

## CONTATO, GUERRA E PAZ Problemas de tempo, mito e história<sup>1</sup>

---

*Marcel Mano*

### **O tempo no mito e na história**

Parece ser um dado empírico incontestável o fato de a existência humana inscrever-se numa série cronológica. O antes, o durante e o depois são marcos por meio dos quais fixamos nossas vidas numa série finita e mensurável. Mas, apesar de ser algo familiar, dado que todos vivem no tempo, vertiginosamente ele nos escapa. Talvez seja por isso mesmo que Santo Agostinho, quando lançou a questão “que é, pois, o tempo?”, escreveu: “Se ninguém me perguntar, eu sei, porém se quiser explicar a quem me pergunta, já não sei” (2010, p. 244). De fato, inexplicável porque inenarrável, o tempo só se deixa fixar nas formas pelas quais os homens subjetivamente o reconhecem. Mas mesmo aí ele não deixa de carregar um paradoxo. Porque se ele é uma presença universal, é simultaneamente uma experiência particular a cada estrutura cultural que o reconhece e a seu modo o significa.

Por isso, quando mensuramos o tempo numa sequência cronológica e seriada, reconhecemo-lo de uma determinada forma. Quando o aceitamos como fenômeno necessariamente linear, causal, sequencial, progressivo e sem retorno, o fazemos também por essa mesma forma de reconhecimento. Somos nós que, ao pensar o tempo, reconhecemos ocorrências de valor positivo ou depreciativo

---

<sup>1</sup> Este ensaio apresenta parte de resultados de pesquisa alcançados com o desenvolvimento do projeto “Tupis, Tapuias, Não índios e a História do Contato: As Guerras Cayapó no Triângulo Mineiro”, financiado pela FAPEMIG (processo SHA –APQ – 00732/09) e CNPq (processo 400765/2010-1);

como germes passados que explicam o estado atual, e este, o movimento posterior. Nessa percepção diacrônica e acumulativa, pagamos tributo a *Chronos*<sup>2</sup> como a fome devorada da vida que a tudo consome. E o soube expressar muito bem Brás Cubas em suas memórias póstumas:

Deixa lá dizer Pascal que o homem é um caniço pensante. Não; é uma errata pensante, isso sim. Cada estação da vida é uma edição, que corrige a anterior, e que será corrigida também, até a edição definitiva, que o editor dá de graça aos vermes (Machado de Assis, s/d, p. 71).

Porém, e isso é importante, além dessa forma de ver o tempo como progresso, a antropologia já tem mostrado a enorme diversidade das formas de pensar, marcar e narrar o tempo entre as sociedades não ocidentais. Seja por meio dos conceitos de tempo ecológico e estrutural, em Evans-Pritchard, ou de tempo reiterativo, em Lévi-Strauss, vários autores já mostraram como essas sociedades, ao pensar o tempo, reverenciam não *Chronos*, mas *Mnemósyne*<sup>3</sup>. Nessa batalha, há, por um lado, o tempo que quer fluir e, por outro, a memória que quer permanecer ou retroagir. Foi por isso que certas antropologias, ao detectarem algumas formas tradicionais de percepção do tempo, trouxeram à tona uma visão do mesmo não como progresso e transformação, mas como retorno, reiteração e circularidade. A isso elas associaram duas modalidades de tempo que correspondem cada qual a formações sociais e culturais específicas. Por um lado, o tempo histórico, próprio das sociedades ocidentais e credoras de *Chronos*; por outro, o tempo mítico, próprio das sociedades tradicionais como sacerdotisas de *Mnemósyne*. Tal oposição acabou se tornando célebre na distinção que Lévi-Strauss operou entre sociedades frias e sociedades quentes, as primeiras substanciadas no espaço, míticas; as segundas, materializadas no tempo, históricas.

Não ando longe de penar que, nas nossas sociedades, a História substitui a Mitologia e desempenha a mesma função, já que nas sociedades sem escrita e sem arquivos a Mitologia tem por finalidade assegurar, com um alto grau de certeza – a certeza completa é obviamente impossível –, que o futuro permanecerá fiel ao presente e ao passado. Contudo, para nós, o futuro deveria ser diferente, e cada vez mais diferente do presente [...]. (Lévi-Strauss, 1985, p. 63)

Nessas condições está em jogo uma oposição entre o reconhecimento de

---

<sup>2</sup> Divindade grega que representa o tempo.

<sup>3</sup> Divindade grega que representa a memória.

um tempo mítico, reiterativo, reversível, atemporal, e um tempo histórico, transformativo, irreversível, temporal. Mas mesmo aí a questão do tempo não deixa de carregar outro paradoxo. Tal qual se fez brotar nessa antropologia, mito e história seriam modos incompatíveis de percepção do tempo e, portanto, as sociedades indígenas e tradicionais, mitológicas, frias, ressentir-se-iam de formas de percepção de seu devir. Ou seja, graças às suas instituições e à atitude subjetiva que adotam perante o evento, são sociedades que “anulam de maneira quase que automática os efeitos negativos que os fatos históricos podem ter sobre elas” (Lévi-Strauss, 1989, p. 322), esterilizando assim, no seu interior, tudo o que poderia se constituir como um devir. De acordo com esses termos, essas sociedades foram concebidas por seus membros para durar (Lévi-Strauss, 1989, p. 326) e, por isso, simplesmente procuram justificar uma ordem que desejam imutável. De forma semelhante, o antropólogo Edmund Leach (1977, p. 54) escreve: “concebem a própria sociedade como imutável e o tempo presente como uma perpetuação contínua do passado”. Deste ponto de vista, elas não viveriam numa temporalidade, mas numa eternidade, já que o presente é ainda pretérito.

