígenas, tratando-os como sociedades “sem história”, congeladas em um tempo mítico e anterior à “civilização”. A análise revelou que, na base dessas representações, está um olhar eurocêntrico e evolucionista, consolidado desde os relatos coloniais até os materiais didáticos contemporâneos, conforme denunciado por autores como Cavalcante (2011) e Cunha (2012).

O capítulo inicial, foi dedicado a discutir os fundamentos teórico-metodológicos que orientam a pesquisa, destacando a etno-história como método interdisciplinar e a história indígena de longa duração como perspectiva analítica essencial. A etno-história, conforme defendido por Trigger (1982), Oliveira (2012) e Eremites de Oliveira (2003), mostrou-se eficaz na articulação entre documentos históricos, registros arqueológicos e tradições orais, permitindo um olhar mais amplo e crítico sobre as experiências indígenas. Ao adotar a longa duração de Braudel (1982), foi possível romper com os recortes cronológicos tradicionais e valorizar processos históricos lentos, permanências territoriais e transformações culturais profundas.

No segundo capítulo, o foco recaiu sobre os fluxos de ocupação e resistência indígena no sudoeste goiano, com destaque para os grupos Kayapó e Karajá/Iny. A partir da análise de sítios arqueológicos, mapas antigos e documentação histórica, constatou-se que a presença indígena nessa região não foi episódica, mas contínua, marcada por estratégias ativas de ocupação, resistência e reterritorialização. A guerra, a cosmologia, o deslocamento e a territorialidade foram analisados como elementos fundamentais dessas trajetórias, que resistiram à violência da colonização e às políticas de aldeamento, como demonstrado nos registros de viajantes e autoridades coloniais dos séculos XVIII e XIX.

O terceiro capítulo ampliou a análise ao destacar o papel da arqueologia como instrumento para reler as fronteiras coloniais, a partir de uma perspectiva crítica e decolonial. Através do conceito de “arqueologia reversa”, propôs-se um retorno interpretativo do presente ao passado, reconhecendo as vozes indígenas nas entrelinhas da materialidade e dos documentos. Defendeu-se, ainda, que os artefatos arqueológicos não devem ser tratados como testemunhos estáticos, mas como parte de redes de sentido e agência, produzidos e reapropriados pelos sujeitos históricos ao longo do tempo.

Já no quarto capítulo, foi dada atenção especial à cerâmica associada à Fase Mossâmedes, com base nas escavações realizadas na região de Palestina de Goiás. A análise tipológica e contextual desses materiais permitiu inferir conexões significativas com os Kayapó, contribuindo para a discussão sobre identidade, permanência e transformação cultural. Os vestígios materiais foram lidos aqui como marcas identitárias, cuja continuidade aponta para uma herança cultural viva, apesar das tentativas coloniais de apagamento. A arqueologia, nesse contexto, mostrou-se uma ferramenta poderosa de reconstituição histórica, especialmente quando alinhada à etno-história e à escuta atenta das tradições orais.

Assim, este TCC reafirma a importância de uma abordagem crítica e comprometida com a pluralidade histórica brasileira. Ao dialogar com diferentes fontes e disciplinas, a pesquisa possibilitou a revalorização de trajetórias indígenas silenciadas, oferecendo subsídios para uma educação mais justa e inclusiva. Os resultados aqui apresentados não pretendem encerrar os debates, mas sim contribuir para um movimento maior de reconstrução da memória e do protagonismo dos povos originários no Brasil.

Por fim, este trabalho se insere no esforço coletivo do Programa Arqueológico de Goiás e pretende somar-se às pesquisas, fortalecendo o compromisso com uma arqueologia engajada, sensível e decolonial. Acredita-se que o reconhecimento das vozes indígenas e de sua cultura material não apenas enriquece o campo da arqueologia, mas também fortalece a luta por justiça histórica e por um país mais consciente de suas raízes diversas e profundas.

