



Imágenes de una América Indígena: Historia y Etnología entre los Grupos Jê del Brasil Central¹

marcelmano@ufu.br

Marcel Mano²
Universidad Federal de Uberlândia

Resumen

El presente artículo establece un diálogo entre la Antropología, la Arqueología y la Historia con el objetivo de contribuir a la superación de cuatro modelos teóricos utilizados para interpretar la etnología y la historia de los grupos indígenas hablantes de lenguas Jê en el Brasil Central. El corpus analizado incluye tanto parte de una documentación histórica del siglo XVIII como datos etnográficos y arqueológicos referentes a dichos grupos en las regiones que actualmente comprenden el Triángulo Minero y los estados de Goiás y Tocantins, Brasil. A partir del paradigma indicario y de la proyección etnográfica, el análisis de este material permite reconsiderar los supuestos y representaciones que caracterizan a estos pueblos como sociedades simples, simétricas, igualitarias y centrípetas y presenta, desde la perspectiva de la historia de los contactos y de las ontologías y cosmologías indígenas, otra interpretación.

Palabras Clave

Grupos indígenas -Familia Lingüística Jê - Brasil Central - Historia de los Contactos - Ontologías y Cosmologías

¹ El artículo presenta datos de la investigación financiada por CAPES.

² Posdoctor en Antropología, es profesor titular de la Universidad Federal de Uberlândia (UFU), MG, Brasil; docente permanente de los Programas de Posgrado en Ciencias Sociales y del Programa de Posgrado en Historia; y coordinador del Museo de Arqueología y Antropología – MAnA – UFU. <https://orcid.org/0000-0002-0373-104X>

AMERICANÍA

REVISTA DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
DE LA UNIVERSIDAD PABLO DE OLAVIDE DE SEVILLA
NÚMERO 23 ENERO - JUNIO 2026 NUEVA ÉPOCA

Images of an Indigenous America: History and Ethnology among Jê Groups in Central Brazil

marcelmano@ufu.br

Marcel Mano
Universidad Federal de Uberlândia

Abstract

The present article establishes a dialogue between Anthropology, Archaeology, and History with the aim of contributing to the overcoming of four theoretical models used to interpret the ethnology and history of Indigenous groups speaking Jê languages in Central Brazil. The corpus analyzed includes both part of the historical documentation from the eighteenth century and ethnographic and archaeological data related to these groups in the regions that currently comprise the Triângulo Mineiro and the states of Goiás and Tocantins, Brazil. Based on the evidential paradigm and ethnographic projection, the analysis of this material makes it possible to reconsider the assumptions and representations that characterize these peoples as simple, symmetrical, egalitarian, and centripetal societies, and presents, from the perspective of the history of contacts and indigenous ontologies and cosmologies, another interpretation.

Key Words

Indigenous Groups - Jê Linguistic Family - Central Brazil - History of Contacts- Ontologies and Cosmologies

Introducción

Durante décadas, los estudios sobre los grupos indígenas Jê del Brasil Central³ reprodujeron clasificaciones jerárquicas en las que estos pueblos fueron invariablemente caracterizados por la negación. Arqueológicamente y etnológicamente se construyeron cuatro modelos, todos actualmente cuestionables. En la arqueología, el proyecto del Programa Nacional de Investigaciones Arqueológicas, coordinado por Betty Meggers y Clifford Evans⁴, tuvo como objetivo “estandarizar fenómenos arqueológicos bajo un paraguas conceptual con el fin de establecer un marco del desarrollo prehistórico de Brasil”⁵. Con base en estándares homogeneizadores, tales como formas, técnicas y estilos de los objetos, se definieron tradiciones que se han convertido en una especie de camisa de fuerza conceptual a partir de la cual, en los objetos, no había historia, ni sociedad, ni temporalidad. En el caso de las áreas de ocupación de los Jê centrales, la presencia dominante en el discurso arqueológico ha sido la de una supuesta uniformidad cerámica, representada por “la presencia de bordes de vasijas geminadas y fragmentos de posibles igrejas”⁶, realizada de forma tosca, sencilla, sin decoración, con una estética oscura y lisa, que indicarían una homogeneidad tecnológica definida como “tradición arqueológica Aratu-Sapucaí.”⁷

Los otros tres modelos hoy en suspensión surgieron de la etnología. El primero de ellos, neoevolucionista, propuso un desarrollo para las sociedades indígenas de la Sudamérica en que los pueblos del Brasil Central fueron clasificadas como “sociedades marginales”⁸. Definidos por supuestas ausencias, fueron descritos como sociedades sencillas, de pequeños grupos igualitarios, sin jerarquías, sin instituciones políticas y sin conocimiento de agricultura o con incipiente horticultura. El segundo modelo, de orientación estructuralista, fue construido por el Proyecto Harvard-Brasil

³ La clasificación etnológica define al Jê como una familia lingüística del Tronco Macro-Jê, y la subdivide en Jê del norte, Jê central y Jê del sur. Entre los Jê centrales se encuentran grupos como los Bororo, Xavante, Xerente, Karajá, Xakriabá, Akroá, Javaé, a los que, históricamente, podemos incluir parte del Cayapó meridionales.

⁴ Meggers, Betty y Evans, Clifford, *Como interpretar a linguagem da cerâmica – manual para arqueólogos*, Smithsonian Institution, Washington, 1970.

⁵ Soares, Juliana. *Discutindo a Tradição Aratu: o Sítio Cerâmico GO-RV-06 e novas contribuições*. Dissertação de Mestrado, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2012, 23.

⁶ Fagundes, Marcelo, “Histórico das Pesquisas Arqueológicas no Triângulo Mineiro”, en Ferreira Filho, Aurelino José, ed., *Índios do Triângulo Mineiro MG. História, Arqueologia, Fontes e Patrimônio: Pesquisas e Perspectivas*. Editora da Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2015, 120.

⁷ Alves, Marcia Angelina, “As Estruturas Arqueológicas do Alto Paranaíba e Triângulo Mineiro — Minas Gerais”, *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*. São Paulo, 2, 37.

⁸ Steward, Julien, ed., *Handbook of South American Indians*, 7 volumes, Washington: Bureau of south American ethnology, Bulletin 143, 1946, 1 the marginal tribes.

Central que, si bien comenzó a reconocer la complejidad de los sistemas sociales y de parentesco de los Jê y Bororo⁹, insistió en las ideas de simetría, igualdad y armonía.

“cada sociedad se esfuerza por crear una síntesis armoniosa a partir de las ideas, categorías e instituciones antitéticas que constituyen su modo de vida. Está claro que la vida cotidiana no puede canalizarse de forma tan fácil ni tan organizada. [...] los Jê y los Bororo, tal como los conocíamos, todavía intentaban vivir de acuerdo con sus filosofías tradicionales. Aún trataban de alcanzarla síntesis de los opuestos, de crear equilibrio y armonía por medio de instituciones contrapuestas. En ese sentido, eran sociedades verdaderamente dialécticas.”¹⁰

El tercer modelo proveniente de la etnología para pensar a los pueblos Jê fue construido a partir de una oposición a los grupos Tupí¹¹. Basada en el dualismo de fratrias exógamas representadas totémicamente, los Jê fueron definidos por sistemas binarios de oposición y correlación que no necesitan del tiempo; por lo tanto, sociedades que tenían un vértigo centrípeto¹², una prominencia de la espacialidad en detrimento a la temporalidad¹³, una tendencia al cierre, al dualismo y a la reiteración¹⁴, y la predación ceremonial¹⁵.

⁹ En la clasificación etnológica, Bororo, como el Jê, es una familia lingüística del Tronco Macro-Jê, también ubicada en el Brasil Central, pero con una sola lengua, el Boe o Bororo.

¹⁰ Maybury-Lewis, David, ed., *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*, Harvard University Press, Cambridge, 1979, 13.

¹¹ En la clasificación etnológica el Tronco Proto-Tupí está formado por siete familias, una de las cuales, la Tupí-Guaraní, posee 21 lenguas y incorpora varios grupos repartidos por las selvas tropicales y subtropicales de Brasil y países vecinos, como Paraguay y Bolivia. Además de la familia tupí-guaraní, este tronco lingüístico cuenta con otras seis familias: Arikén, Juruna, Mondé, Munduruku, Ramaráma, Tupari, y tres lenguas aisladas a nivel familiar: Aweti, Puroborá y Mawé. Para más información véase: Rodrigues, Ayron Dall'Igna, *Línguas Brasileiras: Para o Conhecimento das Línguas Indígenas*, Loyola, São Paulo, 1986.

¹² Fausto, Carlos, *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

¹³ Carneiro da Cunha, Manuela y Viveiros de Castro, Eduardo, “Vingança e Temporalidade: os Tupinambá”, *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, LXI, 1985.

¹⁴ Carneiro da Cunha, Manuela, “Les Études Gé”, *L'Homme*, Paris, 33, 1993.

¹⁵ En oposición al concepto de predación caníbal asociado con la antropofagia de los grupos tupí, los grupos Jê fueron definidos por una predación ceremonial que consiste en la incorporación simbólica, controlada y ritualizada de la alteridad. Gordon, César, *Economia Selvagem – Ritual e Mercadoria entre os Xikrin – Mebêngôkre*. Editora da Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2006.

Así, aunque desde 1956 Lévi-Strauss¹⁶ ha llamado a la atención sobre las asimetrías, jerarquías, desigualdades y la triada en el sistema Jê Bororo, las sociedades indígenas del Brasil Central fueron arqueológica, histórica y etnológicamente definidas como simples, cerradas, igualitarias y basadas en una supuesta tradición; o para usar una metáfora ya conocida, “sociedades yo-yo”¹⁷. En este modelo, ellas representarían a reproducción continua del mismo ir y venir y, por tanto, se encontrarían estancadas, inmóviles, cerradas, frías¹⁸ y fuera de la historia. Sin embargo, cabe destacar que la tradición no debe ser entendida como una mera reiteración continua, pero como un momento de lo devenir de las sociedades dentro de un continuum temporal incesante y siempre inacabado. Lo mismo ocurre con la arqueología, porque es mínimamente sensato pensar que, así como la alfarería dispone de un conjunto de técnicas y materiales heredados, pero tampoco los descarta invenciones, imitaciones y préstamos que resultan tanto de creaciones internas como de juego de relaciones y redes diversas de contactos con diferentes alteridades; y entonces, también en este caso, los objetos e artefactos deben representar un momento de devenir y no la traducción de una tradición.

Con base en ello, este ensayo tiene la intención de proponer una nueva lectura de los datos referentes a los grupos indígenas Jê del Brasil Central. Su contexto concreto son los registros que se han realizado desde el siglo XVIII de las ocupaciones de estos grupos en regiones correspondientes al actual Triángulo Minero y a los estados de Goiás y Tocantins (mapa 1). El material empírico, leído a partir del paradigma indiciario¹⁹ y de proyecciones etnográficas²⁰, consiste en documentos históricos —publicados e inéditos— y de una reinterpretación de objetos cerámicos realizada en diálogo con la historia, la ontología y las cosmologías indígenas.