No entanto, provas etnográficas cada vez mais abundantes vêm, desde os anos 1980 (Carneiro da Cunha, 1992; Hill, 1988), mostrando, ao contrário disso, que, não obstante o fato dessas sociedades serem míticas, elas estão na história e igualmente fazem, percebem e narram sua história (Mano, 2009). Desde os estudos estruturalistas que, embora desvendando uma lógica formal, esterilizaram a compreensão das transformações, uma revisão da problemática do tempo, entre as sociedades tradicionais, foi desenvolvida no interior dos estudos que passaram a focar o confronto entre lógicas culturais distintas. Em especial, o choque do contato interétnico serviu como *locus* privilegiado para se observar como a existência dessas sociedades é perpassada por tempos míticos e históricos. Como é mostrado em outros trabalhos, no momento inicial do contato essas sociedades apropriam-se do evento a partir de uma estrutura e de um tempo mítico, colocando em jogo aquilo que Sahlins (1990; 2008) definiu como uma prática da estrutura. Mas daí segue-se um movimento processual de transformação dos símbolos tradicionais, tornando a estrutura algo temporal e diacrônico, constituinte assim de um tempo histórico ou, como esse mesmo autor (*idem*) se expressou, acionando uma estrutura da prática. Nesse novo cenário, está posto o fato de “mito e história não serem mutuamente incompatíveis, mas coexistirem como modos de expressão em diferentes gêneros narrativos, segundo o contexto e a circunstância” (Hugh-Jones, 1988, p.141). Em face disso, os etnógrafos já têm suficientemente mostrado como as populações indígenas e tradicionais possuem avaliações históricas e míticas de si mesmas, dos outros povos nativos e de seu contato com não-índios. Assim, “[...] consciência histórica e mítica não são

mutuamente exclusivas, mas são caminhos complementares para estruturar os mesmos eventos, as quais podem [...] coexistir numa mesma cultura [...] (Turner, 1988, pp. 212-213).

Alinhado a esses fatos, o presente ensaio quer mostrar como os Kayapó meridionais, durante os eventos que se sucederam ao contato com não-índios, durante os séculos XVIII e XIX, colocaram inicialmente em ação um tempo mítico reiterativo e tornaram as suas ações históricas prolongamento das ações de seus heróis míticos fundadores. Aí, não estamos muito distante de um determinado horizonte teórico segundo o qual a história e o tempo são a realização de uma dada estrutura. Porém, e isso é fato, durante os eventos que se sucederam na história do contato, os Kayapó alteraram suas percepções a respeito dos não-índios, inaugurando uma modificação nos processos de relacionamento e instituindo um tempo histórico transformativo, no qual as suas ações já não reproduziam mais um passado, mas se solidificavam numa análise do presente e do porvir. Nesse ponto, como outro lado de uma mesma moeda, já não se trata da história e do tempo como realizações de uma dada estrutura, mas de uma estrutura que se atualiza e realiza no tempo.

### **O tempo mítico nos primeiros contatos**

A primeira menção direta ao etnônimo Kayapó data do primeiro quarto do século XVIII. Em 1723, um paulista de Itu, Antonio Pires de Campos, dá notícias de mais uma de suas entradas ao sertão e nela faz a primeira descrição histórica conhecida desse povo indígena. A entrada que resultou nesse primeiro contato histórico documentado entre não-índios e Kayapó foi feita desde Itu pelo Tietê abaixo até a sua foz no Paraná. Daí subiu o curso desse último rio até o Paranaíba e entrou no sul do atual estado de Goiás. Nesse trajeto os Kayapó são mencionados em grande extensão territorial a partir da margem direita do Paranaíba. Embora pareça não ter ocorrido nenhum incidente de hostilidade nesse primeiro contato, já nele Antonio Pires de Campos revela uma marca indelével desses indígenas que marcaria todas as suas descrições no século XVIII: a guerra. Depois de descrever as aldeias e as lavouras, ele escreve: “[...] e seu maior exercício é serem corsários de outros gentios de várias nações e prezarem-se muito entre eles a quem mais gente há de matar [...]” (Campos, 1976, p. 182).

Embora nesse documento fiquem claras apenas as guerras intertribais, não tardariam a aparecer informações de beligerância entre os Kayapó e os não-índios. Desde que paulistas e seus carijós<sup>4</sup>, no início do XVIII, passam a se interpor

---

<sup>4</sup> Termo genérico usado no século XVIII para se referir a índio escravo.

no caminho de Goiás, são constantes as situações notificadas de ataques desses índios contra viajantes e roceiros, tanto quanto são abundantes as ordens para se fazer guerra a eles.

Os repetidos insultos, contínuas mortes, estragos e roubo q'. Gentio bárbaro da nação Cayapó, e os mais q.'infestão o caminho de povoado emthé as minas de Goiaz desde o tempo em que ellas se descobrirão emthe o presente tem sido tão excessivos, e lamentáveis [...] matando e roubando aos Viajantes que vão, e vem, e aos roceyros [...]. (D.I.<sup>5</sup>, vol. 22, p. 185).

De fato, as situações constantes de conflitos nesse período parecem ser a consequência anunciada de um choque de interesses. A região que se estende do norte de São Paulo ao sul de Goiás era área histórica de ocupação dos Kayapó meridionais que, desde aquela primeira descrição de 1723, são mencionados como "gente de aldeias" que "povoa muita terra por ser muita gente [...]" (Campos, 1976, p. 181). Por outro lado, depois do descobrimento do ouro no centro oeste, esse mesmo território de ocupação Kayapó tornou-se estratégico para os interesses do poder colonial. De 1742 até o início do século XIX, os diferentes governos das Províncias de São Paulo e Goiás se lançariam numa guerra declarada de extermínio e escravização, cujo importante protagonista foi o mesmo sertanista que os descreveu pela primeira vez, Antonio Pires de Campos. Dispondo de um exército de índios Bororo que assentou no Triângulo Mineiro, daí ele comandou uma das mais encarniçadas e cruéis batalhas contra os índios nas terras baixas sul-americanas. Com o aval de um regimento de 6 de janeiro de 1742, assinado por Dom Luis de Mascarenhas, então governador da Capitania de Goiás, estava anunciada a barbárie em nome da civilização.

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

De um modo geral, dado o punho de quem notificava os ataques Kayapó, há evidências claras da construção de "alegorias da colonização" que justificaram as guerras de extermínio. A belicosidade, a língua, os hábitos e a aparência das

---

<sup>5</sup> Abreviatura aqui e doravante utilizada para a série de Documentos Interessantes para a História e Cultura de São Paulo. Coletânea de documentos históricos publicados pelo Arquivo Público do Estado de São Paulo.

hordas dos índios Kayapó que circulavam pela região serviram para opor, no imaginário colonial brasileiro, a imagem do índio domesticado, escravizado, dócil, com a do índio selvagem, hostil e bravo. Do lado da razão não-índia, as táticas de guerra Kayapó foram apropriadas como ilustrações para a construção da noção desse índio bárbaro e selvagem. Dentre várias descrições que no século XVIII se fez sobre esses grupos estão comentários tais como os de que “tudo levam de traição e rapina” (Campos, 1976, p. 182), ou então que “guerream com traição [...] e se sustentam de imundice do mato” (Barros, 1976, pp. 148-149), ou ainda que este é o “mais traidor de todos” (Camello, 1976, p. 115). Deste ponto de vista, ao opor o índio civilizado ao índio selvagem, não só se justificaram as guerras de extermínio, mas igualmente se consolidou a ideia das entradas dos paulistas aos “sertões” serem civilizadoras. A ação militar contra grupos indígenas hostis, tal como os Kayapó meridionais no XVIII, deveriam inscrever uma nova ordem social vindoura, radicalmente diferente e melhor que a presente, portanto, imbuída de uma visão (nem sempre consciente aos sujeitos) na qual o tempo e a história apareceriam como sinônimo de progresso.