## BIBLIOGRAFIA

ALENCASTRE, Dom José Nicolau de. **História eclesiástica do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 1979.

ATAÍDES, Jésus Marco de. **Sob o Signo da violência: colonizadores e Kayapó do Sil no Brasil Central**. Goiânia: Ed. UCG, 1998.

BINANT, Pascale; VIANA, Sibeli A.; PEÑA, Alfredo Palau. **Ver, ser vista e deixar ser vista: aspectos das relações dialéticas entre as pinturas rupestres de Caiapônia, Goiás**. *Amazônica – Revista de Antropologia*, Belém, v. 10, n. 1, p. 210–233, 2018.

BOAVENTURA, Deusa Maria Rodrigues. **Urbanização em Goiás no século XVIII**. 2007. Tese (Doutorado em História e Fundamentos da Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

BRAUDEL, Fernand. **On History**. The University of Chicago Press, Chicago, 1982.

CAMPOS, Antônio Pires de. **Breve notícia que dá conta da viagem que fez Antônio Pires de Campos às minas do Cuiabá, em 1722**. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1976.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó**. São Paulo: Hucitec, 1978.

CARRIJO, Lourrany Alves. **Particularidades dos modos de produção cerâmica de sítios arqueológicos de Palestina de Goiás – GO**. 2024. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Arqueologia) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2024.

Carta de dom Marcos de Noronha à Coroa. *Revista do Arquivo Histórico de Goiânia*. N. 6, p. 17. S. d.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etnohistória e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. **História (São Paulo)**, v. 30, n.1, p. 349-371, jan/jun 2011.

CHAVES, Elaine, Alencastro De. **Os Cayapó de Maria? Um estudo da cultura material de um sítio Jê na bacia do Rio Fartura em Goiás**. São Paulo, 2021. 417 p. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo.

CORREA, Ângelo Alves. *Longue durée: história indígena e arqueologia*. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 65, n. 2, p. 26-29, jun. 2013.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **Enciclopédia da floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

**D.I. – DOCUMENTOS INTERESSANTES para a História e Costumes de São Paulo**. São Paulo: Typ. Da Revista dos Tribunaes, diversos volumes. (citados como D.I., v. 13, v. 22, etc.)

DAMIÃO, Carla Milani. **O sítio arqueológico GO-CP-06: considerações sobre as figurações rupestres**. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Arqueologia) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2023.

DE OLIVEIRA, J. E. **A HISTÓRIA INDÍGENA NO BRASIL E EM MATO GROSSO DO SUL**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 178, 2012.

DE OLIVEIRA, Jorge Eremites. **Sobre os conceitos de Etnoistória e História Indígena: uma discussão ainda necessária**. ANPUH – XXII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, João Pessoa, 2003.

EHRENREICH, Paul. 1948. **Contribuições para a etnologia do Brasil**. Revista do Museu Paulista, N. S., vol. 2. Pp. 7-135.

GIRALDIN, Giovanni. **Guerras Kayapó: as frentes de expansão e os índios no sul de Goiás (séculos XVIII e XIX)**. Goiânia: UFG, 1997.

GIRALDIN, Giovanni. **O aldeamento indígena de São José de Mossâmedes e a formação da sociedade colonial no Centro-Oeste do Brasil**. Goiânia: UFG, 2000.

GIRALDIN, Giovanni. **Os Kaiapó Meridionais: história e etnologia**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1994.

GIRALDIN, Odair. **Cayapó e Panará: luta e sobrevivência de um povo. Jê no Brasil Central**. Campinas: Unicamp, 1997.

GODINHO, Beatriz. **Karajá: História e Cultura**. Goiânia: UFG, 2017.

GOMIS, Moizeis Alexandre. **Uma Viagem no tempo de Pilões a Iporá: dois séculos e meio de história da colonização e desenvolvimento do oeste goiano**. Iporá: UEG – UnU, 1998.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **Índios no Brasil: vida, cultura e direitos**. São Paulo: Selo UNICEF/Instituto Socioambiental, 2001.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Registro da língua Karajá como patrimônio imaterial**. Brasília: IPHAN, 2012.

