

CAYAPÓ E PANARÁ: CAMINHOS E DESTINOS HISTÓRICOS

Ana Laura VINHAIS

Graduada em Ciências Sociais
INCS-Universidade Federal de Uberlândia
isaacpereirabr@gmail.com

Marcel MANO

Professor Titular na
Universidade Federal de Uberlândia – Instituto de Ciências Sociais (INCS)
marcelmano@ufu.br

Resumo: O artigo investiga as relações entre os Panará e os Cayapó do Sul. Com base em referências bibliográficas e documentais, levanta aspectos sociais, linguísticos, ontológicos, técnicos e rituais que permitem pensar as conexões entre os grupos Cayapó citados nas fontes documentais e os atuais Panará. A partir dos diálogos entre Antropologia, Etnologia e História que viabilizam uma releitura do passado a partir da perspectiva da alteridade, a intenção é se opor aos modelos de extinção e assimilação e mostrar como processos de transformação, continuidade, hibridação e etnogênese se fizeram presentes na história desse povo indígena. Ao indicar o agenciamento e a ação política consciente, conclui como fuga, contato, inquietudes e transformações são aspectos centrais dos caminhos que levaram dos Cayapó aos Panará.

Palavras-Chave: Povos Indígenas no Brasil; Cayapó do Sul; Panará; continuidades e transformações históricas.

Abstract: The article investigates the historical and ethnographic relations between the Panará and the Southern Cayapó. Drawing on bibliographic and archival sources, analyzes social, linguistic, ontological, technical, and ritual dimensions to illuminate the connections between the Cayapó groups recorded in colonial and documentary sources and the present-day Panará. Engaging the dialogue between Anthropology, Ethnology, and History, it reinterprets the past through the lens of alterity, challenging extinction and assimilation models. Instead, it highlights processes of transformation, continuity, hybridity, and ethnogenesis as constitutive of this Indigenous people's historical experience. By emphasizing agency and conscious political action, the study shows how flight, encounters, tensions, and transformations were central to the historical trajectory linking the Southern Cayapó to the Panará.

Keywords: Indigenous Peoples in Brazil; Southern Cayapó; Panará; historical continuities and transformations.

Introdução

A historiografia tradicional teceu várias narrativas sobre os contatos estabelecidos entre os povos nativos e os colonos. No entanto, na maioria delas os povos indígenas foram invisibilizados e suas histórias e pontos de vista obscurecidos pela perspectiva do branco¹.

Por outro lado, a Antropologia se esforça para compreender o presente etnográfico e traduzir perspectivas, conhecimentos, e categorias sócio cosmológicas das comunidades com as quais dialoga, numa espécie de subjetividade social de interpretação e agenciamento no mundo. Portanto, uma revisão do discurso histórico a partir dos diálogos com a Antropologia pode auxiliar num novo entendimento sobre os Cayapó² do Sul, tomados como extintos (Nimuendajú, 1982, p. 219) ou assimilados (Chaim, 1983, p. 155). Nesse sentido, incorporar lógicas culturais aos agenciamentos históricos dos Cayapó só poderá ser possível se, contrariamente a essas teses, considerarmos a possibilidade de uma continuidade do grupo até o presente.

Partindo da hipótese aventada por Heelas (1979), de que os Panará são remanescentes históricos dos Cayapó do Sul, o objetivo é investigar as conexões entre esses grupos. Para isso, os documentos dos séculos XVIII e XIX os contextualizam historicamente e estabelecem as bases do diálogo com as etnografias dos Panará. Assim, é possível rastrear a presença dos Cayapó ao longo dos séculos para interpretar as agências que os levaram do contato à fuga. Nesse esforço, a intenção é agregar novos caminhos de estudo e análise para as relações históricas e culturais desse povo indígena. Dessa maneira, ao superar os parâmetros de tutela e apreender os povos indígenas como agentes que viveram processos de transformação e etnogênese, torna-se possível alterar a narrativa histórica com um novo olhar.

A articulação de dados da Antropologia e da História abre possibilidades para um novo discurso sobre o papel dos povos indígenas na história do Brasil. Nele, em contraposição aos discursos oficiais, espera-se construir um outro que os reconheça como agentes históricos e políticos conscientes. Para desenvolver essa investigação foi preciso, então, lançar mão de metodologias específicas: levantamento e revisão bibliográfica, projeção etnográfica (Fausto, 2005) e o paradigma indiciário (Ginzburg, 1989). Essas escolhas justificam-se pelo enfoque nas perspectivas históricas e etnográficas que, ao investigar aspectos negligenciáveis nos discursos oficiais, oportuniza olhar os documentos históricos e o material produzido sobre os Cayapó do Sul, à busca de sinais que permitam um reajuste narrativo. Por sua vez, a projeção etnográfica viabiliza reinterpretar os dados históricos orientando-se pelo conhecimento etnográfico (Fausto, 2005). Por fim, ao incorporar a perspectiva da alteridade e as transformações sociais, abre-se um campo em movimento no qual os documentos e os discursos organizam e reavaliam os agentes históricos e ampliam as possibilidades futuras de agenciamento e decolonialidade.

Os Cayapó do Sul nos séculos XVIII e XIX: das estratégias de contato à fuga

Para estabelecer as bases do diálogo com os Panará, é fundamental contextualizar

¹ Trata-se não de uma categoria racial, mas histórica, frequentemente associada aos indivíduos que articularam interesses e relações sociais não indígenas nos contextos coloniais.

² Ao longo desse texto serão usadas duas formas de grafia deste termo. Cayapó com "C" se refere ao uso do termo na documentação; e Kayapó com "K" na etnografia.

os Cayapó do Sul nos séculos XVIII e XIX. Como se sabe, o termo kayapó é um exônimo, palavra de origem tupi que significa “como macaco” (Turner, 1992, p. 311). Por isso, muito provavelmente, o termo foi usado de maneira indistinta para nomear diferentes grupos indígenas e, até hoje, se colocam discussões sobre a classificação etnológica dos Cayapó do Sul citados nas fontes documentais. Como no caso aqui tratado a relação de continuidade é entre eles e os atuais Panará, e em face deles pertencerem a uma subfamília dos Jê setentrionais que inclui, além dos Panará, os Mebengokré, os Suyá, os Apinayé e as línguas Timbira, parece correto pensar que ao menos parte dos Cayapó do Sul citados na documentação dos séculos XVIII e XIX sejam um dos ramos dos Jê setentrionais.

Além disso, os Cayapó ocupavam uma extensa área. De acordo com Giralдин (1997) e Ewart (2020), essa área era “formada pelo sul e sudoeste do atual estado de Goiás, o atual Triângulo Mineiro, parte do norte de São Paulo, o leste do atual estado do Mato Grosso e leste e sudeste do atual Mato Grosso do Sul” (Giralдин, 1997, p. 57). Apesar de haver algumas evidências históricas que remontam aos ataques Cayapó entre 1608 e 1612, Giralдин (1997; 2000) sugere que esses indígenas estavam seguramente em contato a partir de 1722³, data próxima à descoberta do ouro na Cidade de Goiás, junto ao rio Vermelho. Por isso, o contato entre os Cayapó e a sociedade colonial intensificou-se com os processos de expansão mineradora na década de 1720; contato esse, então, promovido tanto pela escravização como pela expulsão dos indígenas de seus territórios originais.