Porém, para os Kayapó, as coisas se passavam de modo substancialmente diferente. À época dos primeiros contatos com não-índios, a interpretação do evento se deu de acordo com as estruturas culturais pré-existentes. Nesse caminho, a história foi a realização de uma visão sociocosmológica, tanto quanto a recíproca é verdadeira, como se verá adiante. A partir de um certo ponto de vista, os não-índios que se interpunham no caminho de Goiás forneceram as chances históricas para os Kayapó atualizarem as ações mitológicas de seus heróis civilizadores. Suas ações foram, por isso, orientadas pela visão de um tempo mítico atemporal ou reversível por meio da qual, no presente, eles reeditaram as ações do passado. Em geral, a forma pela qual os Kayapó se relacionaram com essa nova alteridade fornece pistas cabais de seus motivos. Numa estrutura que se repete por todo o século XVIII, o modo de ação e contato destes índios com o mundo exterior não índio foi o assassinato e o roubo.

[...] 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, cavallos, porcos, e mais criações havendose com tão bárbara crueldade, que nem as crianças perdoam, nem dão quartel a pessoa alguma (D.I., vol 22, p. 185).

São tam freqüentes 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<sup>6</sup> – 1475, fl. 1- inserções entre colchetes minhas).

Em outros documentos do mesmo período se lê: “[...] hostilidade do Gentio Cayapó nas quais executou algumas mortes, incêndios, destroços de plantas, [...] que costuma de sua barbaridade” (CMD – 798). Ou ainda: “O barbaro Gentio Cayapó assaltou com sua costumada ferocidade algumas Rossas desta Capitania matando parte dos pretos q. as cultivavão, e dous brancos que nellas assistião, e levando os despojos as reduzirão a cinzas foi tão grande o terror [...]” (CMD – 1839).

Por meio dessas notícias, cujo teor não se altera nos documentos do século XVIII, observa-se quase sempre uma mesma estrutura característica dos ataques Kayapó. São rápidos, fulminantes e direcionados. Nas descrições não parece haver, no momento do ataque, condições para as vítimas se defenderem. Eles as apanhavam de surpresa, e tão logo conseguiam o seu butim, “[...] põem logo em fuga espalhando-se pelos campos ou matto [...]” (CMD – 1475). Nesses ataques, os guerreiros Kayapó invariavelmente se apresentavam bravos, ferozes, pois agiam sempre “com tão bárbara crueldade e sua costumeira ferocidade” (CMD – 798), matando a todos e sem fazer reféns, porque “nem dão quartel a pessoa alguma” (D.I., vol 22, p. 185). Queimavam as propriedades imóveis e levavam os espólios da guerra: bens materiais móveis descritos nos documentos acima citados com os termos de “roubando os viajantes” (D.I., 22, p. 185) e “levando os despojos” (CMD – 1839).

Portanto, a forma pela qual se dava a relação dos Kayapó com o mundo exterior era nitidamente a de uma predação. Seus ataques eram botes rápidos e certos, por meio dos quais eles matavam o inimigo e se apropriavam de elementos materiais de sua cultura. Essa estrutura de relação com o mundo exterior, que os Kayapó adotavam historicamente no século XVIII, reproduzia exatamente a mesma estrutura de relações que seus heróis fundadores mantiveram no tempo mítico com o mundo exterior da natureza. Em vários de seus mitos, parte do que tornou os Kayapó gente como são hoje foram os processos de apropriação de bens simbólicos e materiais do mundo exterior. Nesse tempo, a origem da bravura, dos adornos plumários (*nêkrêjx*) – signos da riqueza tradicional –, do

---

<sup>6</sup> Abreviatura aqui e doravante utilizada para o Centro de Memória Digital da UNB, disponível no site [www.cmd.unb.br/biblioteca](http://www.cmd.unb.br/biblioteca), onde se encontra digitalizado, pelo Projeto de Resgate Histórico, uma série de documentos do período colonial, cujos manuscritos originais se acham depositados no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa.

fogo, dos nomes bonitos, entre outros, foram tomados, roubados, do gavião, da onça, dos peixes e de outros seres naturais. Assim sendo, na mitologia, tanto quanto na história, parecia estar em jogo a predação do mundo exterior para a produção do mundo interior.

Exemplos dessa predação estão em quase toda sua mitologia. Assim, tal como nas suas batalhas contra não-índios, a luta de dois irmãos míticos (*Kukryt-Kakô* e *Kukryt-Uire*) contra o grande gavião (*Ákti*) é um dos protótipos originais dessa forma de relação com o mundo exterior. Neste relato, o grande gavião é apresentado como uma ave predadora de pessoas e temida por todos. Portanto, os índios aqui são presas, mansos, representados semanticamente por meio da palavra *uabô*, que designa o estado de gente mansa, domesticada, pacífica e objeto da ação de outros. No entanto, a saga dos irmãos contra a ave predadora inverte de forma simétrica essa situação. Após uma série de incidentes envolvendo os seus avós, os irmãos criam coragem, matam a ave predadora e de suas penas fazem seus tão estimados adornos plumários.

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. [...]. Todo mundo então foi cortar o gavião miúdo, miudinho. (Gordon, 2006, p. 444).

De presas a predadores, de pacientes a agentes, de objetos a sujeitos da ação, a luta dos irmãos míticos contra o gavião designa a passagem de um estado *uabô* para um *ákrê*, palavra que designa o estado de braveza, de perigosos, de selvagens, de guerreiros e caçadores intrépidos. Nesta saga, aparecem, então, não só a aquisição de bens materiais, tais como os adornos plumários, pois a penugem do gavião eles puseram na cabeça, como também a aquisição de bens simbólicos como a bravura.

Não só no caso dos adornos plumários e da bravura, suas mitologias apontam mais de uma vez para essa incorporação guerreira, predatória e ontológica. Entre elas, a aquisição do fogo, também mitologicamente roubado de entidades naturais, neste caso, a onça. O relato "O fogo da onça" narra como no tempo mítico os índios não tinham fogo e comiam carne seca ao sol. Quem comia carne assada era a onça. Porém, após uma série de acontecimentos que envolvem um casal desses felinos e um menino índio, este foge, conta aos outros o que tinha acontecido, e, em expedição, os índios vão até a morada da onça e roubam o fogo. "E a onça ficou sem fogo até agora. Ela come cru e nós comemos cozido". (Gordon, 2006, p. 446).