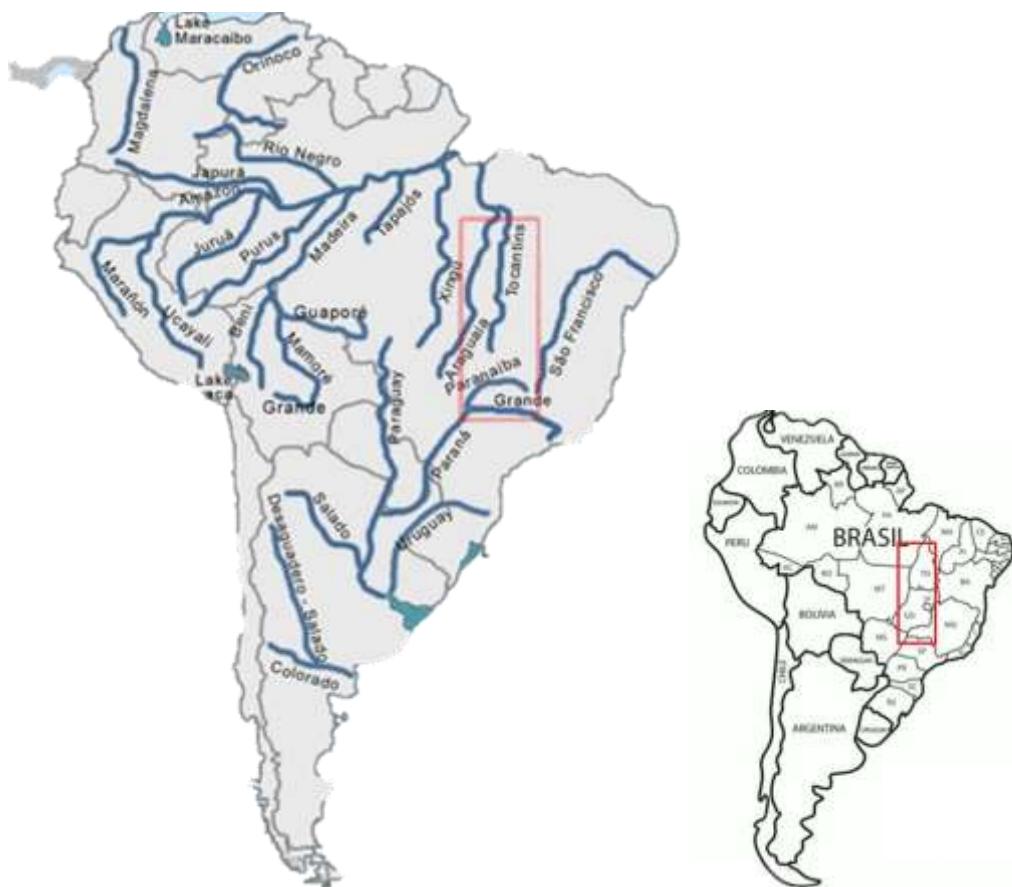
¹⁶ Lévi-Strauss, Claude, *Antropología Estrutural*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1989, 155-189.

¹⁷ Carneiro da Cunha, Manuela y Viveiros de Castro, Eduardo, “Vingança e Temporalidade: os Tupinambá”, 203.

¹⁸ El concepto de “sociedades frías” fue elaborado por Lévi-Strauss para referirse a sociedades que, en oposición a las calientes, producen poco o casi ningún desorden. Concebidas para perdurar, en ellas actúan tres fuentes de resistencia al desarrollo histórico: pequeña apertura al exterior, entramado social interno elaborado y rechazo a un devenir histórico. Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, Tempo Brasileiro, Río de Janeiro, 1989, 322 y ss.

¹⁹ El paradigma indiciario fue definido por Ginzburg y consiste en sondear la documentación en busca de signos, pistas y evidencias, o residuos y datos marginales que permitan pasar de lo desconocido a lo conocido. Ginzburg, Carlo, *Mitos, emblemas y signos: morfología e historia*, Cia das Letras, São Paulo, 1989.

²⁰ El paradigma indiciario fue definido por Ginzburg y consiste en sondear la documentación en busca de signos, pistas y evidencias, o residuos y datos marginales que permitan pasar de lo desconocido a lo conocido. Ginzburg, Carlo, *Mitos, emblemas y signos: morfología e historia*, Cia das Letras, São Paulo, 1989.



Mapa 1 – Mapa de América del Sur con parte del Brasil Central resaltada en rojo. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=mrMI4xdxit8> (26 Maio 2025).

Los Jê en los registros documentales e históricos: ¿sociedades marginales?

Durante los primeros siglos del período colonial brasileño, los pueblos de lenguas no Tupí, incluido aquellos que actualmente conocemos como Jê, eran tratados como Tapuia. Término acuñado por los tupí del litoral atlántico, Tapuia estaba asociado tanto a una diferenciación lingüística²¹ como a la categoría de enemigos de los Tupí²² bastante genérica, cuya validez comenzó a ser cuestionada por la etnología recién en el siglo XX. Fue Martius, el naturalista bávaro que estuvo en Brasil entre 1817 e 1820, el primero en proponer suspender el término creando una división de los pueblos indígenas de Brasil según criterios lingüísticos. Basado en las sílabas finales utilizadas por grupos de las cuencas de los ríos Tocantins y Araguaia

²¹ Cardim, Fernão, *Tratado da Terra e Gente do Brasil*, Itatiaia y Editora da Universidade de São Paulo, Belo Horizonte y São Paulo, 1980, 103.

²² Vasconcelos, Simão de, *Crônica da Companhia de Jesus*, Vozes, Petrópolis, 1977, 109.

para designarse, Martius creó el término clasificatorio Gez o Crans²³. El primero se refiere a grupos que hoy la etnología moderna clasifica como pertenecientes a la familia lingüística Jê del Tronco Macro-Jê; y el segundo a lenguas clasificadas con otras familias de este mismo tronco lingüístico. A pesar de que la clasificación Jê surgió solo en el siglo XIX, bajo el término Tapuia varios de estos grupos comenzaron a ser descritos por viajeros e exploradores en parte del Brasil Central en el primer cuarto del siglo XVIII.

Algunas de estas primeras descripciones históricas parecían confirmar el estatus que la vieja etnología Jê, representada por lo neoevolucionismo, había ratificado. Al referirse a algunos de estos grupos como tapuias, “por ser diversa su lengua de la general”²⁴, algunos documentos retrataron a los Cayapó²⁵ de la actual región del norte de São Paulo, Triángulo Minero y sur de Goiás como “nación que no tiene domicilio fijo, ni cultivos o plantíos [...] y se sustentan de inmundicias silvestres; y cuando llegan a plantar, traen el alimento consigo”²⁶; o incluso, que esos grupos “todo lo resuelven con traición y rapiña”²⁷ y que es “el más traidor de todos”²⁸. En estos retratos, estos grupos Jê aparecen como nómadas, agricultores incipientes, conformados por pequeñas bandas corsarias y enemigos declarados del poder colonial. Ocurre, sin embargo, que para ese mismo período otros documentos enfatizaron lo contrario. En este caso, los retratos de pequeños grupos nómadas pueden interpretarse a partir de dos hipótesis no excluyentes. La primera es que se trataría de “alegorías de la colonización” que servirían como justificación para las políticas indigenistas de exterminio y esclavización²⁹. La segunda es que esas noticias

²³ Martius, Carl Friedrich Philipp von. *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens. II. Glossaria linguarum Brasiliensium*, Friedrich Fleischer, Leipzig, 1867.

²⁴ Braga, José Peixoto da Silva. “Notícia 1ª prática que dá ao P. M. Diogo Soares, do que se passou na primeira bandeira, que entrou aos descobrimentos das Minas dos Guayazes até sair na cidade de Belém do Grão Pará”, 1722, em Taunay, Afonso d’ Escagnolle, ed., *Relatos Sertanistas*. 2ª ed., Livraria Martins Editora, São Paulo, 1976, 126.

²⁵ En este texto aparecerá dos formas ortográficas de este pueblo indígena. Cayapó con “C” se refiere a la ortografía del término en la documentación, y Kayapó con “K” se refiere a las reglas para citar a los grupos indígenas, adoptadas por la Asociación Brasileña de Antropología.

²⁶ 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”, sem data, en Taunay, Afonso d’ Escagnolle, ed., Afonso, *Relatos Monçoneiros*, 2ª ed. Livraria Martins Editora, São Paulo, 1976, 148-149.

²⁷ Campos, Antônio Pires de, “Notícia que dá o Capitão Antônio Pires de Campos, 20.05.1723”, en Taunay, Afonso d’ Escagnolle, ed., *Relatos Sertanistas*. 2ª ed., Livraria Martins Fontes, São Paulo, 1976, 182.

²⁸ 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”, 1727, em Taunay, Afonso d’ Escagnolle, ed., *Relatos Monçoneiros*. 2ª ed., Livraria Martins Editora, São Paulo, 1976, 115.

²⁹ Mascarenhas, Luís de, “Regimento que há de usar os Capitães de cavalo para a conquista do gentio Cayapó, 06/01/1742”, en *Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo*, Tipografia da Companhia Industrial, São Paulo, 22, 1896, 168.

relatan encuentros con expediciones guerreras de jóvenes indígenas, tal como lo confirman documentos posteriores y la etnografía moderna. En 1846-1847, el presidente de la Provincia de Mato Grosso, al solicitar la creación de una Dirección de Indios, escribió sobre los Cayapó que “los hombres se internan en el sertón durante parte de la buena estación del año para recolectar miel y cazar, y se presume que en esas excusiones a veces llegan hasta el camino de Goiás, y que allí han cometido parte de los delitos”³⁰. Y en más de una ocasión, la etnografía³¹ ha señalado relaciones intrínsecas entre las expediciones de guerra y la producción social masculina, tales como los rituales de nominación, de perforación de labios y orejas, y de escarificación, por los cuales solo pueden pasar los jóvenes que han participado en las expediciones guerreras.

En este sentido, la excursión de pequeños grupos de jóvenes guerreros no es incompatible con lo que retratan otros documentos y la etnografía. En ellas, a diferencia de pequeños grupos nómadas e igualitarias de cazadores-recolectores, surge la imagen de sociedades sedentarias, con grandes aldeas, agricultura intensiva y una organización política centralizada. Hasta donde es posible profundizar en el tiempo, fue en 1723 cuando grupos ubicados en el sur del actual estado de Goiás nos proporcionaron las primeras de estas impresiones sobre los grupos Jê. En ese año, el explorador Antonio Pires de Campos descendió por el curso del río Tietê hasta su desembocadura en el río Paraná, y remontó el curso de este último hasta la confluencia con el Paranaíba, actual frontera entre el Triángulo Minero y el sur de Goiás

“y hablando del río Grande [Paraná] (en el que desemboca el Tietê y pierde su nombre), navegando río arriba se llega a un río llamado Pernahiba [Parnaíba], y por elle arriba habita el gentío llamado Cayapó. Este gentío vive en aldeas y puebla gran parte de la tierra por ser mucha gente, cada aldea con su cacique, que es lo mismo que gobernador, a quien en el estado de

³⁰ Jardim, Ricardo José Gomes, “Criação da Diretoria dos Índios na Província de Mato Grosso”, *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 9, 1847, 551.