Em face das encarniçadas lutas que se seguiram, as guerras Cayapó foram ora interpretadas, pela perspectiva colonial, como sinônimo de barbárie e ora, pela perspectiva de uma antropologia salvacionista, como táticas de revide aos ataques que vinham sofrendo. A primeira parece ter sido a construção de alegorias que legitimaram as guerras de extermínio e escravização, e a segunda, entendida como guerra de vingança, parece ter desconsiderado o conhecimento etnológico. Nesse contexto, Mano (2020) aponta para as guerras cayapó como modo relacional e simbólico desses grupos se relacionarem com as alteridades, e como modo particular de produção social interna. Segundo seus argumentos, as guerras, seguidas de saques, moviam-se de maneira diferencial com apropriação seletiva diferenciada dos bens de seus diferentes outros. Sob essa lógica, e para além da incorporação de bens, as guerras oportunizavam a construção de estados de bravura e coragem necessários para a produção subjetiva e coletiva desses indígenas. Dessa forma, as guerras parecem estar muito mais alinhadas com os interesses de uma produção interna de pessoas e circulação de bens, do que uma prática de vingança ou de barbárie.

Mas, no contexto dos séculos XVIII e XIX, as guerras cayapó, interpretadas como selvageria e barbárie, serviram para as autoridades coloniais e os colonos articularem-se politicamente para escravizá-los e organizarem ataques ofensivos contra os gentios que “infestavam” os caminhos de Cuiabá e Goiás. Os conflitos no Triângulo Mineiro levaram

³ A primeira menção ao termo é, de fato, de 1723, e foi realizada por Antônio Pires de Campos entre grupos contactados no atual sul de Goiás (Campos, 1976).

a administração colonial a elaborar devassas, relatórios e documentos para informar o esvaziamento e a morte daqueles que ocupavam ou passavam pelo caminho de Goiás, como resultado dos ataques Cayapó. Com isso, D. Luís Mascarenhas convocou uma junta e, contra a recomendação Real de postura defensiva contra os gentios, liberou a população para realizar ataques e escravizar os gentios capturados, e incumbiu as companhias de atacar os Cayapó (Giraldin, 1997, p. 68). Portanto, nessa nova conjuntura, a ordem era matar todos os homens e destruir as aldeias. Por consequência, decorreu um processo de recuo indígena, com uma redistribuição populacional dos Cayapó rumo ao rio Coxim, no Mato Grosso do Sul, região que foi ocupada por eles até o início do século XX.

Assim, com a expansão colonial para o interior, o conflito se intensificou e, conseqüentemente, o pedido popular por guerra ofensiva aos Cayapó também ganhou força. Os conceitos de guerra ofensiva e defensiva devem ser apreendidos sob a óptica da “guerra justa”, uma ferramenta ideológica colonial que justificou a guerra e a escravização indígena em casos de resistência à colonização e à fé cristã, práticas hostis ou para casos de contato com grupos rotulados como violentos ou selvagens. Dessa forma, reclamar guerra justa tornou-se mecanismo de dominação.

Para justificar a ofensiva e as ações violentas dos “brancos”, foi necessário deixar evidente que os Cayapó eram atroz e hostis para com os moradores, viajantes e administradores coloniais. Foi a isso que serviu, então, a interpretação da guerra cayapó como sinônimo de selvageria: a oportunidade de editar uma “guerra justa”. Um claro exemplo dessa manipulação retórica foi a fomentação da ideia dos Cayapó, contra todos os indicativos etnológicos, serem antropófagos. Nesse contexto, duas cartas podem indicar um comportamento manipulador por parte dos administradores coloniais sobre o que de fato ocorria: a primeira, do padre Manuel Nunes Henrique em 1732, e a segunda, do capitão José Gomes de Gouvea em 1772 (apud Giraldin, 1997).

Na primeira, o padre denuncia o envolvimento das pessoas na guerra, que não eram motivadas pela defesa e segurança dos transeuntes e moradores, mas sim pela obtenção de escravizados. Já a segunda carta apresenta uma contradição: o capitão buscava defender a importância de atacar os cayapós em suas aldeias, uma vez que esses gentios tinham facilidade em fugir em outras condições. Mais adiante no texto, o oficial informa sobre a possibilidade de catequizá-los, pois ele mesmo tinha dois cayapós cativos, o que indica a existência de embates anteriores não mencionados, além de indígenas cayapós não violentos sob seu domínio. Ambas as cartas servem para pensar as articulações narrativas em busca de influenciar as decisões da Coroa para os fins desejados por eles: obter escravizados e “limpar” o território por meio da guerra justa e ofensiva.

Nesse sentido, evidencia-se que, na prática, uma guerra ofensiva estava sendo articulada. Com a contratação de Antônio Pires de Campos pelo governador de Goiás em 1742, os ataques às aldeias eram praticados com a ajuda de outros indígenas, nesse caso, os Bororo que foram aldeados no Triângulo Mineiro, e aos quais mais tarde se somaram indígenas de outras etnias (Castro, 2023; Mori, 2015). A partir desses destacamentos, as guerras ofensivas contra os Cayapó, com o fim de os expulsar ou extinguir, se prolongaram

mesmo após a morte de Pires de Campos em 1751.

Após mais de meio século de guerras de extermínio e escravização, a mudança nas relações de contato aconteceu na década de 1780 com a primeira tentativa bem sucedida de aldeamento de um grupo Cayapó em um estabelecimento batizado de Maria I. Giralдин (1997) sugere ter havido negociações e acordos entre a administração colonial e as lideranças indígenas no processo do aldeamento, visto que a aldeia foi estabelecida em uma região favorável às práticas de cultivo e convívio dos Cayapó. Mano (2021) confirma as suspeitas de Giralдин ao apontar a ação e intencionalidade da política dos indígenas tanto nos momentos anteriores como durante o período de aldeamento, que teve uma duração efêmera, de 1780 a 1832. O aldeamento Maria I estava localizado próximo ao rio Fartura, distante 14 léguas da então capital de Goiás (Vila Boa, atual cidade de Goiás) dentro dos territórios tradicionais dos Cayapó e, por isso, eles circulavam livremente entre suas aldeias e o aldeamento, o que significa que eles frequentavam e usufruíram do aldeamento, mas recusavam-se a estabelecerem-se nele de maneira fixa. Por isso, apesar de todo euforismo da política colonial, logo o aldeamento começou a sofrer com depopulação, fugas e um iminente fracasso, cujas causas apontadas por alguns autores (Giralдин, 1997; Saint-Hilaire, 1975), foram o relapso da política indigenista, doenças, a logística militar empregada nos aldeamentos e os conflitos com a administração colonial. Contudo, é possível que o insucesso tenha como causa as constantes negociações e a ação política indígena.

Em face disso, os motivos apresentados por Saint-Hilaire e Giralдин podem representar apenas parte dos fatos. É importante evidenciar que os Cayapó desempenharam importância estratégica nas tomadas de decisão e operacionalização dos aldeamentos, ao articularem suas necessidades e exigências às políticas indigenistas da administração colonial (Asnis, 2019; Mano, 2021). Nesse cenário, a transição das guerras para o aldeamento não representou a assimilação, mas, pelo contrário, uma rearticulação nas estratégias de contato. Os Cayapó, ao perpetuarem a guerra por meio de um regime de barganha, mantiveram seus interesses e signos como prioridade em sua prática política. Por essa razão, é possível entender o eventual fracasso dos aldeamentos como “resultado da inépcia, da corrupção e dos desvios da administração colonial; mas [...] também, preponderantemente, [como] resultado da ação política indígena” (Mano, 2021, p. 11).