Além desses, o mito sobre os homens macacos conta como, numa expedição guerreira, os Kayapó matam estrangeiros e se apossam do machado de ferro<sup>7</sup> (Luckesh, 1976, pp. 219 – 221), ou do xamã Kayapó que se transforma em jacaré, aprende os nomes e as danças dos peixes, volta a ser Kayapó e ensina aos seus as danças e nomes que aprendeu, e “[...] os índios usam tanto as danças como os nomes que dão a seus filhos” (Luckesh, 1976, p. 233). Nesse sentido, no tempo mítico, as danças, nomes e objetos dos outros seres que povoam o universo Kayapó foram, literalmente, apropriados, incorporados e domesticados para a produção de sua própria máquina social. Por meio desses bens e de sua transmissão e circulação entre os parentes (Gordon, 2006), os Kayapó produziam guerreiros belos, fortes e bravos.

Quando então no século XVIII esses índios entraram em contato com os não-índios, estes últimos foram incorporados à lógica dos primeiros e serviram como agentes para a predação e incorporação dos elementos da alteridade, fornecendo assim as chances para esses indígenas atualizarem suas ações mitológicas. Por assim dizer, as façanhas de seus heróis no tempo mítico eram modelos por meio dos quais os Kayapó estavam orientando suas ações com o mundo exterior não-índio. Na mitologia, a predação de seres da natureza, na história, a predação de seres humanos. Ao que tudo indica, essa estrutura de relações com a alteridade se assenta numa visão de mundo tradicional que pode ser representada como concêntrica. Um círculo central definiria os Kayapó como gente (fortes, belos bravos), e um outro círculo maior, ao redor do primeiro, seria ocupado pelo mundo exterior não Kayapó, animais e outros povos. Assim, ao operar um processo de contraste e comparação, a lógica destes índios os define num etnocentrismo distintivo (centro-periferia) no qual eles, gente genuinamente humana, se opõem a todos os outros seres naturais e humanos não Kayapó. Em consequência, além desse sistema contrastante, o sistema classificatório kayapó entende também, agora por comparação, que o mundo da natureza e o mundo dos outros povos estão numa relação de analogia. Sobre este ponto em específico, há mais de um indício para propor uma associação entre a guerra (predação de homens) e a caça (predação da natureza).

Entre esses indígenas, as caças ocupam um papel central no sistema ritualístico tradicional. Elas integram rituais de culto e cerimônias, tais como a de iniciação de jovens, cujo preparo tem seu ponto alto numa grande caçada coletiva (Lukesch, 1976). Segundo a tradição, na visão Kayapó, o animal de caça, embora parceiro, é inimigo em relação à caçada, e quanto mais forte o oponente, melhor

---

<sup>7</sup> A aquisição mitológica do machado de ferro (bem de não índio) põe em evidência clara a apropriação e explicação do evento histórico (contato interétnico) numa matriz mítica.

a vitória. Daí talvez o protótipo da onça (bicho fera) como alter-ego do caçador. A caça – inimigo – fera estaria assim em relação à guerra – inimigo – fera; ou seja, em certa medida, inimigos humanos e não humanos (os primeiros predados na guerra e os segundos predados na caça) estariam numa mesma categoria de classificação. Ambos, caça e guerra, são modos de predação de um único e mesmo mundo exterior, povoado de seres da natureza e de outros povos. Além disso, a associação inimigo – fera – caça – guerra encontra ainda seu paralelo na mitologia. Conforme uma narrativa recolhida por Lukesch, após uma guerra contra os homens – antropófagos, os Kayapó “[...] retalharam seus corpos, partindo-os ao meio. Depois, cortaram na floresta troncos delgados nos quais amarraram os cadáveres pelas mãos e pés, a fim de levá-los para casa, como costumam levar a caça abatida no mato [...]” (Lukesch, 1976, p. 188,9).

Dentro desse amplo escopo sociocosmológico, nas guerras com os não-índios durante o século XVIII, os Kayapó meridionais atualizaram e reproduziram as suas estruturas culturais tradicionais de representação e ação. Tal como a natureza e outros povos ou categorias não Kayapó (“Mekakrit” ou “povo sem importância” – Turner, 1992, p. 329), os não-índios que se interpunham nos caminhos das minas (antigos caminhos indígenas) foram definidos pelos Kayapó como “*hi’pe* ou *kahen*, inimigo, o qual pertencia a uma categoria que era definida como hostil e, portanto, deveria ser morta” (Giraldin, 1997, p. 50). Estes seres (*hi’pe*) são para os Kayapó criaturas revoltantes e guerreiras, mas fontes de certos poderes e bens. Se o contato com inimigos torna os homens kayapós bravos e resistentes à dor, é porque, por esta lógica, os inimigos são fornecedores de bens simbólicos como a bravura e de bens materiais que são mitologicamente apropriados pelos Kayapó nas suas expedições guerreiras, tais como plantas, armas de fogo e objetos exóticos.

Nesse caminho, a estrutura do contato com o outro no tempo histórico, tal como se tem relatado nos documentos do século XVIII, repetia o estado de braveza, de assassinato, apropriação e incorporação de bens que aconteceram no tempo mítico, tal como se tem relatado em suas tradições orais. Em outros termos, mas que dizem o mesmo, para os Kayapó meridionais do século XVIII, a história era interpretada pelo mito, e este fornecia as ferramentas da ação histórica. Não havia por assim dizer um novo tempo. Perdurava ainda o tempo mítico, reversível, reiterativo, atemporal porque o presente reeditava o passado, as ações dos homens reeditavam as de seus heróis fundadores.

Mas as coisas não permaneceriam assim por muito tempo...

## O tempo histórico e as novas estratégias de contato

Enquanto no século XVIII as guerras eram a forma preferencial de contato dos Kayapó com o mundo exterior; a partir do século XIX essas relações mudam radicalmente. Com o desenvolvimento do contato interétnico, os Kayapó desenvolveram novas formas de percepção, classificação e ação que já não reproduziam as façanhas de seus heróis mitológicos. E, é claro, há nisso a percepção dos fatos históricos. Embora durante todo o século XVIII os documentos insistam em dizer que esses índios uma vez “[...] batidos, não tardavam a voltar à carga em novas e terríveis correrias” (Taunay, 1975, vol. 2, p. 247), após cem anos de encarniçada luta eles inevitavelmente perceberam que as coisas já não se davam do mesmo modo. Daí em diante, as novas estratégias adotadas para o contato fizeram com que eles agissem não como seus heróis no tempo mítico, mas como agentes conscientes de um novo tempo.