³¹ Ver, entre otros, Schwartzman, Stephan. *The Panará of Xingu National Park: the transformations of a Society*, Tesis Doctoral, Chicago Univ., 1987. Turner, Terence. “Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica”, en Carneiro da Cunha, Manuela, ed., *História dos índios no Brasil*, Cia das Letras, São Paulo, 1992.

Maranhão llaman principal, el cual los domina. Estos viven de sus cultivos, y lo que más siembran son batatas, maíz y otras legumbres.”³²

Un año antes de esa descripción (1722), pero en una carta fechada en 1734, José Peixoto da Silva Braga notificó al Padre Diogo Soares la incursión que realizó en los sertones acompañando la expedición de Anhanguera que, siguiendo los caminos indígenas, abrió la ruta de São Paulo hasta Vila Boa de Goiás. Después de cruzar el río Meia Ponte, afluente septentrional del río Paranaíba, esa expedición se encontró perdida en la región que hoy corresponde al sur del actual estado de Goiás. Los exploradores vagaban sin rumbo cuando encontraron “algunos refugios de madera y ramas con algunos granos de maíz ya germinados”³³. En ese punto, cuatro indígenas que acompañaban la expedición siguieron el rastro y avistaron “los campamentos de los Gentiles y sus fuegos”³⁴. De acuerdo con la narrativa, la expedición entonces atacó la aldea y fue recibida con flechas y garrotes. Después de algunas escaramuzas de ambas partes y de intentos de contacto amistoso por parte de los indígenas, estos huyeron y los exploradores permanecieron en la aldea durante tres meses. Cuando entonces describió a esos indígenas y su aldea, Braga utilizó constantemente el término Tapuia y añadió:

“Se llama este gentío Quirixá, vive en aldeas, usa arco, flechas y garrote; [...] anda completamente desnudo, tanto hombres como mujeres. Había 19 ranchos redondos, bastante altas y cubiertas con hojas de palmito, con unos agujeros cerca del suelo en lugar de puertas; en cada una vivían entre 20 y 30 parejas, las camas eran unas cestas de palma que les servían de colchón y cobija; eran poco más de 600 almas; toda esta aldea estaba situada junto a un gran arroyo [...]. En esta aldea encontramos 200 manos de maíz y veinticinco de batata dulce.”³⁵

³² Campos, Antônio Pires de, “Notícia que dá o Capitão Antônio Pires de Campos, 20.05.1723”, 181.

³³ Braga, José P. S., “Notícia 1ª prática que dá ao P. M. Diogo Soares, do que se passou na primeira bandeira, que entrou aos descobrimentos das Minas dos Guayazes até sair na cidade de Belém do Grão Pará”, 125.

³⁴ Ibid, 126.

³⁵ Ibid, 128.

En la segunda mitad del siglo XVIII, las menciones al gran número de aldeas e indígenas en la región se mantuvo prácticamente inalteradas. Entre 1754 y 1781, el regente de campo Ignacio Correa Pamplona, contratado por el gobierno de la Capitanía de Minas Gerais para atacar los quilombos en el alto río São Francisco, envió varias correspondencias en las que relató la presencia masiva de indígenas en la región del actual Triángulo Minero. “Desde el río Paranaíba proseguí con la verificación de los límites de esta Capitanía con las de Goiás y São Paulo, y encontré grandes vestigios del gentío Cayapó, así como parte de sus alojamientos”³⁶; y en las cabeceras del río Dourados, un afluente meridional del Paranaíba, se “encontró con tres asentamientos del gentío Cayapó, cada uno con más de veinte casas”³⁷. Sus encuentros con este contingente indígena fueron tan constantes hasta al punto que afirma: “la extensión de este bárbaro gentío puede recibir el nombre de un imperio, por su gran grandeza”³⁸. Estos hechos llevaron a las autoridades a manifestar su sorpresa al saber que los “asentamientos en que se alojaban los gentiles [eran] tan populosos como se decía”³⁹; y a alertar a los exploradores para que se precavieran, ya que “el país en el que van a penetrar está infestado de gentío”⁴⁰.

Hacia el norte del Brasil Central, en la cuenca del río Araguaia se encuentra la isla fluvial más grande del mundo: la isla del Bananal. Desde los primeros registros conocidos, esta región era el núcleo de diferentes grupos indígenas hablantes de lenguas Jê. En 1775, al informar sobre la isla, el alférez João Pinto da Fonseca escribió: “el río tiene una gran isla habitada por muchas naciones de gentíos”⁴¹. Al referirse a algunas con las que mantuvo contacto, mencionó “dos naciones de Carajás y Javaés; la primera consta de seis aldeas, la segunda de tres, y ambas suman un total de 9.000 almas: estas dos naciones nos dan noticias de los Araés, Tapirapés y Comacares, con quienes están en paz”⁴². Además de estas naciones amigas entre sí, los Carajás y Javaés informaron que sufrían ataques e invasiones por parte de los

³⁶ Ignácio Correia Pamplona a Rodrigo José de Menezes, Quartel das Cabeceiras dos Dourados, 23 abril 1781, Arquivo Público Mineiro, Belo Horizonte, Casa dos Contos, Caixa 87, documento 20256, fl. 4.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ignácio Correia Pamplona ao conde de Valadares, s/l, 15 noviembre 1769, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Arquivo Conde de Valadares, código 18.2.6 – documento 19, fl. 1.

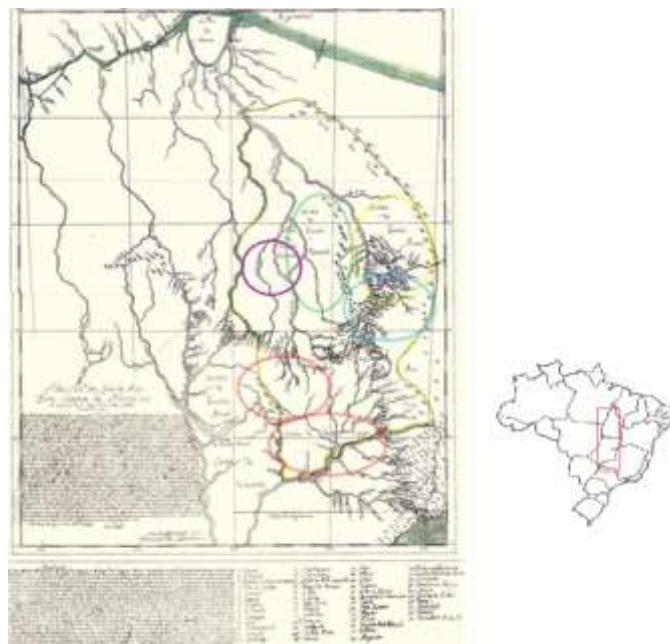
³⁹ Conde de Noronha a João Godói Pinto da Silveira, s/l, 11 enero 1754, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Arquivo Papéis Avulsos, código 1.4.001–documento17, fl. 2.

⁴⁰ Instruções que deve observar o comandante José Cardoso da Silveira, s/l, 07 septiembre 1769, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Arquivo Conde de Valadares, código –18.2.6 – documento 5, fl. 1.

⁴¹ Carta do Alferes José Pinto da Fonseca ao governador da Capitania de Goiás, Santa Anna, 02 agosto 1775, em *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 7, 1868, 377.

⁴² Ibid, 388.

Akroá y Xavante, sus mayores enemigos⁴³. Con excepción de los Tapiroapé, que la etnografía moderna identifica como grupos tupíes, y de los Comacares, de difícil identificación basándose únicamente en la documentación, todos los demás grupos son clasificados como Jê. Los Akroá hablaban la lengua Akuen, la misma lengua hablada por los Xakriabá y los Xavante⁴⁴ considerada entonces una lengua de la familia Jê⁴⁵. Los Karajá y Javaé, a su vez, son lingüísticamente emparentados y clasificados dentro de una misma familia lingüística del Tronco Macro-Jê⁴⁶ (mapa 2). Así, acertadamente, ya en 1882 se planteaba la hipótesis de que “los Cayapó, así como los Xavante, los Xakriabá, los Xerente y todas las tribus que habitan desde las cabeceras del río Araguaia son de una sola y misma raza y tuvieron un origen común”⁴⁷. Estudios lingüísticos recientes indican exactamente cómo las “lenguas Macro-Jê en su conjunto forman un anillo alrededor del centro-este de Brasil.”⁴⁸



Mapa 2 – “Mapa General de los Límites de la Capitanía de Goiás” de 1751 de Francisco Tossi Colombina. Fuente: <https://www.arquivopublico.df.gov.br/mapa-geral-dos-limites-da-goiias/> (26 de mayo de 2025). Destacado en rojo el área aproximada de ocupación de los Cayapó meridionales; en verde el área ocupada por los Xavante; en amarillo el área de los Akroá; en azul la de los Xakriabá; y en púrpura la de los Karajá y Javaé.

⁴³ Ibid, 381-82.

⁴⁴ Apolinário, Juciene, “A saga dos Akroá nas fronteiras do sertão”, *Tellus*, Campo Grande, 3(5), 2003, 86.

⁴⁵ Rodrigues, Ayron Dall'Igna, *Línguas Brasileiras: Para o Conhecimento das Línguas Indígenas*, 56.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Padre Raymundo Henriques des Genettes ao tenente coronel Antônio Borges Sampaio. Santa Luzia, 10 dezembro 1882, en *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 67(2), 217.

⁴⁸ Urban, Grég, “A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas”, em Carneiro da Cunha, Manuela, ed., *História dos índios no Brasil*, Cia das Letras, São Paulo, 1992, 91.

Con base en estas diversas evidencias, por lo menos desde el siglo XVIII los grupos Jê del Brasil Central se constituían como grupos sedentarios, con aldeas numerosas, una organización política basada en jefaturas y una agricultura, cuya imagen no tiene nada que ver con el modelo de “tribus marginales”. La importancia de la agricultura para estos pueblos indígenas está demostrada por diversas etnografías. Entre los Timbira⁴⁹, Apinajé⁵⁰ e Xerente⁵¹, Nimuendaju documentó no solo el cultivo de varias especies y técnicas de siembra, sino que también registró un rico corpus mítico y ritual asociado al ciclo de algunas especies cultivadas. La centralidad de la agricultura para los grupos Jê también está registrada entre los actuales Kayapó. Las relaciones entre el campo de cultivo y la aldea son evidentes al menos en dos observaciones sobre este pueblo indígena. La primera es semántica, ya que el nombre dado al patio central de la aldea – *ipôkre* – también se utiliza para nombrar el centro del campo de cultivo⁵². Y la segunda es la constatación de que “el establecimiento de un nuevo campo de cultivo es el acto precursor, inevitable y necesario para la fundación de una nueva aldea”⁵³.