Alguns desses indígenas cayapós egressos dos aldeamentos, parecem ter se deslocado para a região dos rios Grande, Paraná e Paranaíba, local no qual ao menos três aldeias regulares e não oficiais existiram: Santana do Paranaíba (1848 - 1882), Piquiri (1848 - 1882) e Taquari (1862 - 1918). Nelas, os indígenas parecem ter tido uma maior liberdade que, no entanto, não demorou para ser ameaçada. Com o declínio das minas no final do século XVIII, o empreendimento colonial voltou-se para a agricultura e pecuária no século XIX. Por isso, o território precisava ser liberado para ocupação com gado, tornando urgente a expulsão total dos Cayapó da região. Esse processo alcançou sua expressão máxima depois da promulgação da Lei de Terras de 1850, por meio da qual a propriedade da terra deixou de ser por direito de ocupação e tornou-se mercadoria, fenômeno que paulatinamente passou a alienar os povos indígenas de seus territórios, enquanto consolidava uma elite

rural. Se no século XVIII o problema indígena era sobretudo a mão de obra, no século XIX passou a ser primordialmente a terra. Portanto, extingui-los, aldeá-los, escravizá-los, torná-los força de trabalho ou militar, foram aspectos inerentes ao agenciamento colonial cujo objetivo substantivo era o de liberar a terra do domínio indígena⁴.

Nesse contexto, as manifestações culturais relativas à caça tornaram-se alvo das reclamações dos fazendeiros e produtores rurais que sugeriam que os Cayapó deveriam se dedicar à agricultura. Segundo Giralдин (1997), até 1864, quando o ofício dos fazendeiros foi redigido, as expedições de caça não haviam sido foco de reclamação. Dessa forma, os repentinos requerimentos sugerem uma gradual ocupação de terras. A tal ponto que, em 1873, a Diretoria Geral dos Índios informou sobre o sucesso no “amansamento” dos Cayapós, sendo eles agora trabalhadores, “camaradas junto aos lavradores da região” (Giralдин, 1997, p. 104).

Como consequência dos eventos, dos agenciamentos e dos caminhos percorridos pelos Cayapó em contato com os “brancos”, sua história resultou em um leque de diferentes destinos. Entre eles, destacam-se: o aldeamento, a escravização, o trabalho rural, o isolamento, a comercialização de indígenas, a assimilação e, mais importante, a fuga, porque é ela que permite conectar os Cayapó do Sul aos Panará.

De Cayapó à Panará - século XX

Tendo em mente que os Panará compõem um processo histórico de fuga, parte importante da narrativa são as rotas que os agentes articularam. Nesse contexto, Ewart (2020) identifica migrações Cayapó rumo ao noroeste, mesmo em diferentes cenários de contato. Giralдин (1997, p. 121), por sua vez, propõe uma migração dos Cayapó no sentido N-NO desde a região do Paraná, passando pelos rios Sucuriú, Araguaia, Teles Pires até o rio Peixoto de Azevedo ao norte do atual estado de Mato Grosso, divisa com o Pará. De acordo com argumentos desse mesmo autor, a escolha desse trajeto se deu por ser este um “corredor” natural, por estar entre duas serras, o que tornava a rota mais segura; e pelo fato de haver uma correspondência morfológica entre os antigos territórios e o novo, a fim de valorizar os cultivos e ritos cayapó-panará.

Seja essa ou não a rota escolhida, as vias abertas entre a fuga dos Cayapó do Sul e o ressurgimento deles como Panará pode ser explorada em vários níveis. O primeiro é a correspondência entre os dois etnônimos. Saint-Hilaire, quando contacta os últimos cayapós aldeados em Goiás em 1819, afirma: “pelo que me disseram, parece que um grupo deles, que ainda vive nas matas, não tinham nome que os identificasse, e por isso passaram a usar a palavra *panariá* a fim de se distinguirem como raça dos negros e dos

⁴ Esse fenômeno pode ser acompanhado também no Triângulo Mineiro quando ao menos três processos no século XIX sugerem a expulsão dos indígenas das terras dos aldeamentos. Em 1847, 1863 e entre 1881 e 1884, indígenas de Santana do Rio das Velhas e Rio das Pedras se dirigiram ao Governo da Província de Minas Gerais em Ouro Preto para requererem a posse das terras que lhes foram concedidas por Carta Régia no ano de 1815, e que se encontravam invadidas. Para mais informações ver Mattos (2006).

brancos" (Saint-Hilaire, 1975, p. 66). Cem anos depois, no início do século XX, Barbosa (1918), entra em contato com os Cayapó de Água Vermelha no pontal do Triângulo Mineiro e informa que eles se chamavam Panarás, e colhe, entre eles, um pequeno vocabulário. Além disso, Barbosa também afirma que no atual Mato Grosso do Sul eles também se autodenominavam Panará, e afirma, com base em Saint-Hilaire, acima citado, que "eram panarás os cayapós de Mossâmedes" (Barbosa, 1918, p. 24). Nesse contexto, tanto os Cayapó de São José de Mossâmedes, como os contatados no Triângulo Mineiro onde havia três aldeias: Macahuba, na margem esquerda do rio Paranaíba, São Francisco Salles, no arraial de mesmo nome, e Água Vermelha, na margem direita do rio Grande são apresentados como Panará (Barbosa, 1918).

Além da autodesignação Panará, que grupos Cayapó dos aldeamentos de Goiás e do Triângulo Mineiro usavam; os Kayapó Mebengokre, ou Mekragnoti, chamavam os Cayapó-Panará de Kreen-Akrôre, ou Kreen Akarore⁵, contra os quais organizavam expedições guerreiras e, portanto, identificavam um ao outro como inimigos. Eram, contudo, aparentados e, por isso, essas guerras eram conhecidas como internas. Heelas (1979), no primeiro capítulo de sua tese, também indica que Turner, ao falar dos Kayapó Pau d'Arco, estava tratando, na verdade, sobre os Cayapó-Panará. A continuidade nominativa entre grupos do Triângulo Mineiro, de Goiás e os que são contatados na década de 1970 pelos irmãos Villas Boas no Peixoto de Azevedo parece, realmente, tratar de um mesmo grupo indígena.

Mas antes de tratar especificamente sobre o encontro dos Panará com os Villas Boas, é importante apresentar a presença Panará 10 anos antes. Em 1961, o geógrafo Richard Mason foi morto, e os Kreen-Akrore foram identificados pelos Kayapó Mebengokre como os autores do ato. Foram reconhecidos pelo modo distintivo de construir suas flechas e arcos. Depois, em 1967, os Panará articularam uma expedição à base aérea de Cachimbo para buscar facas, machados e outros bens que pudessem lhes interessar. Todavia, a abordagem não foi bem vista, o que resultou na expulsão dos indígenas do local.

Nesse contexto, Heelas (1979, p. 8) elabora uma projeção da posição geográfica e do contingente populacional entre os anos 1940 e 1960. De acordo com essa projeção, a geografia social dos Panará podia ser interpretada com três concentrações primordiais, ao norte, ao leste e ao sul, com população total estimada entre 385 e 465. Com o contingente, os eventos e sua vasta ocupação, eles se tornam alvo da política indigenista oficial. É nesse cenário que, em 1968, os irmãos Villas Boas organizaram uma expedição sem sucesso, pois os indígenas esvaziaram as aldeias e migraram para regiões mais ao sul e para o noroeste. Em 1972, os irmãos organizaram nova expedição ao norte do território panará, mas encontram as aldeias vazias. Apenas eventualmente o contato foi estabelecido, porque, quando os indígenas retornaram para a aldeia ao sul e a encontram intocada, interpretaram as intenções dos Villas Boas como pacíficas.

⁵ Kreen-Akrôre é, portanto, uma exonímia usada por outros grupos Kayapó e pode ser traduzido como "índios de cabeça arredondada". Por sua vez, a autodenominação Panará significa "gente, pessoa".