Em parte, a consciência desse novo tempo não deve ter atingido de forma regular ou homogênea todos os sujeitos ou indivíduos kayapós. De fato: deve ter havido debates e cismas dentro do grupo sobre a melhor maneira de atuação nas relações de contato. Prova disso é o fato de parte dos grupos documentalmente conhecidos como Kayapó meridionais terem migrado para regiões mais recuadas, enquanto outros permaneceram na mesma região tradicional de ocupação, convivendo com os não-índios. Para o primeiro desses casos, Giralдин (1997), a partir de provas linguísticas e documentais, já aventou a hipótese de alguns dos grupos Kayapó meridionais (autodenominados Panará) terem partido numa saga migratória no sentido N-NO, desde a bacia do Paraná até o norte de Mato Grosso, divisa com o Pará, hipótese consubstanciada por Turner (1992), que rejeita a ocupação dos Kayapó ao norte de Mato Grosso antes do XVIII. Escreve este último autor: “à luz de uma leitura crítica das fontes escritas e de relatos históricos kayapós contemporâneos [...] a hipótese de que os Kayapó estavam presentes, no norte de Mato Grosso às cabeceiras do Xingu desde o século XVII devem ser rejeitadas” (Turner, 1992, p. 312). Assim sendo, é provável que só a partir dos séculos XVIII e XIX, movidos em parte pelo contato com os não-índios na região dos rios Paraná, Grande e Paranaíba, alguns grupos tenham migrado no sentido de ocupação dessas áreas interioranas mais recuadas.

Para aqueles que permaneceram no século XIX na região tradicional de ocupação meridional, restou uma situação de intenso contato durante o qual eles cessaram as guerras e decidiram desenvolver novas táticas de convívio. Se antes esses índios eram descritos como “nação que nunca foi conquistada pelos sertanistas” (Barros, 1976, p. 148), no século XIX, padres, aventureiros e comerciantes, que iam e vinham pelos caminhos de Goiás e Cuiabá, começaram

a manter contato pacífico com esses grupos (D.I., vol. 3). A documentação disponível aponta para duas regiões de contato e comércio destes índios com os não-índios no século XIX: o alto rio Paraná e a área banhada pelo rio Grande na divisa de São Paulo com o Triângulo Mineiro. Para a primeira dessas áreas, é o padre Manoel Ferraz de Sampaio Botelho, vigário de Porto Feliz, quem resume de forma paradigmática a visão que se fez desses grupos no século XIX. Em carta datada do ano de 1809, endereçada ao governador da Província de São Paulo, o padre se dispõe a catequizar os Kayapó que se encontravam nas margens do Paraná, e então escreve sobre eles:

São estes huns povos sem fereza [...] qe. ha m.to tempo não fazem mal aos negociantes, elles apparecem atodos, qe. por alli passão dando festivos signaes de paz, e amizade; fallão e familiarm.te tractão com a nossa gente, aqm. pedem muitas coizas, e tãobem dão outras, e com demonstrações de quererem viver comnosco. [...] offertão e entregão os seus proprios f.os., e estes com o mesmo empenho deixão seus pays [...]. Agora proximam.te succedeo hum factio idêntico com o tem.te José da Costa, qe. vindo pelo d.o caminho, sahirão-lhe os ditos Gentios nas praias [...]. (D.I., vol. 3, p. 106-107).

No caminho do rio Grande, norte de São Paulo e Triângulo Mineiro, é Saint-Hilaire, em 1819, no relato de viagem de Goiás a São Paulo, quem afirma sobre a ocupação de kayapós não hostis na parte ocidental do caminho de Goiás.

[...] depois dessa área já povoada pelo homem branco estendem-se vastas terras selváticas habitadas por hordas de índios Caiapós. Nas vizinhanças da Farinha Podre<sup>8</sup>, os fazendeiros já tratavam relações com esses indígenas. Mas ainda que não façam nenhum mal aos brancos, evitam comunicar-se com eles. (Saint-Hilaire, 1976, p. 96)

Nessa mesma época, o cônego uberabense Antonio José da Silva afirma que, em 1820, existiam “Índios Aldeitados amargem do Rio Grande na distância de 40 léguas do Arraial, cujo número excede a 1:000 de ambos os sexos. Estes Índios (Caiapós) passeião de tempos em tempos por toda a Freguezia; mas não cometem a menor hostilidade [...]” (Silva, 1896, p. 341).

O que se lê nesses registros contrasta ferozmente com o que se lê nos registros anteriores. De acordo com essa série de relatos, no século XIX eles ora estão de maneira proposital a procurar o contato já que “passeiam de tempos

---

<sup>8</sup> Antigo nome da cidade de Uberaba, localizada no Triângulo Mineiro – MG.

em tempos por toda a Freguesia”, ora a evitar o mesmo, pois como indica Saint-Hilaire, eles “evitam comunicar-se com os brancos”. Embora possamos perceber aí duas estratégias diferentes de ação, em ambos os casos a descrição é a de índios e povos “sem fereza”, que “não fazem mal nenhum” e “não cometem a menor hostilidade”. E ainda mais do que isso, eles demonstravam “festivos sinais de paz e amizade”. Assim, da guerra à paz, da inimizade à amizade, as estratégias do contato Kayapó com o mundo exterior, no século XIX, aparentemente invertiam as estruturas tradicionais de significação. Uma primeira aproximação mais superficial permitiria ver aí a reversão de uma transformação mítica. Se no tempo mítico os Kayapó criaram coragem e mataram o gavião predador de gente e, então, passaram de um estado *uabô* (manso) para um *akré* (bravo), no tempo histórico assistia-se o movimento inverso? Teriam os Kayapó amansados? Embora as aparências indiquem para uma resposta afirmativa, não parecia ser esse o caso.