JUNQUEIRA, Gabriela, Gonçalves. **Sob a ótica das Misturas Caleidoscópicas: as narrativas em torno da ocupação histórica dos Kayapó meridionais no sul de Goiás**.

Goiânia, 2022. 191 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Goiás.

KATER, Thiago; LOPES, Rafael de Almeida. Braudel nas Terras Baixas: caminhos da Arqueologia na construção de Histórias Indígenas de longa duração. **Revista de História**, (São Paulo), n. 180, p. a11720, 2021-08-05.

LAGROU, Els. **A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

LAROQUE, Luís Machado, *et al.* Etnohistória como abordagem interdisciplinar no estudo de populações indígenas Guarani. **Boletim de Geografia**, Maringá, v.33, n.3, p.168-183, set-dez., 2015.

LIMA, Fernanda Rodrigues de. **Um olhar geográfico no estudo de sítios pré-coloniais da Bacia do Córrego do Ouro – Palestina de Goiás (GO)**. 2013. Monografia (Bacharelado em Geografia – Análise Ambiental) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2013.

MANO, Marcel. **Os Kayapó entre guerras e cosmologias: memória, história e mito**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, 2012.

MANO, Marcel. Sobre as penas do gavião mítico: história e cultura entre os Kayapó. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de (Org.). **História indígena no Brasil: olhares e perspectivas**. São Paulo: Fapesp, 2015.

MENDES, Diego Teixeira; KARAJÁ, Idjaruma Kamaiura. **Arqueologia colaborativa com o Iny/Karajá: Ijyy (narrativas) e materialidades na Ilha do Bananal**. *Habitus*. Goiânia, v. 20, p. 425-456. Ago/dez. 2022.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. **Performance, musicalidade e identidade indígena Karajá**. *Revista Brasileira de Música*, v. 18, n. 1, p. 123-150, 2005.

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

MORI, Robert. **“Gentio Cayapó”: história e cultura indígena nas Minas dos Goiasés (séculos XVIII e XIX)**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Goiás, 2015.

NEVES, Eduardo Goes. Os Índios antes de Cabral: Arqueologia e História indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da *et al.* (Org.). **A temática indígena na escola**. Brasília, 1995.

NIMUENDAJÚ, Curt. **As tribos indígenas do Brasil**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1982.

NORONHA, Marcos de. **Cartas para sua majestade que escreve o Excelentíssimo Senhor General, Dom Marcos de Noronha**. *Revista do Arquivo Histórico Estadual*. Goiânia, n. 4, p. 11 ss. 199.

OLIVEIRA, Jéssica, Rafaella De. **História indígena de longa duração: um estudo arqueológico na Ilha de Piraçú, médio Rio São Francisco, Orocó-PE**. Laranjeiras, 2023. 305 p. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Universidade Federal de Sergipe.

OLIVEIRA, JORGE EREMITES DE; VIANA, SIBELI APARECIDA. **O CENTRO-OESTE ANTES DE CABRAL**. Revista USP, São Paulo, Brasil, n. 44, p. 142–189, 1999.

OLIVEIRA, Katherine Giovani de. **A história indígena de longa duração em Serranópolis a partir das coleções líticas datadas da transição do pleistoceno para o holoceno antigo**. 2024. 330 f. Dissertação (Mestrado em História) – Escola de Formação de Professores e Humanidades, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2024.

PALACÍN, Luís. **Carta da Coroa a dom Marcos de Noronha – manuscrito do Arquivo Ultramarino de Lisboa, Província de Goiás**. Goiânia, a. 2, p. 41, set. 1968.

PALACÍN, Luís. Carta da Coroa a dom Marcos de Noronha: Manuscrito do Arquivo Ultramarino de Lisboa. Província de Goiás. Goiânia, a. 2, p. 47, set. 1968.