Esse cenário foi, no entanto, marcado por ondas epidêmicas de influenza e crises envolvendo os Panará e a FUNAI ⁶. Por isso, a FUNAI tentou isolar os Panará, na expectativa equivocada de controlar as doenças e as mortes. Após dois difíceis anos de contato, foi decidido que os 79 Panará sobreviventes das epidemias seriam transferidos para o Parque Nacional do Xingu. Nos meses iniciais sofreram sucessivas transferências mal sucedidas, novas crises de saúde até que, finalmente, em 1976, conseguiram se restabelecer e retomar suas práticas rituais. Vinte anos depois, em 1997, o grupo foi realocado para um território panará nos entornos do Rio Iriri, próximo ao norte do rio Peixoto de Azevedo. De acordo com Ewart (2020), o território, chamado Nansepotiti, contava inicialmente com 183 habitantes e, em 2010, atingiu o marco de cerca de 400 pessoas. A recuperação demográfica indica tanto uma atualização Panará como coletivo, como um alinhamento às novas tecnologias e um engajamento político.

Em primeira instância, é natural encarar a relação entre as expedições Villas Boas e os Panará como um cenário de primeiro contato. Contudo, é fundamental ter uma noção panorâmica e histórica sobre quem são os Panará e o que significa dizer que são remanescentes históricos dos Cayapó do Sul. Dessa forma, é preciso reconhecer que a transfiguração cultural, mudanças em alguns padrões ou até mesmo o longo tempo de suposto isolamento não os apagou enquanto figuras históricas que tiveram seus caminhos, como já foi sugerido, articulados ativamente em resposta ao contato. Essa história Panará parece se constituir claramente como etnogênese, “conceito [...] cunhado para dar conta do processo histórico de configuração de coletividades étnicas como resultado de migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões” (Bartolomé, 2006, p. 39). Aqui situado, parece claro que tanto as noções de aculturação e extinção como a ideia de resistência de uma tradição se veem superadas para pensar a história dos contatos, e o caso Cayapó-Panará.

Se bem entendida, essa história não foi ditada a partir apenas dos eventos e dos constrangimentos externos, mas destes em relação à própria cosmologia panará, cuja lógica do contato parece ter se estabelecido, inicialmente, a partir de dois termos opostos: Panará e *hipe*. Como já mencionado, Panará é o equivalente a “pessoa”. Em contrapartida, *hipe* significa “não-Panará”, “não-pessoa”, sendo, portanto, o que se pode entender por Outros - em alguns casos, inimigos ou “brancos”. Essa abordagem, mantém-se na ideia de um dualismo concêntrico, que concebe pólos fixos e rígidos nos quais o produto de suas interações é a estrutura dual que os produz. Nesse cenário, refletir sobre o par de oposição Panará e *hipe* por essa via não permite reais mudanças, mediações ou incorporações, mas estabelece unidade de pares antagônicos. Apesar de avançar os limites da aldeia para a dinâmica Nós e Outros, não supera a lógica de pares de oposição. Por isso, para pensar o universo Panará faz mais sentido o modelo de mandala, ou rizoma, proposto por Mano (2018, p. 30), o qual comporta “diversidade (quase) infinita de temporalidades,

⁶ Fundada em 1967 como Fundação Nacional do Índio, teve seu nome alterado em 2023 para Fundação Nacional dos Povos Indígenas como resultado das reivindicações indígenas contrárias ao termo “índio”.

ações, objetivações, subjetivações e marcações históricas”, a partir das quais os caminhos e destinos históricos, orientados pela ação política deliberada, são (quase) infinitos. Dessa forma, conexão, desconexão, guerra e paz, transculturações, etnogêneses, interesses políticos, multiplicidade de agenciamentos, entrelugares, mesclas híbridas estão atreladas à história dos Cayapó do Sul - Panará que carregam como experiência social aquilo que rejeita noções como as de miscigenação e aculturação. Portanto, as interseccionalidades possíveis entre as várias formas da mandala evidenciam uma história indígena fluida, contextual, dinâmica e orientada diferentemente para os diversos Outros, o que pode gerar destinos imprevisíveis e múltiplos caminhos que se montam, remontam e desmontam a partir dos agenciamentos.

Esse aspecto pode ser observado na maneira como os Cayapó-Panará tratam os diferentes, mas também como se percebem diante deles. Com base nos fatos históricos mencionados, os Cayapó tinham uma política de não deixar sobreviventes dos ataques que faziam aos “brancos”. Todavia, Mano (2020) percebe que entre outros indígenas agenciavam “guerras de saque com cativos”, com os quais podiam fazer incorporações de pessoas e corpos. Mais recentemente, os Panará parecem encarar a vida com os brancos com tranquilidade, pois entendem que por meio deles podem conseguir bens diversos. Apesar das boas relações e de incorporarem muitos bens materiais tomados ou ganhados em suas vidas cotidianas, encaram mal aqueles indígenas com pensamentos e comportamentos *hipe*. Dessa maneira, modelos estáticos são superados pela interação e dinamismo entre as infinitas possibilidades de agenciamento que resultam em múltiplos contextos, ontologias, interesses, economias e, mais importante, novas possibilidades de ação política.

Em face disso, os Panará também tecem uma crítica à incorporação de símbolos e modos de viver não panará, e atentam-se à perspectiva *hipe* de mundo para não se apropriarem dela como perspectiva própria, mas como mecanismo de estratégia e de adaptação criativa. Por exemplo, entendem a categoria índio ou indígena como cara à narrativa *hipe* e de grande impacto sociopolítico e econômico. Com isso, reivindicam-na em situações de contato ou entre eles para falar sobre outros indígenas, mas não se referem a si próprios como indígenas. Além disso, no contato com grupos indígenas hostis ou inimigos, como outros subgrupos Kayapó com os quais mantiveram relações de beligerância, como acima mencionado, afirmam como eles se tornaram indígenas e os kayapós se tornaram bruxas (Ewart, 2020). Internamente, essa categoria, bruxaria (*sonpâri*), era antes usada para aqueles panarás que atraíam os *hipe*, mas agora é utilizada para aqueles que desejam ser ou ter coisas *hipe* excessivamente. Além deles e dos grupos hostis, outros indígenas com os quais trocavam e não só recebiam, como é com os *hipe*, os deixavam em posição ambígua, logo, privilegiada para praticar feitiçaria. Por isso, talvez seja possível pensar em diferentes graus da dicotomia panará – *hipe* que vai além de como veem o outro (*hipe*, não-*hipe*, indígena, não-indígena), entendida então como uma categoria contextual, relativa e usada diferentemente para deliberar sobre as situações de contato e as suas formas de agenciamento, num movimento por meio do qual, a partir das decisões e das ações, o desenho da mandala se expande. No contexto Panará, um

dos caminhos é o entrelugar, espaço pelo qual pode fluir diferentes categorias e outros, a depender de seus próprios interesses e significações.

Nesse cenário, fica evidente como a relação entre os polos pode possibilitar mudanças internas sob as lógicas de transformação e continuidade. Basta ver a rearticulação desses outros não-panará em uma categoria distintiva (bruxos ou feiticeiros em potencial) ao serem colocados em similaridade ontológica com outros grupos indígenas na narrativa *hipe*. A partir disso, é possível considerar o movimento para além da aldeia e, principalmente, a incorporação de elementos externos em uma lógica interna. Nesse caso, Lévi-Strauss (1995 *apud* Ewart, 2020) sugere que se deve entender isso como um sistema de desequilíbrio dinâmico, no qual é possível pensar em um universo de transformação. Nessa perspectiva, a sociedade panará está envolta em um cenário dinâmico e de transformação, com um padrão de sociabilidade e produção interna pouco voltada para modelos estáticos. Sob essa ótica, as narrativas panará não os sustentam enquanto vítimas passivas da história, mas como agentes movidos pelos debates e diálogos internos frente às situações de contato, postura comum também aos ancestrais Cayapó do Sul.