Um olhar mais atento a essa documentação permite entrever que o moto alimentador das relações com o mundo exterior permanecia inalterado: a aquisição de bens da cultura material dos não-índios. Se antes eles procuravam adquirir tais objetos mediante o saque e a guerra, agora eles tratavam de consegui-los por meio de trocas comerciais, embora às vezes bastantes desvantajosas. Nas citações documentais acima transcritas, estão expostas pistas para se propor a permanência desse conteúdo do contato. Entre elas, escreve o padre que contactou os Kayapó nas margens do rio Paraná: “fallão e familiarm.te tractão com a nossa gente, aqm. pedem muitas coizas, e tãobem dão outras” (D.I., vol. 3, p. 106), ou, como afirmou Saint-Hilaire sobre esses índios no Triângulo Mineiro, “os fazendeiros já tratavam relações com esses indígenas” (Saint-Hilaire, 1976, p. 96). Além disso, em certas ocasiões de contatos comerciais pacíficos os não-índios foram, por mais de uma vez, obrigados a fazer doações de bens materiais. Quando, por exemplo, o padre Manuel Ferraz de Sampaio Botelho tenta repreender os índios, seu discurso rendeu-lhe uma situação bastante embaraçosa da qual ele se viu livre após, conforme suas próprias palavras, “repetir por todos elles quotidianos mimos de farinha, fumos e facas” (D.I., vol. 3, p. 128). Há, ainda, situações nas quais alguns índios que se opunham a certas transações comerciais, tal qual uma mulher Kayapó do rio Paraná, terem os ânimos apaziguadas com tesoura, espelho e fumo (Giraldin, 1997, p. 113). Mas, via de regra, não foi o comércio com os índios, mas de índios que caracterizou esse período. Conforme descreveu aquele mesmo padre, “[...] offertão e entregão os seus proprios f.os., e estes com o mesmo empenho deixão seus pays [...]” (D.I., vol. 3, p. 107), como ele mesmo teve a oportunidade de averiguar com a negociação de oito índios que comprou “por várias espécies de ferramentas” (D.I., vol. 3, p. 130; 156). A aparente facilidade

com a qual os não-índios comercializavam os índios talvez se deva ao discurso de que os mesmos seriam assentados em missões religiosas, tal como prometera aquele padre. Porque, se os Kayapó entregavam seus filhos, era para os mesmos serem criados pelos não-índios, conforme se elucida em documento no qual, em 1811, os Kayapó do rio Paraná “[...] negociarão dois rapazes, e huma rapariga, e os d.os Pais advirtirão q’ não negociarão os filhos pa. serem captivos, e sim pa. seos filhos [...]” (D.I., vol. 3, p. 134). Mas o que quer que tenha levado esses indígenas a essa posição, ela selava o destino da escravidão sem guerra, quando ficou claro que esses jovens, ao invés de assentados, foram repartidos e escravizados por moradores de cidades do atual interior paulista, tais como Capivari, Itu, Mogi-Mirim, Porto Feliz, entre outras (Mano, 2006, pp. 266 e ss).

Assim sendo, embora extremamente desvantajosas e arriscadas, as trocas comerciais possibilitavam aos Kayapó o afluxo de bens que antes eles só conseguiam mediante o roubo. Pedir coisas e dar outras, exigir mercadorias para apaziguar ânimos, tratar relações e vender outros índios por objetos cujo processo de produção os mesmos desconheciam, fez da paz não uma ruptura, mas um prolongamento da guerra. Ou em outros termos, estabelecer a paz foi a estratégia de continuar a guerra por outros meios. Em troca do fim das hostilidades os não-índios ofereciam voluntária ou comercialmente objetos que os Kayapó só conseguiriam mediante pilhagem. Em recente estudo sobre grupos Kayapó autodenominados Mebêngôkre, C. Gordon escreve: “[...]. Guerra ou paz, o interesse dos Mebêngôkre não era tanto o kube [branco] em si, mas aquilo em que ele se objetivava e que dele se pretendia apropriar: seus objetos, sua cultura material, sua expressividade técnica e estética” (Gordon, 2006, p. 143 – inserção entre colchetes minhas).

No contexto do século XIX, o movimento que levou os Kayapó meridionais de uma forma de predação guerreira para outra de predação comercial pode ser simplesmente o registro de como a história foi implacável. E o foi mesmo. Mas, antes disso, é também o momento privilegiado para pensar, agora, não as estruturas culturais da história como no século XVIII, mas a historicidade das estruturas culturais. Há nas relações dos Kayapó com o mundo exterior não-índio, no século XIX, um misto de permanência e mudança. Por um lado, permanece inalterado o núcleo comum dessa relação, qual seja, garantir um afluxo de bens externos para o mundo interno. E há também, por outro lado, a mudança nas formas e estratégias de se alcançarem tais objetivos. Deste ponto de vista, as formas aparentes mudavam, mas o conteúdo permanecia.

Sem dúvida, isso inaugurava para os Kayapó meridionais um tempo histórico, se entendermos por esse termo não mais a reiteração mítica, mas a mudança e o devir que *Chronos* personifica, uma transformação condicionada,

porém, por determinadas estruturas. Primeiro porque eles não haviam retornado a um estado *uabô*, não se consideravam pacientes, objetos da ação de outros. Ao contrário, continuavam *akré* porque, a seu modo, tomavam o controle da situação de contato e se postavam assim como sujeitos da ação. Afinal, eram eles que, de tempos em tempos, passeavam pela Freguesia de Uberaba, como relata o cônego Antonio José da Silva (Silva, 1896), ou simplesmente evitavam o contato com os brancos (Saint-Hilaire, 1976). Eram eles que pediam e davam coisas (D.I., vol. 3). Eram eles que ofereciam (D.I., vol 3). Eram eles que reivindicavam ou exigiam (Giraldin, 1997). A iniciativa do contato, portanto, era dos Kayapó e, situados nessa perspectiva, eles agiam como sujeitos históricos conscientes.

Mas, não obstante, essa certeza, essa permanência do conteúdo nas relações com o não-índio convivia, nesse período, como vimos, com a mudança das formas e estratégias do contato, passando da guerra ao comércio. O núcleo da transformação dessas formas se encontra na combinação e/ou imbricação de estruturas simbólicas e históricas. Se no século XVIII a guerra associava a predação mítica da natureza com a predação histórica de inimigos não-índios, agora com certeza as coisas se passavam de outra maneira. A análise que no século XIX os Kayapó passaram a fazer desse outro já não se apoiava, então, no passado, mas na história do contato e no presente. Suas ações também já não eram reiterativas, prolongamento das ações de seus heróis no tempo mítico, mas eram novas. A partir disso, sugiro que, já nesse período, a visão tradicional concêntrica que definia os Kayapó em oposição à natureza e aos outros povos coexistia com uma visão histórica diametral, produto das relações de contato, por meio da qual opunham os Kayapó e os outros povos índios ao não-índio, colocando-os em lados opostos da gangorra. Essa classificação se devia à inigualável expressividade técnica e estética dos não-índios; ao domínio de artes que os Kayapó não conseguiam imitar; à produção de objetos e ferramentas que não conseguiam produzir ou reproduzir; à capacidade militar, numérica, armamentística que não conseguiam alcançar etc. Essas qualidades dos não-índios, vivenciadas pelos Kayapó durante os anos de contato, serviram para justificar uma nova forma de percepção, avaliação e ação. Nesse processo, desenvolveram-se naquele momento, entre esses indígenas, não só a análise mítica, mas histórica da alteridade.