PALACÍN, Luís. **Goiás, 1722-1822**. Revista de História, São Paulo, v. 44, n. 90, p. 587–588, 1972.

PALACIN, Luís. **História do Brasil: uma interpretação**. São Paulo: Ática, 1972.

PALACÍN, Luís. **Política pombalina em Goiás: contrastes**. Revista do ICHL. Goiânia, jul./dez. 1982.

PERASSOLO, Danilo. **Cosmologia Karajá: mitos e rituais**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

PÉTESCH, Maria Heloísa Rangel. **O índio e o Araguaia**. Goiânia: Oriente, 1993.

POHL, Johann Emanuel. **Viagem ao interior do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1967. P. 125.

PROCÓPIO, Grazieli Pacelli; VIANA, Sibeli Aparecida. **Visibilidade e intencionalidade das pinturas rupestres no sítio GO-CP-33, em Palestina de Goiás, Brasil**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 16, p. e20200050, 2021.

RELATÓRIOS dos Governos da Província de Goiás, 1835-1843. **Memórias Goianas**, 3. Goiânia: UCG, 1983

RIBEIRO, Darcy. **O índio e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. 3. Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1979.

RIBEIRO, Morgana Cavalcante. **História Indígena de Longa Duração no Vale do Rio Colônia: Possibilidades Interpretativas a partir do Sítio Canaã, Sul Baiano**. FUMDHAMentos, vol. XVII, n. 2. 2020, pp. 03-28.

RODRIGUES, Marília de Brito. O processo civilizatório e os índios do Centro-Oeste. In: SILVA, Aracy Lopes da (Org.). **Antropologia do Brasil Central**. São Paulo: USP, 2013.

RUBIN, Júlio César Rubin de et al. **Ocupação pré-colonial na bacia hidrográfica do rio Araguaia, estados de Goiás e Mato Grosso, Brasil: síntese aproximada e dois estudos de casos**. Revista del Museo de La Plata. V. 4, 2019.

SANTILLI, Juliana. **Sociedade e cultura indígena: novos olhares**. São Paulo: Selo UNICEF/Instituto Socioambiental, 2001.

SCHIEL, Helena Moreira. **Etnicidade ou lógica cultural? Os Karajá de Buridina e a cidade de Aruanã**. 2002. 63 f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) — Universidade de Brasília, Brasília, 2002

SCHMITZ, Pedro I. et. al. **Arqueologia do centro sul de Goiás: uma fronteira de horticultores indígenas no centro do Brasil**. São Leopoldo, RS: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1982.

SCHWARTZMAN, Simon. **Povos indígenas do Brasil: permanências e transformações**. São Paulo: Tese USP, 1987.

SILVA E SOUSA, Luís Antônio da. **Roteiro histórico da fundação da Aldeia Maria I. Vila Boa: 1849**.

SOUZA, H. A. D. **O desgaste da pintura rupestre e dos abrigos sob rochas na reserva particular do patrimônio natural (RPPN) Pousada Das Araras em Serranópolis-Goiás: condicionantes naturais**. 2005. Dissertação de Mestrado em Arqueologia – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2005.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Sociedades Indígenas: introdução ao tema da diversidade cultural. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. (Org.). **A temática Indígena na Escola**. Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995.

TRIGGER, B. G. **Etnohistoria: problemas e perspectivas**. Traducciones y Comentarios. Trad. C. T. Michieli. San Juan, 1982, v. 1, p. 27-55.

VIANA, SIBELI APARECIDA et al. **O Complexo Arqueológico de Palestina de Goiás/Brasil: uma avaliação dos conjuntos líticos mais antigos em contextualização macrorregional**. Revista Cadernos do CEOM, Estudos arqueológicos regionais v. 29, n. 45, 2016.