Dessa maneira, as mudanças, inquietudes (Mano, 2025) e dinamismos são aspectos importantes da sociabilidade panará. De tal forma que talvez a real tradição indígena seja a transformação. Em face de toda cultura ser resultado de hibridação ou transculturação, as mudanças não devem ser percebidas como a perda da identidade, mas como reconhecimento da etnogênese como parte do processo histórico que singulariza cada universo simbólico. Ainda mais, ao considerar os impactos dos eventos históricos na estrutura cultural, é inegável que o agenciamento dos sujeitos também causou mudanças no curso histórico. Nesse sentido, as relações de contato não poderiam resultar em um processo único de assimilação, afinal, no choque entre história e cultura, “a transformação é um modo de reprodução” (Sahlins, 1990, p. 174).

Conexões Linguísticas e Técnicas entre os Cayapó – Panará

Richard Heelas (1979) foi o primeiro a evidenciar aspectos que conectam Cayapó do Sul e Panará, tais como a língua e técnicas de produção de arco e flecha. Além disso, ele mencionou que alguns intérpretes Jê entre os Panará, como Kayapó, Bororo, Suyá e Xavante não conseguiam se comunicar com eles, o que revela distância linguística com os Jê Setentrionais e os Kayapós do Norte (Heelas, 1979, p. 3-4). Somado a isso, existe a indicação do termo ‘panariá’, como acima mencionado, ter sido usado como autodesignação pelos Cayapó do Sul. Assim, além da etnônimo, a língua foi um dos elementos chave usado para essa aproximação. Para discuti-las, Giraldin (1997) e Vasconcelos (2013) utilizaram documentos e cartas que apresentam listas de vocábulos, produzidas em diferentes lugares e momentos, como por Saint-Hilaire e Pohl em São José de Mossâmedes; Kupfer, Lemos da Silva e Nehring em Santana do Paranaíba, e Barbosa no Triângulo Mineiro, na Aldeia de Água Vermelha (Vasconcelos, 2013, p. 236).

Giraldin (1997) apresenta resultados comparativos realizados por Heelas (1979) e Schwartzman (1987 *apud* Giraldin, 1997) das listas de Saint-Hilaire e Pohl. Ele também realiza

um estudo linguístico comparativo que considera as listas de Nehring, Kupfer, Lemos e Barbosa. Após a análise, o autor constatou que os termos etnologicamente significativos - relativos a parentesco, cultivos, ritos e mitos - para os Panará encontram correspondentes ortográficos com a língua Cayapó catalogada (Giraldin, 1997, p. 40). Assim, a partir da análise comparativa dos vocabulários, o autor concluiu pela continuidade histórica, linguística e cultural entre Cayapó do Sul e Panará.

Além de Giraldin, Eduardo Vasconcelos (2013) para além de comparar Cayapó e Panará, buscou superar o pressuposto condicional entre eles. A tabela comparativa de 205 termos Cayapó e Panará, presentes nas listas já mencionadas, resultou na compatibilidade total de 81 palavras e 115 para as quais ele identifica alta compatibilidade, mas divergência de registro⁷ (Vasconcelos, 2013, p. 230). Ao expandir a comparação com outras línguas Jê, averiguou maior afinidade entre Cayapó e Panará e designou, portanto, as diferenças como variantes dialetais da mesma língua. Dessa maneira, o autor conclui a argumentação favorável à identidade Cayapó do Sul - Panará, visto que as evidências apontam para uma continuidade linguística.

Além dos aspectos ortográficos e vocabulares, é interessante evidenciar a fonética, uma vez que aparece tanto na análise de Vasconcelos (2013) quanto nos relatos históricos. Primeiro, Saint Hilaire (1975), em Viagem à província de Goiás, descreveu a percepção da língua Cayapó do Sul: falada de boca praticamente fechada e com sons frequentemente produzidos pela garganta. Depois, Kupfer (1870) mencionou que as palavras eram curtas e cheias de tônicas, articuladas de maneira abrupta e, por isso, passavam a impressão de gagueira. Por último, no relato de Alexandre Barbosa (1918), o autor observou, assim como Saint-Hilaire, que a língua era falada com a boca muito fechada e que as vogais soavam bem divididas na fala. Nesse contexto, Vasconcelos (2013, pp. 236-237) apontou que a língua Panará tem uma diversidade de soantes descontínuas pré-nasalizadas - isto é, consoantes precedidas por um som nasal antes de serem pronunciadas. Além disso, há uma redução de fonemas vocálicos, fenômeno no qual as vogais soam menos abertas ou distintas. Visto que as soantes descontínuas por sons nasais podem soar como palavras cortadas, percebidas como pronunciadas com vigor, é possível associar tais aspectos à impressão de gagueira narrada por Kupfer (1870) e à divisão vocálica marcada mencionada por Barbosa (1918). Ainda mais, a redução de fonemas vocálicos resulta em palavras que não exigem a abertura intensa da boca e podem ser pronunciadas de maneira menos clara, de forma a produzir, em concordância com Saint-Hilaire (1975) e Barbosa (1918), uma série de palavras faladas com a boca mais fechada. Portanto, é observável a continuidade dos aspectos fonológicos da língua registrada no século XIX e o panará.

Além disso, a presença de palavras como “amendoim” e “cutia” nas listas de vocabulários indica traços culturais comuns relacionados a cultivo e mitos. O amendoim tem, para os Panará, um valor diferenciado por ser de origem mitológica, tendo-lhes sido dado

⁷ Uma possível explicação para essa divergência talvez esteja no fato dos autores a colherem os vocabulários serem de diferentes nacionalidades e de terem feito as listas em momentos e espaços diferentes.

pela cutia. Além de ter origem mitológica, o amendoim está associado simbolicamente ao movimento das pessoas na aldeia e rege, portanto, lógicas concernentes à produção de pessoas, tema que será abordado mais à frente. Ewart (2005) menciona que, em dado momento dos processos rituais de cultivo do amendoim, as mulheres panará circulam recolhendo os frutos e os levam para a praça central em cestos. Paralelamente, Saint-Hilaire (1975), em seu relato da visita ao aldeamento de São José de Mossâmedes, revelou ter visto mulheres cayapó com cestos nos quais carregavam amendoins. Soma-se, a isso, o fato das terras do território panará no rio Peixoto de Azevedo terem as características químicas e morfológicas compatíveis com os hábitos de cultivo - roças de batatas, inhame, milho, amendoim - dos Cayapó do Sul no sudoeste goiano e no Triângulo Mineiro; fato que também contribui para a crença na continuidade cultural no que diz respeito à agricultura e ritual.

Outros aspectos são mencionados tanto na documentação histórica quanto nos trabalhos etnográficos que apresentam múltiplas evidências técnicas e ritualísticas que apontam para a continuidade. Como o modo de produção distintivo de flechas: "elas eram feitas unindo-se, com fibras de madeira, pequenos pedaços de taquara com 30 cm de comprimento cada um" (Giraldin, 1997, p. 41). Há uma concordância geral entre alguns autores, como Heelas, Giraldin, Saint-Hilaire, Schwartzman e Pohl, sobre a continuidade nas técnicas de produção das flechas. Para além disso, Saint-Hilaire (1975) cita os jucunus - cestos produzidos pelos Cayapó com folhas de buritis trançadas, nos quais as mulheres carregavam os mandubis (amendoim). Schwartzman (1987 apud Giraldin, 1997) afirma ter encontrado entre os Panará técnica idêntica de produção de cestos, utilizados para fins variados, inclusive nas práticas rituais de cultivo do amendoim. Ainda, os fornos de terra, mencionados por Saint-Hilaire entre os Cayapó de São José de Mossâmedes é do mesmo tipo adotado pelos Panará na técnica de cocção. Saint-Hilaire (1975) e Kupfer (1870) mencionam brevemente em seus relatos a presença de troncos na frente de quase todas as casas, usados para a corrida de toras, prática comum entre os Panará.