Hay, pues, en la historia y en la etnografía de varios grupos hablantes de lenguas jê una realidad incompatible con el modelo trazado por el *Handbook of South American Indians*. De igual manera, los modelos estructuralistas, tanto del Proyecto Harvard-Brasil Central como de las etnologías más recientes que llevaron a creer que los Jê eran grupos simétrico, igualitario, cerrado y centrípeto no sostenerse ante un reexamen cuidadoso de los datos históricos y etnográficos actuales.

Los registros documentales y etnográficos contra el modelo de las simetrías

Uno de los temas centrales de la oposición Jê – Tupí en la etnología indígena brasileña se concentró en la predación caníbal de los Tupi. Como lo observan ampliamente los cronistas⁵⁴, estos grupos emprendían guerras contra los enemigos con el objetivo principal de capturar a un guerrero, quien sería oportunamente

⁴⁹ Nimuendajú, Curt, *The Eastern Timbira*, California Univ. Press, Bekerley, 1946, 57-64.

⁵⁰ Nimuendajú, Curt, *Os Apinayé*. Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, 1983, 69-71.

⁵¹ Nimuendajú, Curt, *The Sherente*. Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Found, Los Angeles, 1942.

⁵² Robert, Pascale de et al, “A beleza das roças: agrobiodiversidade Mebêngôkre-Kayapó em tempos de globalização”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Ciências Humanas*, Belém, 7(2), 2021, 350.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Cardim, Fernão. *Tratado da Terra e Gente do Brasil*, 96; Sousa, Gabriel Soares de, *Tratado descriptivo do Brasil em 1587*, Fundação Darcy Ribeiro, Rio de Janeiro, 2013, 343-44.

ejecutado de forma ritual y devorado en el patio ceremonial. Incluso después de la abolición de estos rituales entre los pueblos indígenas en Brasil, los etnólogos han descubierto en el chamanismo de grupos tupí amazónicos, como los Araweté, una forma cosmológica de antropofagia⁵⁵. Esto hizo suponer que los grupos tupíes poseen un vértigo centrífugo abierto a la incorporación de las alteridades y centrado en la producción de personas, ya que la muerte del enemigo, con un golpe certero que le rompía el cráneo, confería al matador honor, prestigio, estatus y marcas corporales (escarificaciones). Como afirmaron los cronistas, los rituales eran “para romper cráneos en los patios ceremoniales, con grandes fiestas, para que los quebradores de cabezas tomaran nuevos nombres”⁵⁶, y “hay algunos indios que han tomado tantos nombres y se han escarificado tantas veces que no tienen parte del cuerpo que no esté marcada.”⁵⁷

Ante la ausencia de la predación caníbal, los grupos Jê se definieron por la predación ceremonial y clausura. El espacio circular de sus aldeas, en las cuales la posición social y espacial de los clanes y de las fratrías es siempre la misma, fue interpretado como un lugar inmutable y de conexión continua y perenne entre el presente, el pasado y el futuro. Del mismo modo, entre los Jê, las riquezas, los nombres y las posiciones se transmiten entre generaciones y, por eso, en ausencia de rituales de incorporación caníbal del otro, serían, al contrario de los Tupí, cerrados y orientados por el espacio circular de sus aldeas. En este caso, en la etnología Jê la importancia se desplazó de la persona hacia la aldea.

“Los propios Timbira consideran como uno de los elementos más característicos de su cultura la forma circular de sus aldeas. Mientras los Timbira conserven su conciencia étnica, no se dejarán persuadir de abandonar esta forma de habitar en conjunto, íntimamente ligada a su organización social y ceremonial”.⁵⁸

A través de esta forma circular de las aldeas y de los dualismos que se despliegan en varios niveles (dos fratrías exogámicas, periferia y centro, espacio

⁵⁵ Viveiros de Castro, Eduardo, *Araweté: os Deuses Canibais*, Zahar, Rio de Janeiro, 1986, 516-520.

⁵⁶ Sousa, Gabriel Soares de, *Tratado descriptivo do Brasil em 1587*, 315.

⁵⁷ Ibid, 342.

⁵⁸ Nimuendaju, Curt, “A habitação dos Timbira”, en Schaden, Egon, ed., *Leituras de Etnologia Brasileira*, Nacional, São Paulo, 1976, 44.

habitacional y espacio ceremonial, femenino y masculino, etc.), varios etnólogos⁵⁹ consideraron que los Jês buscan explorar al máximo las oposiciones y articulaciones internas y reducir al mínimo las relaciones con el mundo exterior. Así, en el campo de la sociabilidad externa las relaciones con amigos y enemigos se consideraban intercambios iniciados y concluidos en el momento; transacciones situadas en el espacio sin ninguna referencia al tiempo. La guerra Jê no fue interpretada desde la óptica de la venganza y del tiempo, como entre los Tupinambá⁶⁰, sino como un intercambio⁶¹. Con base en estos supuestos, en la historia de los contactos de los grupos Jê – Cayapó, se afirmó que “no tomaban cautivos de sus enemigos porque no había posibilidad de ser incorporados a sus SDG o clanes”⁶²; modelo este indirectamente relacionado con aquel vértigo centrípeto de los grupos Jê.

Sucede, sin embargo, que un reexamen de la documentación relativa a las guerras de estos grupos con sus diferentes alteridades indica no solo una apertura hacia el otro, sino también procesos diferenciados de evaluación simbólica y control político de las relaciones de contacto. En la primera descripción histórica de estos grupos, de 1732, se lee: “su mayore ejercicio es ser corsarios de otros gentiles de varias naciones y apreciarse mucho entre ellos aquel que más gente haya de matar”⁶³. Por lo tanto, parece evidente que durante el período precolonial estos grupos se hayan embarcado en guerras contra otros grupos indígenas. En relatos documentados durante los años siguientes, entre 1751 y 1753, los Cayapó estaban en guerra en la región del actual Triángulo Minero con grupos Arachás. Según la documentación mataron a todos los hombres y “cautivaron a todas las mujeres y niños, a quienes llevaron a su alojamiento.”⁶⁴ Aunque no es posible, basándose únicamente en la documentación, saber cuál fue el destino de los cautivos, las etnografías actuales sobre los grupos Kayapó⁶⁵ permiten pensar en un proceso continuo de incorporación

⁵⁹ Vidal, Lux Boelitz. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os kayapó-xikrin do Rio Catete*, Hucitec, São Paulo, 1977. Vidal, Lux Boelitz, “O mapeamento simbólico das cores na sociedade indígena Kayapó-Xikrin do sudoeste do Pará”, em Silva, Aracy Lopes da y Ferreira, Mariana Kawal Leal, eds., *Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola*, Global, São Paulo, 2001, 209-222.

⁶⁰ Carneiro da Cunha, Manuela y Viveiros de Castro, Eduardo, “Vingança e Temporalidade: os Tupinambá”.

⁶¹ Lévi-Strauss, Claude, “Guerra e Comércio entre os Índios da América do Sul”, en Schaden, Egon, ed., *Leituras de Etnologia Brasileira*, Nacional, São Paulo, 1976.

⁶² Giraldin, Odair, *Cayapó e Panará Luta e sobrevivência de um povo Jê no Brasil Central*, Editora Universitária Unicamp, Campinas, 1997, 50. Heelas, Richard H., *The social organisation of the Panará, a Gê tribe of Central Brazil*, Tesis Phd, University of Oxford, Oxford, 1979, 79.

⁶³ Campos, Antônio Pires de, “Notícia que dá o Capitão Antônio Pires de Campos, 20.05.1723”, 181.

⁶⁴ Marcos de Noronha ao rei d. José sobre aldeamento dos índios, Vila Boa, 24 Janeiro 1751, Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, AHU-ACL-CU-008-cx.2, d.465, fl. 1.

⁶⁵ Turner, Terence, “Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica”, 329. Vidal, Lux Boelitz. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os kayapó-xikrin do Rio Catete*,

de mujeres y niños de grupos extranjeros. Al analizar las guerras entre dos subgrupos Kayapó, los Xikrin y los Gorotiré, una de estas etnografías afirmó de forma explícita:

*"Uno de los objetivos de las disputas con los Gorotiré era robar niños y mujeres. Los niños capturados eran adoptados y sometidos al proceso de socialización como cualquier otro [...]. Pregunté si tomaban a esas mujeres con fines sexuales inmediatos y respondieron: No, no saben hablar; primero amansar, hablar y después casar."*⁶⁶

Por lo tanto, con base en datos consistentes, es posible considerar que las guerras históricas de los grupos Cayapó en el siglo XVIII se centraron en procesos de afinidad, parentesco y adopción, como un claro mecanismo de apertura, incorporación y apropiación de las alteridades. Del mismo modo, en la región de los ríos Araguaia y Tocantins, las guerras entre los grupos indígenas Jê también parecían ser una constante histórica. Cuando en 1775 se contactó a los grupos Carajá y Javaé, la información era que mantenían la paz entre sí, pero eran constantemente atacados por los grupos Xavante y Akroá, "por lo cual sufrían muchas hambres."⁶⁷ Además, esos mismos Carajá, supuestamente amistosos, también mantenían una beligerancia activa con otros pueblos indígenas. En ese mismo documento, el alférez José Pinto da Fonseca, tras contactos intermitentes con los Carajá, informó que avistó "*en la corona una pequeña canoa, y en ella un indígena Bororo, esclavo del cacique.*"⁶⁸

Se eso no fuera suficiente para cuestionar el supuesto cierre del vértigo centrípeto asociado a los grupos Jê, durante el período colonial, además de las guerras de saqueo con cautivos contra otros grupos indígenas, los Cayapó también se lanzaron a guerras contra los no indígenas. Pero en este caso no tomaban cautivos: mataban a todos, sin importar género y edad, y llevaban el botín de la guerra. Además de una clara diferencia en las valoraciones simbólicas y en las apropiaciones

⁶⁶ 46-7. Gordon, César, *Economia Selvagem – Ritual e Mercadoria entre os Xikrin – Mebêngokre*, 124-5. Ewart, Elizabeth, "Coisas com as quais os antropólogos se preocupam: grupos de descendência espacial entre os Panará. *Revista de Antropologia*, São Paulo, 58(1), 2015, 216-7.

⁶⁷ Vidal, Lux Boelitz. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os kayapó-xikrin do Rio Catete*, 46-7.

⁶⁸ Carta do Alferes José Pinto da Fonseca ao governador da Capitania de Goiás, Santa Anna, 02 Agosto 1775, 381.