Ao capturarem simbólica e materialmente o tempo histórico transformativo, as estruturas de representação e ação kayapós tornaram-se inevitavelmente temporais e diacrônicas. Em uma palavra, essas estruturas tornaram-se temporais porque se modificaram conforme as categorias, as situações e os agentes sociais envolvidos nas relações históricas do contato. Assim, esteve em jogo o fato de a história ser a realização de uma dada estrutura, tal como aconteceu no tempo mítico dos primeiros contatos, tanto quanto o fato da

estrutura se realizar historicamente, tal como se ilustrou no desenvolvimento de novas estratégias de contato no tempo histórico.

Assim sendo, se os caminhos abertos nesta investigação sustentam-se em informações consistentes, está certo que, a duras penas, durante os séculos XVIII e XIX os Kayapó meridionais viveram experiências nas quais o tempo mítico reiterativo, atemporal já não podia ser atualizado em certas relações de contato. Em seu lugar ou coexistindo com ele, esses indígenas vivenciaram e desenvolveram um tempo histórico não reversível, temporal e transformativo. E neste caso, como sabemos, a história e o tempo foram implacáveis.

### O fim

No início era *Mnemósyne*. Depois *Chronos*. E se ele mesmo tudo corrói, enfim, veio o fim. Ainda que continuem a aparecer documentos sobre os Kayapó meridionais até a primeira década do século XX, assimilados, eles não chegariam ao fim da primeira metade desse século. Escreve Nimuendaju, em 1940, que Kayapó é

[...] nome dado na segunda metade do XVIII a tribo Gê que ocupava o sul de Goiás (afluentes da margem direita do Paranaíba e formadores do Araguaia), sudeste de Mato Grosso (afluentes da margem direita do Paraná até o rio Pardo-Nhandui, Alto Taquari e Piqueri Correntes), no noroeste de São Paulo e no triângulo mineiro [...] em 1910 [...] ambas as margens do rio Grande, abaixo do Salto Vermelho (19°. 50' 1. s, 50°. 30' long. 0). *Hoje os Kaiapó meridionais desapareceram como tribo* (Nimuendaju, 1982, p. 219 – grifo meu).

Apesar de a história lhes ter sido fatal, nunca houve da parte desses indígenas uma ação extemporânea. Cada uma de suas ações foram produtos de seu próprio tempo. As transformações aparentes nas estratégias do contato podem ilustrar a mudança temporal e a absorção do tempo histórico transformativo. Mas, numa ordem mais subjacente, se observam permanências. Seja por meio da inimizade ou da amizade, a motivação pela apropriação de elementos do mundo exterior sempre se manteve. Seja por meio do roubo ou do comércio, a ação conscientemente orientada sempre esteve presente. Seja por meio da guerra ou da paz, conteúdo e forma sempre combinaram. Por isso, cada qual no seu tempo, guerra e paz serviram aos mesmos propósitos. Assim, quando ao longo dos séculos XVIII e XIX, os Kayapó meridionais estabeleceram relações com o mundo exterior não-índio, as mudanças aparentes em suas ações mostraram como a história foi, a um tempo, a realização de uma visão sócio-cosmológica e, noutro tempo, como a recíproca também é verdadeira.

No princípio do contato *Mnemósyne* foi a memória dos heróis fundadores e de suas façanhas para construírem a humanidade Kayapó. Uma memória assentada na guerra e na apropriação de bens dos inimigos. Se os seus heróis agiam de forma predatória com os seres míticos da natureza, matando-os e roubando-os, eles agiam igualmente com os não-índios. Foi o momento do retorno ao tempo mítico, ou melhor, de sua atualização. Durante quase cem anos é possível acompanhar na documentação incontáveis casos de assassinato e roubo de não-índios cometidos pelos Kayapó cuja estrutura, via de regra, reproduz sua matriz mitológica. Nesse momento, não estamos, então, muito distantes de certas leituras teóricas nas quais a história é a realização de uma determinada estrutura.

Mas, como vimos, as coisas não permaneceram assim por muito tempo. Após longos anos de contato, *Chronos* foi o tempo com a certeza de certas mutações. Um tempo assentado na análise concreta das situações de contato com agentes sociais novos. Por isso, um tempo histórico inovador. Inicialmente aplicável ao novo evento, a antiga estrutura de representação e ação abriu brechas para a sua própria resignificação. Se na ordem dos fatos concretos a guerra havia se demonstrado interminável e onerosa do ponto de vista logístico e humano Kayapó, as qualidades estéticas e produtivas dos não-índios ainda continuavam a exercer fascínio sobre eles. O impasse provocado pelo fim das hostilidades deveria, então, ser superado por novas modalidades de contato que garantissem minimamente o afluxo de bens do mundo externo para o mundo interno. A substituição da guerra pela paz foi o mecanismo encontrado para essa façanha histórica, e é neste misto de permanência e mudança que se localiza a ação de *Chronos*. Encontra-se aí a percepção de um tempo transformativo porque o presente já não era a simples imitação do passado mitológico, mas um tempo novo no qual a ação consciente dos homens moldou sua história e a temporalidade das suas estruturas.

Até o fim.