Para finalizar, Kupfer (1870) narra que, ao se aproximar da aldeia, identificou um Cayapó com três mulheres de cada lado no pátio central. Eles batiam os pés no chão movendo-se alguns passos para frente e depois para trás, e permaneciam na dança cerimonial até que uma anta fosse distribuída para toda a aldeia. Em paralelo, Ewart (2015) observou entre os Panará o costume de festivais de partilha de alimentos, nos quais o clã anfitrião realizava uma dança ritual semelhante à descrita por Kupfer e, ao final, distribuem a comida aos outros clãs. Assim, é provável que Kupfer tenha testemunhado no século XIX entre os Cayapó de Santana de Paranaíba o ritual de partilha de alimento narrado por Ewart entre os Panará nos anos 1990. Por tudo isso, a convergência das evidências linguísticas, fonética, técnicas e ritualísticas parecem indicar uma consistente continuidade entre os Cayapó do Sul e os Panará.

A corporalidade e produção de pessoas entre Cayapó – Panará

A língua e seus aspectos, técnicas de produção, práticas de cultivo e rituais compõem

um repertório de experiências coletivas por meio das quais podemos organizar os grupos étnicos em categorias contínuas e descontínuas. Todavia, para além da experiência social compartilhada, o corpo surge como um marcador fundamental dos significados sociais do coletivo. O primeiro a chamar atenção para isso foi Mauss (2017) quando, ao considerar as noções de Pessoa e Eu, as apresentou em suas determinações sócio-históricas e expressões do pensamento coletivo. Na mesma linha de raciocínio, Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979) consideram necessário adicionar a corporalidade para uma adequada interpretação das sociedades nativas no Brasil, entendida então como o idioma simbólico central dos povos indígenas. Isso significa que a categoria de “pessoa”, atravessada pelo coletivo, torna o corpo um ordenador da práxis. Em suma, os autores entendem que os indígenas no Brasil têm os aspectos de sociabilidade estruturados, também, na construção de pessoas e produção de corpos. Dessa forma, “o corpo não é tido por simples suporte de identidades e papéis sociais, mas sim como instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas; o corpo é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento” (Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro, 1979, p. 20). Diante disso, é crucial explorar os indícios de continuidade de significados culturais marcados no corpo e na produção de pessoas entre os Cayapó do Sul e os Panará.

A partir da noção de que o corpo carrega símbolos e é objeto de pensamento, Ewart (2005) apresentou como os Panará refletem e organizam sua sociabilidade com base em dois termos com conotações morais e físicas: *suakiin* e *suangka*, relacionados aos termos *inkiin* (bonito) e *nangka* (feio). Ambos articulam valores morais, políticos, estéticos e físicos através do corpo e da pessoa panará. Com isso, maior disponibilidade intersubjetiva, sociabilidade ativa e performatização adequada da beleza física revelam um(a) panará em estado de espírito *suakiin*. Por outro lado, o afastamento social, a retirada da pessoa das relações intersubjetivas, o silêncio e a redução do movimento espacial, torna os indivíduos *suangka*, geralmente motivados por luto, adoecimento, cansaço ou gravidez. Nesses casos, o corpo sofrerá atos formativos de pintura corporal e corte de cabelo quando se fizerem bonitos novamente.

Com base nisso, para os homens estarem *suakiin* é necessário a presença de emoções como fúria e cólera (*ha sâ*) em suas relações intersubjetivas. Com efeito, para os Panará relacionarem-se com os *hipe* é essencial para a produção do estado de bravura performado pelos homens. Isso quer dizer, expandir o universo externo em diferentes Outros e, principalmente, expandir as possibilidades ontológicas dos próprios Panará, para além da aquisição de bens materiais e simbólicos. Nesse sentido, o contato com os *hipe* bravos insere os homens panará em um estado emocional e psicofísico entendido socialmente como *suakiin*, estado importante para a prática de atos formativos do corpo e da pessoa, como pinturas corporais, escarificações e até mesmo a concepção de filhos. Atualmente, os homens panarás contam histórias sobre a coragem e bravura de seus antepassados frente às condições de contato, um possível eco das experiências guerreiras dos Cayapó.

Posto isso, Giralduin (1997; 2000), em consonância com os Panará, demonstrou, por meio de uma análise sobre os documentos históricos concernentes aos Cayapó do Sul, a permanência do contato com o “inimigo”, mesmo com diferentes abordagens

estratégicas. Esse inimigo propiciava a abertura de produções ontológicas, estado sob o qual desempenhavam a própria simbólica por meio de rituais, cerimônias e relações sexuais. Além disso, os ataques Cayapó tinham como objetivo o saque, conforme suas cosmologias, para a aquisição de bens mitologicamente apropriados (Mano, 2020; Asnis, 2019). Dessa forma, a perpetuação da valorização da aquisição de bens entre os Panará indica uma continuidade da recriação da ação mitológica gerida por uma lógica de contato com o Outro (Giraldin, 1997, p. 50).

Sob essa lógica, Saint-Hilaire (1975) testemunhou os Cayapó escarificarem os peitos após a morte de um parente. Paralelamente, Schwartzman (1987 apud Giraldin, 1997) descreveu o ritual Panará de ataque a um ninho de marimbondos, a partir do qual desencadeava-se o choro ritual de homens e mulheres, como se estivessem de luto. No dia seguinte a esse evento, os peitos e costas dos jovens foram escarificados. Nesse contexto, é possível interpretar o ritual de ataque aos marimbondos como um equivalente metafórico das práticas “tradicionais” Panará que conduziam às escarificações mencionadas: após um ataque aos inimigos ou depois de encontrar restos mortais deles nas florestas. Nesse sentido, os eventos relatados por Saint-Hilaire podem ser reinterpretados a partir das etnografias panará. Sob essa nova ótica, as práticas de escarificação dos peitos estão em relação à valorização da bravura, acionada pelo contato com os *Hipe* e incorporada nas produções ontológicas através da dor (*son-sâ*), aspecto contínuo de formação da pessoa.

Outrossim, Pohl (1976 apud Giraldin, 1997) mencionou que os Cayapó do Sul faziam uso da escarificação da testa como método para tratar dor de cabeça. Nesse aspecto, Schwartzman aponta para a prática quase idêntica de tratamento de dores entre os Panará, fato reforçado na tese de Heelas (1979), que identificou a escarificação como um tratamento comum para diversas dores.

As conexões não se restringem aos rituais de escarificação. O amendoim, como mencionado, também organiza o movimento na aldeia e determinadas lógicas de produção de pessoas. O processo de cultivo é dividido em etapas: primeiro, o amendoim era plantado no centro das roças de cada família; depois, as mulheres os colhiam e os secavam no centro da aldeia. Quando secos, os amendoins bonitos eram guardados para serem replantados, enquanto a sobra pode ser consumida. Na plantação seguinte, assim que amadurecem, pode ter início a cerimônia de cortar/escarificar as coxas dos jovens que já tiveram as orelhas e os lábios perfurados em outras cerimônias (Giraldin, 1997, p. 45).

Ademais, no início do plantio, uma série de restrições alimentares, de práticas sexuais, de caça e de cortes de cabelo são implantadas. Elas podem ser equiparadas àquelas impostas após o nascimento de um filho, o que sugere, então que, ao plantar amendoins nas roças, os Panará estivessem simbolicamente cultivando filhos. Isso se verifica ao analisar a nomenclatura utilizada para se referir aos belos amendoins que serão replantados: *siin impe*, que pode ser traduzido como “sêmen real”. Conseqüentemente, o sucesso do cultivo e da colheita do amendoim dependem da cooperação, do trabalho coletivo e da disponibilidade intersubjetiva das pessoas. De maneira idêntica, fazer novos panarás também exige sujeitos verdadeiramente *suakiin*, tanto para que homens plantem seu

sêmen nas mulheres, como para a produção subjetiva e, simultaneamente, coletiva da pessoa panará. Heelas (1979) interpreta o cultivo da leguminosa como uma analogia ao ciclo dinâmico entre centro e periferia da vida dos homens no plano da aldeia, mas ainda mais, o cultivo organiza a produção simbólica de pessoas.