⁶⁸ Ibid, 380.

diferenciadas de sus otros⁶⁹, la apertura hacia las alteridades y la reelaboración de materiales adquiridos en el botín suspenden de forma definitiva el modelo de diferenciación Jê – Tupí mencionado. En numerosas ocasiones, la documentación del siglo XVIII informó que los Cayapó “mataban y robaban a los viajeros”⁷⁰, atacaban a los colonos y “mataban también a sus esclavos, caballos, cerdos y demás ganados, actuando con tan bárbara crueldad que ni siquiera perdonan a los niños ni dan cuartel a persona alguna”⁷¹. En otras ocasiones se relató que “el bárbaro gentío Cayapó asaltó algunas plantaciones, matando a algunos negros, a dos blancos y llevándose el botín”⁷²; o que “invadieron el distrito, mataron a un negro, robaron herramientas”⁷³; o incluso, que “están robando y matando.”⁷⁴

Del mismo modo, al norte de la zona ocupada por los Cayapó, “el gentío Xaciabá es el que ha cometido algunas hostilidades con algunas muertes”⁷⁵; y los Xavante, “conocidos tanto por su ferocidad como por su multitud”⁷⁶, cuando son contactados en 1788 se registró que “con esta nación vinieron catorce personas nuestras que eran prisioneras, tanto libertos como cautivos, y entre ellos algunos blancos que habían estado en su poder durante muchos años.”⁷⁷

De manera casi inalterada, los documentos históricos refiriéndose a los Jê del Brasil Central (Cayapó, Xavante, Xakriabá, Akroá, Karajá) relataron guerras, saqueos, cautivos y muchas otras formas de incorporación y apropiación de sus alteridades, cuyo modelo en nada se parece al cierre. En esas guerras, se incorporaban personas, bienes materiales y simbólicos, cantos, nombres, rituales, danzas, técnicas y

⁶⁹ Mano, Marcel. “Guerras e Saques: apropriações e incorporações diferenciais das alteridades entre os Jê: Cayapó meridionais”, *Revista de Antropologia*, São Paulo, 63(3), 2020, e178850.

⁷⁰ Mascarenhas, Luís de, Registro de um bando sobre a guerra que se pretende fazer ao gentio Cayapó, Vila e Praça de Santos, 17 febreiro 1745”, en *Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo*, 22, Tipografia da Companhia Industrial, São Paulo, 1896, 185.

⁷¹ Ibid.

⁷² João Manuel de Melo a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre os novos ataques dos índios Caiapós e Xavantes que se mantinham em boa vizinhança, Vila Boa, 07 junio 1764, Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, AHU-ACL-CU-008, cx. 20, d. 1220

⁷³ Mamede Mendes Ribeiro a Martinho de Melo e Castro sobre a bandeira formada para concluir ação contra os insultos dos índios que invadiram o distrito de Amaro Leite, Traíras, 10 junio 1774, Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, AHU-ACL-CU-008, cx. 27, d. 1773.

⁷⁴ José Gomes de Gouveia a Luís Antônio de Souza Botelho Mourão, tratando da ameaça dos índios Caiapó no distrito de Mojiguaçu, Jaguari, 18 septiembre 1772. – Biblioteca Nacional, Arquivo de Mateus, MS 553 (18), doc. 124, microfilme I – 30, 1 2, 17 n. 39.

⁷⁵ Álvaro José Xavier Botelho da Távora a Diogo de Mendonça Costa Real, Vila Boa, 12 Dezembro 1755, Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, AHU-ACL-N-GO, cx. 13, d.774, fl. 4.

⁷⁶ Freire, José Rodrigues, *Relação da conquista do gentio Xavante, conseguida pelo Ilmo e Exmo Sr. Tristão da Cunha Menezes, governador e capitão geral da Capitania de Goiás*, Tipografia Nunesiana, Lisboa, 1790, 19.

⁷⁷ Ibid, 25.

conocimientos que circulaban interna y diferencialmente entre esos grupos. En cierto modo, y como lo informa la etnología⁷⁸, hay bienes que son de propiedad y uso colectivo, pero otros, como nombres y adornos ceremoniales, son propiedades y herencias exclusivas de clanes.

En el primero de estos casos, las guerras servían para proporcionar valentía, coraje y bravura a los jóvenes guerreros que colectivamente se apropiaban de estos activos intangibles. Así, aunque no en la forma de la antropofagia como entre los Tupí, entre los Jê también era necesario matar y demostrar fuerza para poder producirse socialmente. Esto significa que para estos grupos la producción interna de cuerpos y personas se daba mediante un proceso de exteriorización y de relaciones abiertas con las alteridades. En este caso, y si los ciclos de producción ontológica integran niveles⁷⁹, los rituales masculinos de nominación, escarificación, pinturas corporales y perforación de labios y orejas para el uso de los botoques - marcas distintivas de los hombres - estaban abiertos a todos aquellos que habían participado en las guerras y en las muertes infligidas a los enemigos.

A pesar de esa herencia horizontal apropiada colectivamente, otras tuvieron destinos para la producción diferenciada del parentesco. Algunas riquezas, como los adornos de plumas y los nombres bellos, a los cuales se asocian posiciones sociales, prerrogativas simbólicas y ceremonias diferenciadas, se transmiten y se perpetúan como propiedades exclusivas. Es por eso que etnologías más modernas⁸⁰ sobre los grupos Jê Kayapó han sugerido la aplicación del concepto de "casa" (*société à maison*). Desarrollado tardíamente por Lévi-Strauss, la "casa" debe entenderse como un grupo de parentesco y una entidad político-ritual que expresa relaciones jerárquicas. Mientras Lévi-Strauss trabajaba con datos de los Kwakiutl y Yurok, respectivamente del noroeste de América del Norte y de California, se dio cuenta de que sus sistemas de parentesco no encajaban en los modelos existentes en aquella época. Fue cuando, en comparación con las casas nobles medievales y las casas japonesas, este autor propuso el concepto de "sociedades de casa", luego definió como:

⁷⁸ Vidal, Lux Boelitz, "O mapeamento simbólico das cores na sociedade indígena Kayapó-Xikrin do sudoeste do Pará", 212-3.

⁷⁹ Verswijver, Gustaf, "Ciclos nas práticas de nomeação Kayapó", *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 24, 1984, 97- 124.

⁸⁰ Lea, Vanessa, *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mebengokre (Kayapó) do Brasil Central*. Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

"personajurídica titular de un dominio que se perpetúa mediante la transmisión de su nombre, su fortuna y sus títulos en línea real o ficticia, considerada legítima solo con la condición de que esta continuidad pueda expresarse en el lenguaje del parentesco o de la alianza y, en la mayoría de los casos, de ambos en conjunto."⁸¹

Más recientemente, etnólogos americanistas han redescubierto este sistema entre los pueblos indígenas de las tierras bajas de sudamérica tales como los grupos Tukano del noroeste amazónico, los grupos Karib de la Guayana⁸², y, como se mencionó, entre los Kayapó⁸³. En otras sociedades Jê del Brasil Central, como los Bororo, los estudios clásicos ya habían advertido sobre formas asimétricas de reciprocidad, con la existencia de jerarquías entre los clanes (medio, superior e inferior), con prerrogativas exclusivas de posiciones sociales y matrimonios endogámicos entre clanes del mismo nivel⁸⁴. Pero el alcance del concepto de casa va más allá de la tríada y de la jerarquía cerrada e inmóvil. En esta nueva propuesta se incorpora el concepto de estrategia al concepto de estructura, y como en algunos grupos Jê, como los Kayapó, los matrimonios no se rigen por reglas mecánicas, ellos dependen, en parte, de políticas de agencia de los sujetos. En este caso, los bienes materiales móviles adquiridos en el contacto con otros grupos indígenas y/o con los no indígenas podían servir para enriquecer las herencias de las casas y formalizar alianzas, amistades formales y compromisos políticos y rituales. Incluso podían alterar el estatus de las casas y, a través del matrimonio, incrementar la movilidad de los sujetos que pueden, así, ascender a casas y clanes más nobles que los de su origen.

La apropiación de cantos, nombres, rituales, danzas, técnicas, conocimientos, bienes materiales y simbólicos adquiridos en el saqueo del mundo exterior fortalecieron las relaciones jerárquicas y la producción diferenciada de cuerpos, personas y parentesco. Esa circulación interna, no simétrica, parece, en fin, invertir las imágenes que se habían hecho hasta entonces en los modelos etnológicos Jê. Si los datos aquí expuestos tienen alguna validez, es la de mostrar a estos grupos indígenas,

⁸¹ Lévi-Strauss, Claude, "A noção de casa", en *Minhas palavras*, brasiliense, São Paulo, 1986, 186.

⁸² Carsten, Jane y Hugh-Jones, Stephen (eds.). *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

⁸³ Lea, Vanessa, *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mebengokre (Kayapó) do Brasil Central*.

⁸⁴ Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural*.

desde sus primeras descripciones en el siglo XVIII, como el reverso de sociedades simples, de pequeños grupos igualitarios, simétricas y armónicas, sin instituciones políticas, sin dominio de la agricultura y cerradas. La apertura, incorporación y apropiación diferenciada de sus alteridades suspenden los modelos dicotómicos tan característicos de las oposiciones Jê – Tupí en la etnología brasileña, a favor de la comprensión de que ningún grupo ocupa los polos, sino que existe y se rehace históricamente dentro de un continuo de posibilidades.

Imágenes e iconografías: artefactos y objetos arqueológicos

Desde la formación de una Arqueología profesional en Brasil, los estudios sobre artefactos y objetos indígenas se guiaron por las epistemologías occidentales. La principal era la del hilemorfismo, según la cual los objetos fueron pensados como resultado de la acción de un agente humano que moldea la materia para un propósito específico. En consecuencia, esta Arqueología se basó en las características técnicas y estéticas de los objetos y definió normas de homogeneización en tradiciones arqueológicas.⁸⁵

Contemporáneo a los modelos del *Handbook of South American Indians* y del Proyecto Harvard-Brasil Central, y similar a las diferenciaciones etnológicas de las oposiciones Jê – Tupí, el modelo de las tradiciones arqueológicas enfatizó la sencillez, el tratamiento burdo y sin decoración de la cerámica proveniente de las áreas de ocupación de los grupos Jê en el Brasil Central. Bastante genérica, parte de esa tradición fue definida como Aratu-Sapucaí (imágenes 1 y 2) y, “según las fechas obtenidas hasta el momento, el horizonte cronológico más antiguo de la tradición se sitúa en el estado de Goiás”⁸⁶. Así, mientras la cerámica de la tradición Tupiguaraní⁸⁷ estaba relacionada con estética policromada y/o corrugada con acabado sofisticado (imágenes 3 y 4); la de tradición Aratu-Sapucaí son “vasijas

⁸⁵ Meggers, Betty y Evans, Clifford, *Como interpretar a linguagem da cerâmica – manual para arqueólogos*.

⁸⁶ Soares, Juliana. *Discutindo a Tradição Aratu: o Sítio Cerâmico GO-RV-06 e novas contribuições*, 66.