VIANA, Sibeli Aparecida; BARBOSA, Maria do Socorro Sales. Entrelaçando temporalidades e rememorando histórias a partir do acervo arqueológico da PUC Goiás/IGPA. In: RUBIN, Júlio César Rubin de; et al. (Org.). **Construindo conhecimento: memória histórica de 50 anos do IGPA**. Curitiba: CRV, 2023.

VIANA, Sibeli Aparecida; VAZ, Ludimília J. de Melo. Perspectiva arqueológica da história indígena no cerrado: pluralidade e interações culturais antes de Goiás. In: CHAVEIRO, Eguimar Felício; GONÇALVES, Ricardo Assis. (Org.). **Goiás +300, Reflexão e Resignificação. Geografia**. Goiânia: Edições Goiás + 300, 2022.

VIANA, Sibeli Aparecida; WICHERS, Camila A. de Moraes; DANTAS, Cristiane Loriza. Muito além dos 300: Olhares da arqueologia para lugares persistentes, povos em suas trajetórias e temporalidades no Estado de Goiás. In: CURADO, João G. da T.; BARBO, Lenora de Castro (Org.). **Goiás +300, Reflexão e Resignificação. Memória e Patrimônio**. Goiânia: Edições Goiás + 300, 2022.

VIDAL, Lux. **Mito e história entre os Kayapó-Xikrin**. São Paulo: Edusp, 1977.

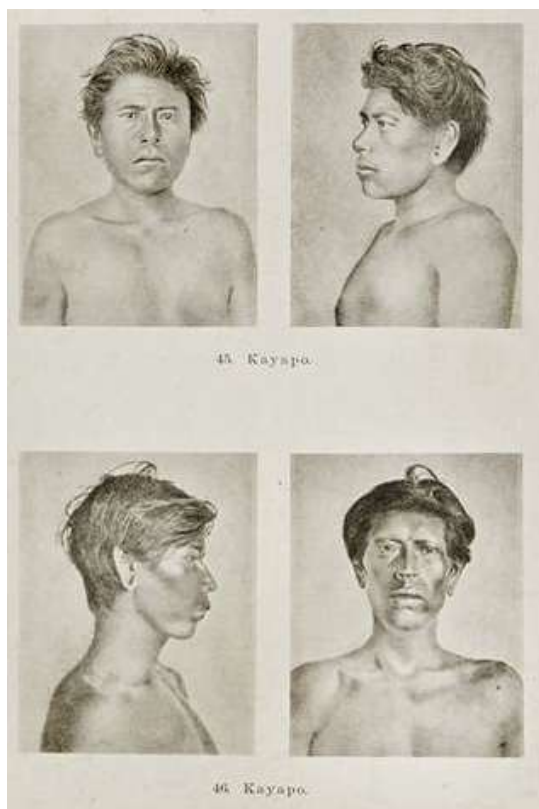
VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

WHICHES, Camila A. de Moraes; et al. Para além dos objetos: experiências, narrativas e materialidades em processos de musealização da arqueologia e do patrimônio cultural indígena. **Revista da arqueologia**, v. 33, n.3, set/dez 2020.

## ANEXOS

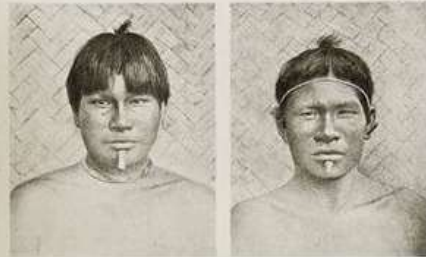
## ANEXO A – FOTOGRAFIAS INDÍGENAS DA ETNIA KAYAPÓ. EHRENREICH (1897).





**ANEXO B – FOTOGRAFIAS INDÍGENAS DA ETNIA KARAJÁ, DA ILHA DO BANANAL. EHRENREICH (1897 E 1898).**





40. Karaya. 41.



42. Karaya.

**ANEXO C – FOTOGRAFIAS INDÍGENAS DA ETNIA BORORO, GRUPO BOTOCUDO.  
EHRENREICH (1897 E 1898).**