Diante desse quadro, o corpo é foco de atos formativos por meio da moldagem física desde o nascimento, com o objetivo de fazer pessoas bonitas segundo os valores estéticos comunitários. Dessa forma, é responsabilidade dos pais e das mulheres do clã cuidarem para o bom desenvolvimento das feições das crianças panará. Nos documentos históricos, a fisionomia panará é identificada nas descrições feitas por Barbosa (1918), Saint-Hilaire (1975) e Kupfer (1870) sobre os Cayapó do Sul. Barbosa (1918) descreveu os Cayapó-Panará com um formato de cabeça mais curto e arredondado, traço que, segundo o geógrafo, os Mebengokré que denominaram os Panará de Kren-Akrôré, os distinguia dos demais Jê. Em paralelo, Kupfer (1870) relatou que os Cayapó tinham uma testa pequena, estreita e baixa. Saint-Hilaire (1975), por sua vez, também evidenciou que uma das particularidades dos Cayapó de São José de Mossâmedes era a cabeça redonda. Similarmente, entre os Panará, para que a cabeça se desenvolva da maneira mais redonda possível, desde o nascimento do bebê ela é moldada e produzida para ter essa forma (Ewart, 2005).

Além disso, os Panará valorizam a força física, expressa não só pela dureza dos ossos, mas por panturrilhas e braços grandes e cheios. Para isso, pintam os bebês de vermelho. O algodão, sujo de tinta, é amarrado nas panturrilhas, por vezes amarram também braçadeiras nos pulsos e tornozelos, com a finalidade de estimular o bom crescimento dos membros. Em consonância, Kupfer (1870), ao descrever as características físicas dos indígenas Cayapó, evidenciou que possuíam formas redondas e bem proporcionadas, e uma estatura média para alta, também indicada por Saint-Hilaire (1975), que destacou o elevado porte dos Cayapó-Panará em São José de Mossâmedes. Esse é um detalhe significativo, pois os Panará ficaram conhecidos por muito tempo como "índios gigantes". Com isso, é evidente como a produção do corpo, em conformidade com determinadas propriedades físicas, é importante para auxiliar a produção de estados psicofísicos que compõem a sociabilidade panará. O corpo torna-se, assim, foco dos símbolos coletivos responsáveis por produzir uma ontologia capaz de comunicar e imbuir os indivíduos de maior ou menor grau de validação moral, com base em sua disponibilidade intersubjetiva e nas expressões física e fisionômica dos sujeitos.

Nessa conjuntura, a produção de corpos e pessoas está relacionada com os aspectos simbólicos e subjetivos, para muito além das limitações do corpo físico, pois incorpora as lógicas de produção e reprodução social. Segundo César Górdon (2006), as lógicas de produção dessa "economia selvagem", que distingue pessoas belas de comuns/feias, está pautada na distribuição desigual de valor social, marca prestígio e aplica distinção pessoal (intrafamiliar) e coletiva (interfamiliar). Em vista disso, os valores sociais são bens passíveis de serem distribuídos por meio de um processo de produção e predação ontológica, objetivados na incorporação e aquisição da cultura material e imaterial de seus outros. Entre os Panará, Ewart (2020) discorreu sobre como ter coisas, particularmente coisas dos outros, é uma forma de expandir as possibilidades do ser social a partir das relações

da vida cotidiana de pedir, dar e tomar. Dessa forma, os valores panará de aversão às ideias de autossuficiência permitem analisar as constantes renovações de estratégias de contato como um meio para acessar os bens dos *hipe*, atribuindo-lhes significados para além dos valores monetários e utilitários. Nesse cenário, em seu passado histórico, os *hipe* eram reconhecidos como impressionantes figuras por sua ferocidade, hoje, o são pela capacidade de proverem muitos bens.

Contudo, não se deve confundir a importância dada aos *hipe soti* (coisas dos Outros). Apesar de os “brancos” serem donos de objetos desejados, seus modos de vida não o são e, frequentemente, aqueles panarás que agem como *hipe* são encarados com desaprovação. A relação econômica se justifica, nesse contexto, por uma questão de especialização: enquanto os “brancos” se tornaram bons em produzir coisas, os Panará se especializaram em produzir danças, cantos e mitos. Assim, os bens *hipe* são considerados itens pessoais de riqueza não cerimoniais, pois não entram em circulação como itens rituais, embora possam ser utilizados como ornamentos.

De toda forma, é por meio das relações externas que o valor interno é gerado, haja vista que produzem bens distintivos de riqueza, poder e carregam em si os símbolos materiais das relações com as alteridades. Assim sendo, a produção da identidade panará está intrinsecamente ligada às lógicas de contato, de tal forma que em um dos momentos de maior vulnerabilidade social, no processo de transferência para o Parque Nacional do Xingu, eles referiam-se a si próprios como “*Panará simama*”, que significa Panará “acabado” ou “sem nada” (Ewart, 2020). Em outras palavras, por se perceberem sem posses, sem nada para dar, sem nada a pedir, é como se suas potencialidades de ser social tivessem cessado. Apesar disso, as relações com os *hipe* não eram estabelecidas dentro de uma lógica de reciprocidade. Segundo Ewart (2020), mesmo quando deixavam bens e armas, era mais um infortúnio e efeito colateral do ataque do que uma “troca recíproca” do ponto de vista Panará. Por outro lado, com os outros indígenas, as relações de troca simbólicas e materiais são uma possibilidade, pois estão situados no que a autora chamou de “categoria intermediária” (Ewart, 2020, p. 177): nem Panará, nem *hipe*. Com isso em mente, os Cayapós do Sul gerenciavam processos de apropriação e incorporação diferencial das alteridades (Mano, 2020). A partir dos documentos históricos sobre as guerras entre “brancos” e os Cayapó, Mano (2020) observou que dos Outros não indígenas somente os bens eram incorporados, e não as pessoas, de tal maneira que as potencialidades criativas, estéticas e funcionais se manifestaram através desses objetos. Em contrapartida, nos ataques a outros grupos indígenas as possibilidades de incorporação se davam também através de pessoas (mulheres e crianças) e saberes. Dessa forma, existe uma razão comum que guia a lógica de contato Cayapó, espelhada na práxis e sócio cosmologia Panará: dos Outros “brancos” incorporam bens materiais; dos Outros indígenas ou “não-brancos” absorver pessoas e corpos é uma possibilidade. Assim, a noção de diferentes Outros supera as concepções dicotômicas entre nós e Outros e instaura graus intermediários que ampliam as possibilidades de agência e contextos.

Outrossim, ao chegarem ao Parque Nacional do Xingu, os Panará foram introduzidos à uma realidade *hipe* na qual eram ontologicamente similares a outros povos e unificados

em uma só categoria/nome: indígenas ou índios. Em um primeiro momento rejeitaram o termo e reafirmaram a identidade panará. Todavia, com o entendimento acerca das narrativas *hipe* de mundo e do impacto que a categoria possui para a política indigenista, passaram a adotar circunstancialmente o termo. Contudo, entre eles “índio” se traduz por “*sotangka*”, que significa literalmente “coisas feias”. Nesse sentido, não se deve interpretar a manipulação da identidade étnica como ardilosa, mas como um desequilíbrio dinâmico resultante das relações de contato devidamente contextualizadas, a partir das quais as produções de narrativa e de pessoas circulam fluida e estrategicamente pelos degraus dessa escada dicotômica. Assim, as categorias podem ser incorporadas em momentos oportunos e reorganizadas no universo sócio cosmológico panará a depender da estratégia de contato estabelecida. Resta, portanto, questionar de que maneira interpretar as lógicas panarás como continuidade das Cayapó do Sul afeta as narrativas históricas acerca do grupo e seus agenciamentos.