⁸⁷ De acuerdo con las convenciones habituales, el uso del término Tupiguarani sin guión se utiliza para referirse a datos arqueológicos; diferenciándose en este caso del término Tupí-Guarani con guión, utilizado para referirse a la familia lingüística homónima del tronco proto-tupí.

predominantemente simples, producidas con arcilla plástica mineral y grandes formas esféricas y ovoides”⁸⁸ y

“se caracteriza por la presencia de cerámica no decorada, [...] uso ocasional de incisiones simples en los bordes, urnas funerarias en forma de pera, vasijas globulares, hemisféricas, formas dobles y vasos con bordes ondulados. No se registran platos ni asadores de yuca.”⁸⁹



Imagenes 1 e 2- Urnas funerarias Aratu-Sapucaí. Fuentes: imagen de la izquierda: Faccio et alii, 2019. Imagen de la derecha: acervo del Museo de Antropología y Arqueología, MAnA – UFU, Uberlândia - MG.

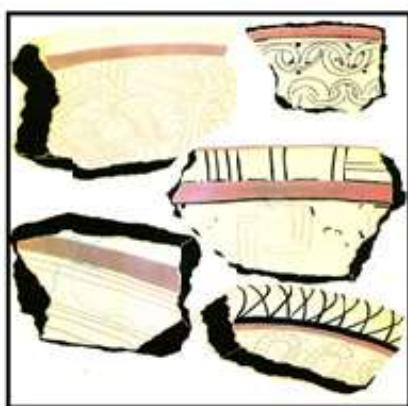


Imagen 3 - Dibujos de la cerámica policromada de la tradición Tupiguarani. Fuente: Godoy, 1974.

⁸⁸ Schmitz, Pedro Ignácio, Wust, Irmhild, Copé, Silvia Moehlecke, Thies, Úrsula Madalena E., *Arqueologia do Centro-Sul de Goiás: Uma fronteira de horticultores indígenas no centro do Brasil*, Coleção Pesquisa Antropologia nº 33, Editora da Universidade Vale dos Sinos, São Leopoldo, 1982, 49.

⁸⁹ Caldarelli, Solange Bezerra, *Arqueologia do Vale do Paraíba Paulista: SP-070 Rodovia Carvalho Pinto*, Dersa, São Paulo, 2003, 221.

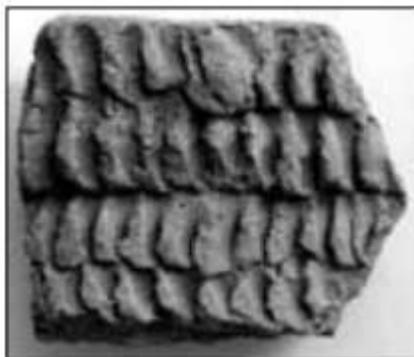
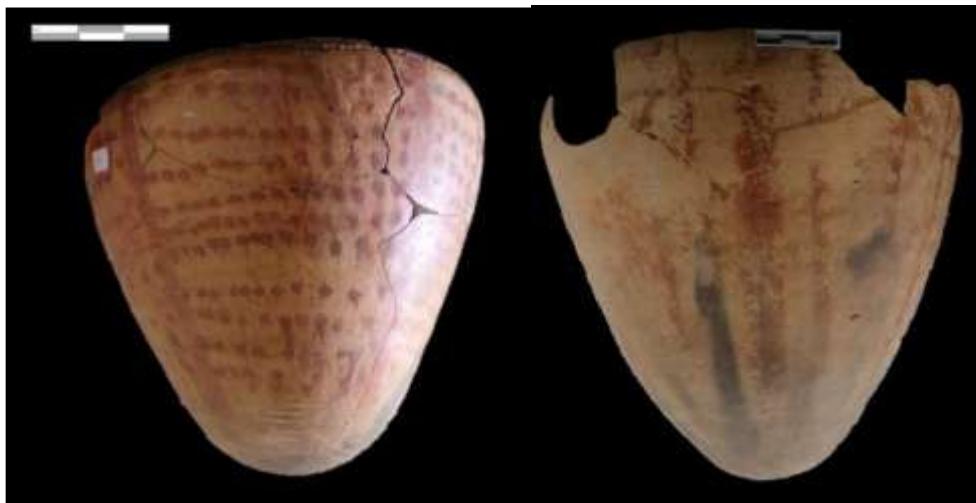


Imagen 4 – Fragmento de cerámica corrugada de la tradición Tupiguarani. Fuente: Schmitz, 2010.

Los fragmentos gruesos, sin refinar y sin decorar fueron evaluados estéticamente inferiores a los que predominan en la tradición Tupiguaraní. Hay al menos dos problemas en eso. Uno es considerarlos dentro de un marco de desarrollo de patrones; y otro es tratar las tradiciones como unidades homogéneas y cerradas, sin apertura a invenciones, creaciones y cambios. En este caso, cabe aquí la crítica ya formulada al modelo histórico-cultural de la arqueología, según el cual “los artefactos podrían ser utilizados para identificar culturas y que provincias culturales claramente distinguibles reflejarían áreas de asentamientos de tribus o grupos étnicos.”⁹⁰ Aunque ya exagerado querer identificar culturas y etnicidades del pasado a partir solamente de objetos, ese modelo no logró explicar de manera convincente la presencia de rasgos y elementos que no encajaban en las formas, técnicas y estilos definidos para cada una de aquellas culturas.

Así, cuando hallazgos recientes de cerámica con formato Aratu-Sapucaí y tratamiento estético policromado (imágenes 5 y 6) no encajaban en las tradiciones, la arqueología antigua, normativa y clasificatoria, consideraría estos rasgos como elementos intrusos y/o como fases de la tradición. Actualmente, sin embargo, se están haciendo nuevos intentos de interpretación de la iconografía y de las imágenes de estos objetos que buscan superar esa camisa de fuerza conceptual, y cuyo modelo parece ajustarse mejor a la historia y a la etnología de los grupos indígenas del Brasil Central.

⁹⁰ Jones, Siân, *The Archaeology of ethnicity: constructing identities in the past and present*. Routledge, Londres, 1997, 2.



Imágenes 5 y 6 – Urnas funerarias en formato Aratu-Sapuáí, con acabado pintado policromo. Fuente: acervo del Museo del Folclore e Histórico “Maria Olímpia”, Olímpia - SP.

Si hasta aquí, y al igual que la etnología superada, en estos objetos y grupos no había apertura, se trata ahora de devolver la vida a esos artefactos y revelar una imagen más dinámica de sus sociabilidades. Hay para eso al menos tres caminos no exclusivos. Los dos primeros ponen en suspenso la idea de unidades territoriales y estéticas cerradas y homogéneas. El tercero acerca los objetos a las cosmologías y ontologías indígenas. En común, estos tres caminos reconocen la necesidad de Ciencias Sociales nómadas⁹¹, cuya singularidad epistemológica es el del diálogo entre áreas del conocimiento; y, en el caso que aquí nos ocupa, entre la arqueología, la historia y la etnología.

Para ello, hay que tener en cuenta que la variación en los estilos no es un reflejo pasivo de la difusión en contextos geográfica y étnicamente delimitados, pero puede, por el contrario, ser activamente producida, creada y transmitida en los procesos de mediación y comunicación entre diferencias. En este caso, puede entrar en juego la idea de fronteras territoriales y étnicas porosas, fluidas, en las cuales circulan personas, conocimientos y técnica; y cuya imagen se ajusta mejor a la historia indígena de los grupos Jê, en la cual los raptos de mujeres de otros grupos podrían facilitar la transferencia de estilos, materiales y procesos. Por eso, las fronteras étnicas no parecen ser una barrera infranqueable, sino lugares de contacto, intercambio e interacción, en los cuales pueden ocurrir “procesos individuales o colectivos de

⁹¹ Canclini, Nestor García, *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

asimilación o de cambio”⁹². Y eso nos lleva al segundo punto, pues si las fronteras étnicas son elásticas, porosas, permeables y transitables, en ellas se crean “entre lugares” como “terreno para la elaboración de estrategias de subjetivación –singular o colectiva – que dan inicio a nuevos signos de identidad y posiciones innovadoras de colaboración y contestación.”⁹³

Al contrario del modelo cerrado y rígido de las tradiciones arqueológicas y de las áreas o provincias culturales, esta imagen parece ajustarse mejor a los contextos de contacto, apertura y apropiación de las diferencias, bienes y personas trazados por la historia y la etnología de los grupos Jê en el Brasil Central. Al fin y al cabo, y en el caso de la producción cerámica, parece sensato considerar que, así como la alfarera siempre dispone de herencias y tradiciones, también puede enriquecer el repertorio no solo con sus propias creaciones e invenciones, sino con los intercambios de saberes, técnicas y materiales provenientes de una amplia red de contactos con diferentes alteridades.

Finalmente, pero no menos importante, el tercer camino para devolver la vida a los artefactos y objetos nos lleva, como ya lo han hecho otros⁹⁴, a descartar el hilemorfismo. Más allá de esto, la crítica a la idea de un sujeto que moldea la materia con un fin determinado nos acerca aquí a las ontologías y cosmologías indígenas. Lo que la América Indígena ha enseñado lleva a pensar y considerar la agencia no humana.

“La etnografía de la América indígena contiene un tesoro de referencias a una teoría cosmopolítica que imagina un universo poblado por diferentes tipos de agencias o agentes subjetivos, tanto humanos como no humanos – los dioses, los animales, los muertos, las plantas, los fenómenos meteorológicos, muchas veces también los objetos y artefactos – todos dotados de un mismo conjunto básico de disposiciones perceptivas, afectivas y cognitivas, o, en pocas palabras, de un ‘alma’ similar.”⁹⁵

⁹² Poutignat, Philippe, Streiff-Fenart, Jocelyne, *Teorias da Etnicidade seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth*, Editora da Unesp, São Paulo, 1998, 161.

⁹³ Bhabha, Homi K., *O Local da Cultura*, Editora UFMG, 2013, 20.

⁹⁴ Ingold, Tim, *Making: anthropology, archaeology, art and architecture*, Routledge, London, 2013. Simondon, Gilbert, *L'Individuation à la lumière des notions de Forme et d'Information*. Editions Jérôme Millon, Grenoble, 2005.

⁹⁵ Viveiros de Castro, Eduardo, *Metafísicas canibais*, Cosacnaify, São Paulo, 2015, 43.