## Referências

- BARROS, Manoel de. Notícia 7ª Prática – Roteiro Verdadeiro das Minas do Cuiabá, e de Todas As Suas Marchas, Cachoeiras, Itaipavas, Varradouros, e Descarregadouros das Canoas, Que Navegam para As Ditas Minas, com Os Dias de Navegação e Travessia, Que Se Costumam Fazer por Mar, e por Terra. In: TAUNAY, Afonso (org). **Relatos Monçoneiros**. 2ª ed. São Paulo: Livrara Martins Editora, 1976, pp. 141-147.
- CAMELLO, João Antonio Cabral. Notícias Práticas das Minas de Cuiabá e Goiases, na Capitania de São Paulo e Cuiabá, Que Dá ao Reverendo Padre Diogo Soares, O Capitão João Antonio Cabral Camello, sobre As Viagens Que Fez às Minas de Cuiabá em 1727. In: TAUNAY, Afonso d'E. (org). **Relatos Monçoneiros**. 2ª ed. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1976, pp. 114-123.
- CAMPOS, Antonio Pires de. Breve Notícia do Gentio Bárbaro Que Há na Derrota das Minas de Cuiabá e Seu Recôncavo, na Qual Declara-se Os Reinos [...] In: TAUNAY, Afonso d'E. (org). **Relatos Sertanistas**. 2ª ed. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1976, p. 181-200.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras/Fapesp, 1992.
- CMD – 798. Carta do [Governador e Capitão-general de São Paulo] D. Luis de Mascarenhas ao Rei [D. João V] sobre As Atrocidades Praticadas pelo gGentio Cayapó contra Os Habitantes das Zonas Circunvizinhas de Vila Boa e acerca das Medidas Que Tomou para Evitar Novas Investidas. Vila Boa, 30/03/1742". **Centro de Memória Digital** da UNB. AHU- ACL-CU-008, cx. 2, d. 179. Disponível em [www.cmd.unb.br/biblioteca](http://www.cmd.unb.br/biblioteca).
- CMD – 1475. Carta dos Oficiais da Comarca de Vila Boa, ao Rei [D. José], Expondo As Atrocidades Cometidas pelos Índios Caiapós e Insistindo na Guerra Ofensiva como Único Meio de Repressão. Vila Boa, 11/06/1757. **Centro de Memória Digital** da UNB. AHU-ACL-CU-008, cx. 14, d. 856. Disponível em [www.cmd.unb.br/biblioteca](http://www.cmd.unb.br/biblioteca).
- CMD – 1839. Ofício do [Governador e Capitão General de Goiás], João Manuel de Melo, ao Secretário de Estado [da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre Os Novos Ataques dos Índios Caiapós e Xavantes Que Se Mantinham em Boa Vizinhança [...]. Vila Boa, 07/06/1764". **Centro de Memória Digital** da UNB. AHU-ACL-CU-008, cx. 20, d. 1220. Disponível em [www.cmd.unb.br/biblioteca](http://www.cmd.unb.br/biblioteca)
- D.I. – **Documentos Interessantes para A História e Costumes de São Paulo**, vols. 3 e 22. (1913) Publicação Oficial do Arquivo Público do Estado de São Paulo. Tipografia Cardozo Filho, 3ª edição.
- GIRALDIN, Odair. **Cayapó e Panará** – Luta e Sobrevivência de Um Povo Jê do Brasil Central. Campinas: ed. da UNICAMP, 1997.
- GORDON, Cesar. **Economia Selvagem** – Ritual e Mercadoria entre Os Xikrin – Mebêngôkre. São Paulo: ed. da UNESP/ Instituto sócio ambiental, 2006.
- HILL, Jonathan (org). **Rethinking History and Myth** – Indigenous South American Perspective on the Past. Chicago: University of Illinois Press, 1988.
- HUGH-JONES, Stephen. The Gun and the Bow. Myths of Withe Men and Indians. **L'Homme** – Revue Française d'Anthropologie, vols. 106 – 107, 1988, pp. 138 – 155.
- LEACH, Edmund. **As Ideias de Lévi-Strauss**. São Paulo: Cultrix, 1977.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e Significado**. Lisboa: Edições 70/Perspectivas do Homem, 1985.

\_\_\_\_\_. **Antropologia Estrutural Dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

LUKESCH, Anton. **Mito e Vida dos Índios Cayapós**. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1976.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. **Memórias Póstumas de Brás Cubas**. São Paulo: Edigraf, s/d.

MANO, Marcel. **Os Campos de Araraquara: Um Estudo de História Indígena no Interior Paulista**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais – Antropologia). IFCH – UNICAMP, Campinas – Universidade Estadual de Campinas, 2006.

\_\_\_\_\_. Mito e História: Perspectivas do Debate entre Estrutura e Evento em Etnologia”.

**Opsis** – UFG - Catalão –GO - vol. 9, n. 13, 2009, pp. 191-216.

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

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

\_\_\_\_\_. **Metáforas Históricas e Realidades Míticas: Estrutura nos Primórdios da História no Reino das Ilhas Sandwich**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

SAINT-HILAIRE, Augusto de. **Viagem à Província de São Paulo**. São Paulo: EDUSP; Belo Horizonte: Itatiaia, 1976.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões** – Livro XI – O Homem e O Tempo. Disponível em [http://www.fafich.ufmg.br/bib/downloads/CONFISSEES\\_Livro\\_XI\\_O\\_Homem\\_e\\_O\\_Tempo.pdf](http://www.fafich.ufmg.br/bib/downloads/CONFISSEES_Livro_XI_O_Homem_e_O_Tempo.pdf). acesso 26.10.2010

SILVA, Antonio José da. Uberaba - História Topographica da Freguezia de Uberaba. In: **Revista do Archivo Publico Mineiro**, anno 1 – fascículo 2, Ouro Preto: Imprensa Official de M. Geraes, 1986, pp. 339-346.

TAUNAY, Afonso (org.). **História das Bandeiras Paulistas**, 3 vols, 3ª ed. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1975.

TURNER, Terence. (1988). History, Myth and Conciounssness among Kayapó of Central Brazil. In: HILL, Jonathan (org). **Rethinking History and mMyth** – indigenous south american perspective on the past. Chicago: Univesrsity of Illinois Press, 1988, pp: 195 – 213.

\_\_\_\_\_. Os Mebengokre Kayapó: História e Mudança Social, de Comunidades Autônomas para A Coexistência Interétnica. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras/Fapesp, 1992, pp. 311-338

**Resumo**

Este ensaio quer discutir as relações entre tempo mítico e tempo histórico a partir de um contexto concreto: as relações de contato dos Kayapó meridionais com não-índios nos séculos XVIII e XIX. Com base em informações documentais, é proposto que os primeiros contatos, mediados pela guerra, eram a reiteração de um tempo mítico originário, e que, um século mais tarde, as mudanças de estratégias inauguravam uma nova percepção temporal e histórica.

**Palavras-chave:** Antropologia e História. Índios no Brasil – Kayapó meridionais. Tempo mítico e tempo histórico.

**Abstract**

This paper wants to discuss relations between mythical and historical time from a concrete context: relations contact Kayapó southern with non-Indians in the eighteenth and nineteenth centuries. Based on documentary information is proposed that the first contacts, mediated by the war, were the reiteration of a mythical time originating, and that, a century later, changes of strategies inaugurating a new temporal perception and historic.

**Keywords:** Anthropology and history. Indians in Brazil – the Kayapó southern. Mythical and historical time.