Nesse contexto, há uma continuidade Cayapó do Sul - Panará nas lógicas de apropriação, incorporação, transformação e diferenciação. Assim, pelas palavras de Bartolomé (2006, p. 59) “não se trata de uma continuidade cultural linear, mas de uma continuidade dos significados culturais da experiência, o que denota um substrato compartilhado de lógicas cognitivas e de interpretações da vida social”.

Considerações finais

Com base nos apontamentos pioneiros de Heelas (1979) e toda a discussão realizada a partir dele, o presente artigo investigou, por meio do material bibliográfico, do paradigma indiciário (Ginzburg, 1989) e da projeção etnográfica (Fausto, 2005), as relações entre os Panará e os Cayapó do Sul. No que diz respeito ao resultado, o cruzamento de dados e informações conferiu sólida evidência de uma continuidade histórica e cultural. Essa perspectiva se sustenta sobre análises linguística, fonética, de técnicas, das mitologias, da simbólica interna, da produção de corpos e pessoas, dos cultivos e práticas rituais.

Concluir pela continuidade enriquece a leitura sobre o passado indígena, fortalece as reivindicações políticas do presente e amplia as projeções futuras. Dessa forma, o olhar antropológico propõe rever o discurso histórico oficial. Essa releitura procura incorporar os símbolos e significados culturais indígenas às narrativas dos fatos. Supera-se, assim, as noções e correntes ideológicas que tendem a ler a história indígena sob a lógica da tradição, dos modelos estáticos e passivos; e acrescentam-se a ela os agenciamentos indígenas, as diferenciadas estratégias históricas de contato, de processos dinâmicos de transformação, predação, hibridação, etnogênese e expansão ontológica.

A pesquisa teve como recorte os estudos etno-históricos que circundam a narrativa Cayapó do Sul – Panará; contudo, há ainda muito a ser explorado. Há espaço de pesquisa sobre a interpretação panará dos fatos históricos relacionados aos Cayapó do Sul e sobre aquilo que os conecta. Nessa perspectiva, amplos e inesperados caminhos se formam para uma atualização da leitura antropológica sobre a História, aliada às

narrativas e memória indígena. De modo geral, o presente artigo buscou contribuir com outros trabalhos que visam articular passado e presente, documentos, fatos históricos e conhecimento etnográfico, História e Antropologia. Sob essa lógica, um caminho para evidenciar perspectivas decoloniais e significações sociais outras para compor a manta de retalhos que é a História. Por fim, estimular uma interpretação de mundo que reconheça a multiplicidade de caminhos e agenciamento possíveis frente às temporalidades, ações e contextos históricos. Dessa forma, considerar a realidade sob a forma de rizomas (Mano, 2018) comporta os múltiplos trânsitos possíveis dos Cayapó, suas transformações, etnogêneses, “entre lugares” e continuidades que os levam rumo aos Panará.

Referências

- ASNIS, Gabriel Z. P. **Da guerra à paz? Dicotomias que escondem múltiplos caminhos: análise histórica sobre os “Cayapó” aldeados em Maria I e São José de Mossâmedes.** 2019. Dissertação (Ciências Sociais) PPGCS - UFU, Uberlândia, 2019.
- BARBOSA, Alexandre. Descrição dos índios Cayapós e Panarás. Vocabulário e mapa da região ocupada pelos Caiapós, documentado datado de Uberaba, 2 de setembro de 1918. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Abarbosa-1918-cayapo/barbosa_1918_cayapo.pdf
- BARTOLOMÉ, Miguel. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana** 12(1): 39 - 68, 2006.
- CAMPOS, Antônio Pires de. Breve notícia do gentio bárbaro que há na derrota das minas de Cuiabá e seu recôncavo, na qual declara-se os reinos [...]. 1723. In: TAUNAY, Afonso d’E. (org.). **Relatos sertanistas**. 2. ed. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1976, p. 181-200.
- CASTRO, Estefany A. V. **Negociações e agenciamentos nos aldeamentos de Rio das Pedras e Santana do Rio das Velhas no Triângulo Mineiro entre os anos de 1742 e 1751.** 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (História) INHIS - UFU Uberlândia, 2023.
- CHAIM, Marivone Matos. **Aldeamentos indígenas (Goiás 1749 – 1811)**. 2. ed. São Paulo: Nobel; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1983.
- EWART, Elizabeth. Fazendo pessoas e fazendo roças entre os Panará do Brasil Central. **Revista de Antropologia**, 48(1), 2005.
- EWART, Elizabeth. Coisas com as quais os antropólogos se preocupam: grupos de descendência espacial entre os Panará. **Revista de Antropologia**, 58(1), 2015.
- EWART, Elizabeth. **Space and Society in Central Brazil: a Panará ethnography**. London: Routledge, 2020.
- FAUSTO, Carlos. **Entre o passado e o presente: Mil anos de história indígena no Alto Xingu.** Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.2, n.2, p. 9-51, dez. 2005.
- GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GIRALDIN, Odair. **Cayapó e Panará: luta e sobrevivência de um Povo Jê no Brasil Central**. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1997.

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

GORDON, Cesar. **Economia Selvagem: Ritual e Mercadoria entre os Índios Xikrin Mebêngôkre**. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.

HEELAS, Richard Hosie. **The social organisation of the Panara, a Ge tribe of central Brazil**. Oxford, Inglaterra: University of Oxford, 1979.

KUPFER, Dr. **Die Cayapo-Indianer in der Provinz Matto Grosso**. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, v. 5, p. 244–255, 1870. Disponível em: http://biblio.etnolinguistica.org/kupfer_1870_cayapo.

MANO, Marcel. Da cultura à tradição: problemas de investigação nos estudos das ocupações indígenas no Planalto Meridional brasileiro. Albuquerque: **Revista de História**, 10 (19), p. 8-34, 2018.

MANO, Marcel. Guerras e saques: apropriações e incorporações diferenciais das alteridades entre os Jê-‘Cayapó’ meridionais. **Revista de Antropologia**. 63 (3) e178850, 2020.

MANO, Marcel. Entre necessidades e contingências: políticas indígenas nos sertões de Goiás (1781-1832). **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.**, Belém, 16 (2), e20200055, p. 1-19, 2021.

MANO, Marcel. **A inquietude selvagem: estudos de etnologia e história indígena**. Curitiba: Appris, 2025.

MATTOS, Izabel M. O litígio Kayapó no sertão da Farinha Podre (1847- 1880). **Dimensões**, Vitória, vol. 18, p.139-148, 2006.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Ubu, 2017.

MORI, Robert. **Os aldeamentos indígenas no caminho dos goiases: guerra e etnogênese no “sertão do gentio cayapó” (Sertão da Farinha Podre) – séculos XVIII e XIX**. 2015. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2015.

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

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Tradução de Barbara Sette; revisão técnica de Márcia Bandeira de Mello Leite. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. 210 p. (Coleção Antropologia Social, diretor Gilberto Velho).

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

SEEGER, Antony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da

pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional** – Antropologia n. 32, 1979

TURNER, Terence. Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p. 311–338

VASCONCELOS, Eduardo Alves. **Investigando a hipótese Cayapó do Sul – Panará**. 2013. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade de Campinas, Campinas, 2013.