Al invertir la lógica y la ontología occidentales, la “continuidad metafísica” entre humanos y no humanos en las cosmologías amerindias explica por qué, para las mujeres Apinajé, las plantas cultivadas las consideran madres y a sus maridos como padres⁹⁶; y cómo el chamán escuchaba el llanto del arroz que sufría porque se caía, o del árbol de macauba cuyas ramas habían sido cortadas⁹⁷. También explica por qué los lugares tienen nombres y personalidad, y por qué para los Krenak el río Doce – Watu – es “nuestro abuelo, es una persona, no un recurso”⁹⁸. Explica, en fin, por qué en muchas de estas cosmologías, incluso entre grupos Jê, como los Kayapó, el espíritu del “muerto es temido; de él se esperan actos de enemistad y sobre él recae la sospecha de haber provocado supuestamente dolor, enfermedad, e incluso la muerte de otras personas.”⁹⁹

En esa ontología inclusiva, la agencia de los no humanos se extiende de forma inevitable a los objetos. Ahora no interesa solo la naturaleza técnica o estética de los artefactos, tan valorada por aquella Arqueología de las tradiciones, sino las apropiaciones e interpretaciones cosmológicas y políticas que los pueblos indígenas producen sobre ellos. Tal como se hizo con respecto a piezas ceremoniales, es necesario el “análisis conjunto de temas de las mitologías y expresiones iconográficas en artefactos”¹⁰⁰. Desde este punto de vista, las ollas cerámicas no son solo tecnologías funcionales, sino vehículos de comunicación, de negociación, de intercambio y de contraprestación¹⁰¹, de reproducción y mutación cultural. Son vectores activos de relaciones sociales, procesos históricos y narrativas cosmológicas, en el que se cruzan múltiples líneas de acción y significación, cuyos sentidos y usos pueden cambiar fácilmente a lo largo del tiempo. Y en ese sentido, los objetos van más allá de los materiales y de la intención del/la artesano/a, pues incorporan azares, improvisaciones, reparaciones, remodelaciones y alteraciones en sus formas de uso y descarte. Al lado de los datos objetivos que rodean a los objetos, también es necesario considerar los impactos del pensamiento indígena sobre los modos de

⁹⁶ Ribeiro, Perla Oliveria, *Plantas-filha e a beleza das roças: o lugar das plantas na cosmologia Apinajé*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Tocantins, Palmas, 2015.

⁹⁷ Giraldin, Odair, “Um mundo unificado: cosmologia, vida e morte entre os Apianjé”, *Campos*, Curitiba, 1, 2001, 31-46.

⁹⁸ Krenák, Ailton, *Ideias para adiar o fim do mundo*, Cia das Letras, São Paulo, 2020, 21.

⁹⁹ Lukesch, Anton, *Mito e vida dos índios Cayapós*, Pioneira, São Paulo, 1976, 208-9.

¹⁰⁰ Hartmann, Tekla, “Artefactos indígenas brasileiros em Portugal”, *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, Lisboa, 100 (1-2), 1982, 182.

¹⁰¹ Gell, Alfred, *Art and agency, an anthropological theory*, Oxford University Press, Oxford, 1998. Gell, Alfred, “The technology of enchantment and the enchantment of technology”, em Coote, J.; Shelton, A eds., *Anthropology, art and aesthetics*, Clarendon Press, Oxford, 1992.

producción y concepción; y sobre sus modos específicos de pensar y analizar la materialidad arqueológica.

Ya sea bajo el nombre de etnoarqueología o etnomuseología, los acercamientos con la etnología de América Indígena indican algo en común detrás de las diferentes formas en que los pueblos indígenas incorporan la materialidad en sus discursos: el hecho de que los objetos tienen subjetividades e intenciones. Una serie de etnografías muestran este camino. Entre los Karitina, un pueblo tupí de la Amazonía, los fragmentos cerámicos encontrados en su territorio son considerados “fragmentos de espíritus”¹⁰². Entre los Asurini de la región Tocantins-Xingu, las palanganas de pulido son los “bancos de Maíra”¹⁰³, el héroe cultural y demiurgo de los pueblos tupí. También para los Asurini, los fragmentos cerámicos, abundantes en su territorio, se explican por la lucha entre dos personajes míticos, Anumai y Tapijawara, en la que el primero rompió las ollas en la cabeza del segundo para que este entrara bajo la tierra, mientras Anumai subía al cielo¹⁰⁴. Entre los Kayapó, las colecciones museológicas son trofeos de guerra capturados de los enemigos; mientras que para los Baniwa son objetos de los ancestros¹⁰⁵. Para los Yanomami, los objetos son bienes de los espíritus. Por eso, en los museos los “objetos huérfanos de los primeros habitantes del bosque estaban vivos, parecían niñitos, gemían y lloraban de dolor”¹⁰⁶; así como entre los Waiãpi, las hachas de piedra excavadas por los arqueólogos lloraban y gemían de dolor.¹⁰⁷

Desde esta nueva perspectiva, de un solo golpe se desplazan los marcadores entre naturaleza y cultura¹⁰⁸, las guías fósiles de las tradiciones y los supuestos jerárquicos de las epistemologías occidentales. La cerámica no es el simple resultado

¹⁰² Vander Velden, Felipe, “Cacos de espíritos: aproximações entre Arqueologia e Antropologia no caso Karitiana em Rondonia”, *Amazônica Rev. Antropologia*, Belém, 10(1), 2018.

¹⁰³ Silva, Fabiola, “Mito e arqueologia: a interpretação dos Asurini do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no parque indígena Kuatinemu – Pará”, *Horizonte Antropológico*, Porto Alegre, 8(18), 2022.

¹⁰⁴ Ibid, 180.

¹⁰⁵ Shepard Jr., Glenn H, Garcés, Claudia Leonor López, Robert, Pascale de, Chaves, Carlos Eduardo, “Objeto, sujeito, inimigo, vovô: um estudo em etnomuseologia comparada entre os Mebêngôkre-Kayapó e Baniwa do Brasil”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Ciências Humanas*, Belém, 12(3), 2017.

¹⁰⁶ Kopenawa, Davi e Albert, Bruce, *A queda do céu – palavras de um xamã Yanomami*, Cia das Letras, São Paulo, 2015, 427-8.

¹⁰⁷ Reis, José A. dos, “Há uma condição de possibilidade de diálogo entre regimes de conservação e regimes de conhecimento: de um lado as cosmologias indígenas e sua materialidade e, de outro, a Arqueologia”, *Revista de Arqueologia*, São Paulo, 30(1), 2017, 120.

¹⁰⁸ Latour, Bruno, *We Have Never Been Modern*, Cambridge, Harvard University Press, 1993. Descola, Philippe, *Beyond Nature and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 2013. Ingold, Tim. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, London, Routledge, 2000.

de la acción humana sobre una materia amorfa, porque pertenece a personas, a demiurgo y a espíritus de ancestros. Son cuerpos afectos en los que se imprimen, como en las marcas corporales, los signos y símbolos de una sociedad. Tal vez por eso las cerámicas con formato Aratu-Sapucaí y pinturas policromadas halladas en áreas ocupadas por los grupos Jê puedan estar relacionadas con las insignias e imágenes de clanes y/o de casas como elementos distintivos de una pertenencia. Ya sea como producto de fronteras étnicas y de "entre lugares" y/o resultado de las dimensiones sociales y simbólicas de los grupos humanos, lo cierto es que las matrices de una arqueología normativa, clasificatoria y descriptiva, así como una antigua etnología, deben ser revisadas y superadas.

Consideraciones Finales

Cuando la historia y la etnología definieron a los grupos indígenas Jê del Brasil Central a partir de imágenes de pequeños grupos igualitarios o "sociedades-yoyó", los representaron como sociedades estancadas, inmóviles, cerradas, frías y fuera de la historia. Hoy parece bastante sensato abandonar el estudio de estos pueblos como internamente simétricos e igualitarios, típico de los modelos estructuralistas y neoevolucionistas que guiaron la construcción de estos antiguos enfoques.

Imágenes inversas de esta América Indígena nos permiten, entonces, superar cuatro de los grandes modelos clásicos construidos para pensar los grupos Jê. Al menos desde el siglo XVIII cuando surgieron las primeras informaciones documentadas sobre estos grupos en el Brasil Central, es posible verificar la constitución de poblaciones densas y sedentarias, que vivían en aldeas grandes y numerosas, con una agricultura diversificada, y con sistemas de poder no igualitarios, sino compuestos por jerarquías y estratificaciones.

Así, al contrario de los modelos erigidos por el *Handbook of South American Indians*, por el Proyecto Harvard-Brasil Central, por las etnologías de oposición Jê – Tupí y por las tradiciones arqueológicas, estas sociedades han sido extremadamente complejas y abiertas al otro, al tiempo y a la historia. Como lo han demostrado tanto la historia como la etnología actual, estos grupos no son centrípetos, sino que continuamente se abrieron e incorporaron internamente las diferencias, apropiándose de personas, bienes, técnicas y conocimientos. Sus regímenes de

alteridad mezclaron diferentes simbólicas de las alteridades y políticas de control que no se ajustan a los dualismos y binarismos.

De manera similar a esas antiguas etnologías hoy obsoletas, la arqueología también intentó, a partir de los artefactos, definir provincias cerradas y claramente distinguibles, como si los límites entre las ocupaciones humanas fueran barreras infranqueables. En lugar de centrarse en la variabilidad técnica y estética de los objetos, decidieron ignorarlos y dejarlos fuera de un marco más amplio e inteligible. Hoy, en lugar del olvido, se puede considerar esta variabilidad tanto en referencia a un marco externo de contactos con fronteras étnicas porosas y “entre lugares” por los que transitaron personas, cosas y conocimientos, como desde el marco interno de las cosmologías y sociabilidades propias de cada una de estas sociedades.

Para ello, una certeza: solo el diálogo entre áreas del conocimiento, como la antropología, la historia, la arqueología y la etnología, así como el diálogo simétrico entre sujetos culturalmente distantes, puede ser fructífero. Ya sea en nombre de una antropología inversa o simétrica, o una antropología como estudio con las personas o de una etnografía como pacto, el interés será siempre el de propiciar la coexistencia de múltiples discursos, de distintas ontologías, epistemologías, memorias, historias, espacios y temporalidades. En ellas, no solo los grupos indígenas Jê del Brasil Central pueden tener otro lugar, pero quizás toda la diversidad dispersa y segregada en el tiempo y en el espacio.

Fecha de recepción: 29/05/2025

Aceptado para publicación: 29/12/2025

Fuentes documentales

Fuentes de archivos

Álvaro José Xavier Botelho da Távora a Diogo de Mendonça Costa Real, Vila Boa, 12 dezembro 1755, Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, AHU-ACL-N-GO, cx. 13, d.774.

Conde de Noronha a João Godói Pinto da Silveira. s/l, 11 janeiro 1754, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Arquivo Papéis Avulsos, código 1.4.001–documento17, fl. 2.

Ignácio Correia Pamplona ao conde de Valadares, s/l, 15 novembro 1769, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Arquivo Conde de Valadares, código 18.2.6 – documento 19, fl.

Ignácio Correia Pamplona a Rodrigo José de Menezes, Quartel das Cabeceiras dos Dourados, 23 abril 1781, Arquivo Público Mineiro, Belo Horizonte, Casa dos Contos, Caixa 87, documento 20256, fl. 4

Instruções que deve observar o comandante José Cardoso da Silveira, s/l, 07 Setembro 1769, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Arquivo Conde de Valadares, código 18.2.6 – documento 5, fl. 1.

João Manuel de Melo a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre os novos ataques dos índios Caiapós e Xavantes que se mantinham em boa vizinhança, Vila Boa, 07 junho 1764, Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, AHU-ACL-CU-008, cx. 20, d. 1220.

José Gomes de Gouveia a Luís Antônio de Souza Botelho Mourão, tratando da ameaça dos índios Caiapó no distrito de Mojiguaçu, Jaguari, 18 setembro 1772. – Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Arquivo de Mateus, MS 553 (18), doc. 124, microfilme I – 30, 12, 17 n. 39

Mamede Mendes Ribeiro a Martinho de Melo e Castro, sobre a bandeira formada para concluir ação contra os insultos dos índios que invadiram o distrito de Amaro Leite, Traíras, 10 junho 1774, Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, AHU-ACL-CU-008, cx. 27, d. 1773.

Marcos de Noronha ao rei d. José sobre aldeamento dos índios, Vila Boa, 24 janeiro 1751, Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, AHU-ACL-CU-008-cx.2, d.465.

Fuentes impresas

Barros, Manoel de “Notícia 7ª Prática – Roteiro verdadeiro das Minas do Cuiabá, e de todas as suas marchas, cachoeiras, itaipavas, varadouros, 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”, sem data, em Taunay, Afonso d’ Escragnolle, ed., *Relatos Monçoneiros*, 2ª ed., Livraria Martins Editora, São Paulo, 1976, 141-159

- Braga, José Peixoto da Silva, “Notícia 1^a prática que dá ao P. M. Diogo Soares, do que se passou na primeira bandeira, que entrou aos descobrimentos das Minas dos Guayazes até sair na cidade de Belém do Grão Pará, 1722”, em Taunay, Afonso d’ Escragnolle, ed., *Relatos Sertanistas*. 2^a ed., Livraria Martins Editora, São Paulo, 1976, 121-137.
- Camello, João Antônio Cabral, “Notícias práticas das Minas de Cuiabá e Goiases, na Capitania de São Paulo e Cuiabá, que dá ao reverendo Padre Diogo Soares”, 1727, em Taunay, Afonso d’ Escragnolle, ed., *Relatos Monçoneiros*, 2^a ed., Livraria Martins Editora, São Paulo, 1976, 114-123.
- Campos, Antônio Pires, “Noticia que dá o Capitão Antônio Pires de Campos, 20.05.1723”, em Taunay, Afonso d’ Escragnolle, ed., Relatos sertanistas, 2^a ed., Livraria Martins Fontes, São Paulo, 1976, 181-200.
- Cardim, Fernão. *Tratado da Terra e Gente do Brasil*, Itatiaia e Editora da Universidade de São Paulo, Belo Horizonte e São Paulo, 1980.
- Fonseca, José Pinto da, “Carta ao governador da Capitania de Goiás, Santa Anna, 02 Agosto 1775”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 7, 1868, 376-389.
- Freire, José Rodrigues, *Relação da conquista do gentio Xavante, conseguida pelo Ilmo e Exmo Sr. Tristão da Cunha Menezes, governador e capitão geral da Capitania de Goiás*, Tipografia Nunesiana, Lisboa, 1790.
- Genettes, Raymundo Henriques des, “Carta ao tenente coronel Antônio Borges Sampaio. Santa Luzia, 10 dezembro 1882”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 67(2), 217 -224.
- Jardim, Ricardo José Gomes, “Criação da Diretoria dos Índios na Província de Mato Grosso”, *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 9, 1847, 548-554.
- Mascarenhas, Luís de, “Regimento que há de usar os Capitães de cavalo para a conquista do gentio Cayapó, 06 janeiro 1742”, em *Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo*, Tipografia da Companhia Industrial, São Paulo, 22, 1896, 166-169.
- Mascarenhas, Luís de, “Registro de um bando sobre a guerra que se pretende fazer ao gentio Cayapó, Vila e Praça de Santos, 17 fevereiro 1745”, em *Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo*, Tipografia da Companhia Industrial, São Paulo, 22, 1896, 185-187.
- Sousa, Gabriel Soares de, *Tratado descriptivo do Brazil em 1587*, Fundação Darcy Ribeiro, Rio de Janeiro, 2013.
- Vasconcelos, Simão de, *Crônica da Companhia de Jesus*, Vozes, Petrópolis, 1977.

Referencias bibliográficas

- Alves, Marcia Angelina, “As estruturas arqueológicas do Alto Paranaíba e Triângulo Mineiro — Minas Gerais”, *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo*, 2, 1991, 27-47.
- Apolinário, Juciene R., “A saga dos Akroá nas fronteiras do sertão”, *Tellus, Campo Grande*, 3(5), 2003, 83 – 94.
- Bhabha, Homi K., *O Local da Cultura*, Editora UFMG, 2013.
- Caldarelli, Solange Bezerra, *Arqueologia do Vale do Paraíba Paulista: SP-070 Rodovia Carvalho Pinto*, Dersa, São Paulo, 2003.
- Canclini, Nestor Garcia, *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- Carneiro da Cunha, Manuela e Viveiros de Castro, Eduardo, “Vingança e Temporalidade: os Tupinambá”. *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, 71, 1985, 191–208.
- Carneiro da Cunha, Manuela, “Les Études Gé”, *L'Homme*, Paris, 33 (126-128), 1993, 77–93.
- Carsten, Jane y Hugh-Jones, Stephen (eds.). *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Descola, Philippe. *Beyond Nature and Culture*. Chicago, University of Chicago Press, 2013.
- Ewart, Elizabeth, “Coisas com as quais os antropólogos se preocupam: grupos de descendência espacial entre os Panará”, *Revista de Antropologia*, São Paulo, 58(1), 2015, 199-221.
- Faccio, Neide B, et alii, *Relatório de campo da área de plantio de cana-de-açúcar da Usina Buriti*. Museu de Arqueologia Regional/FCT/UNESP, Presidente Prudente, SP, 2019.
- Fagundes, Marcelo, “Histórico das Pesquisas Arqueológicas no Triângulo Mineiro”, em Ferreira Filho, Aurelino, ed., *Índios do Triângulo Mineiro MG. História, Arqueologia, Fontes e Patrimônio: Pesquisas e Perspectivas*, Editora da Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2015, 92-145.
- Fausto, Carlos, “Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: da Etnologia como Instrumento Crítico de Conhecimento Etno-histórico”, em Carneiro da Cunha, Manuela, ed., *História dos índios no Brasil*, Cia das Letras, São Paulo, 1992, 381-396.
- Fausto, Carlos, *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- Fausto, Carlos, “Entre o Passado e o Presente: Mil Anos de História Indígena no Alto Xingu”. *Revista de Estudos e Pesquisas*, Brasília, 2(2), 2005, 9 – 51.
- Ford, James A, *A Quantitative Method for Deriving Cultural Chronology. Technical Manual I*. Pan American Union, Washington, 1962.

- Gell, Alfred, “The technology of enchantment and the enchantment of technology”, em Coote, J., Shelton, A. eds, *Anthropology, art and aesthetics*, Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 41-63.
- Gell, Alfred, *Art and agency, an anthropological theory*. Oxford University Press, Oxford, 1998.
- Ginzburg, Carlo, *Mitos, Emblemas e Sinais: Morfologia e História*, Cia das Letras, São Paulo, 1989.
- Giraldin, Odair, *Cayapó e Panará Luta e sobrevivência de um povo Jé no Brasil Central*, Editora Universitária Unicamp, Campinas, 1997.
- Giraldin, Odair, “Um mundo unificado: cosmologia, vida e morte entre os Apianjé”, *Campos*, Curitiba, 1, 2001, 31-46.
- Godoy, Manuel P., *Contribuição à história natural e geral de Pirassununga*, vol. 1, Prefeitura de Pirassununga, Pirassununga -SP, 1974.
- Gordon, César, *Economia Selvagem – Ritual e Mercadoria entre os Xikrin – Mebêngôkre*. Editora da Universidade Estadual Paulista e Instituto Socioambiental, São Paulo, 2006.
- Hartmann, Tekla, “Artefactos indígenas brasileiros em Portugal”, *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 100(1-2), Lisboa, 1982, 175-182.
- Heelas, Richard H., *The social organisation of the Panará, a Gê tribe of Central Brazil*, Tesis Phd, University of Oxford, Oxford, 1979, 463.
- Ingold, Tim. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London, 2000.
- Ingold, Tim, *Making: anthropology, archaeology, art and architecture*, Routledge, London, 2013.
- Jones, Siân, *The Archaeology of ethnicity: constructing identities in the past and present*. Routledge, London, 1997.
- Kopenawa, Davi e Albert, Bruce, *A queda do céu – palavras de um xamã Yanomami*, Cia das Letras, São Paulo, 2015.
- Krenák, Ailton, *Ideias para adiar o fim do mundo*, Cia das Letras, São Paulo, 2020.
- Latour, Bruno, *We Have Never Been Modern*. Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- Lea, Vanessa, *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mebengokre (Kayapó) do Brasil Central*, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- Lévi-Strauss, Claude, “Guerra e Comércio entre os índios da América do Sul”, em Schaden, Egon, ed., *Leituras de Etnologia Brasileira*, Nacional, São Paulo, 1976, 325 – 339.
- Lévi-Strauss, Claude, “A noção de casa”, em *Minhas palavras*, brasiliense, São Paulo, 1986, 185-187.

- Lévi-Strauss, Claude, *Antropologia Estrutural*, Tempo brasileiro, Rio de Janeiro, 1989, 155-189.
- Lukesch, Anton, *Mito e vida dos índios Cayapós*, Pioneira, São Paulo, 1976.
- Mano, Marcel. “Guerras e Saques: apropriações e incorporações diferenciais das alteridades entre os Jê: Cayapó meridionais”, *Revista de Antropologia*, São Paulo, 63(3), 2020, e17885.
- Martius, Carl Friedrich Philipp von, *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens. Zur II. Glossaria linguarum Brasiliensium*, Friedrich Fleischer, Leipzig, 1867.
- Maybury-Lewis, David, ed., *Dialectical societies: The Gê and Bororo of Central Brazil* Harvard University Press, Cambridge, 1979.
- Meggers, Betty y Evans, Clifford, *Como interpretar a linguagem da cerâmica – manual para arqueólogos*, Smithsonian Institution, Washington, 1970.
- Nimuendajú, Curt, *The Sherente*. Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Found, Los Angeles, 1942.
- Nimuendajú, Curt, *The Eastern Timbira*, California Univ. Press, Bekerley, 1946.
- Nimuendaju, Curt, “A habitação dos Timbira”, em Schaden, Egon, ed., *Leituras de Etnologia Brasileira*, Nacional, São Paulo, 1976, 44-60.
- Nimuendajú, Curt, *Os Apinayé*, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, 1983.
- Poutignat, Philippe, Streiff-Fenart, Jocelyne, *Teorias da Etnicidade seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth*, Editora da Unesp, São Paulo, 1998.
- Reis, José A. dos, “Há uma condição de possibilidade de diálogo entre regimes de conservação e regimes de conhecimento: de um lado as cosmologias indígenas e sua materialidade e, de outro, a Arqueologia”, *Revista de Arqueologia*, São Paulo, 30 (1), 2017, 120-143.
- Ribeiro, Perla Oliveria, *Plantas-filha e a beleza das roças: o lugar das plantas na cosmologia Apinajé*. Dissertação Mestrado, Universidade Federal de Tocantins, Palmas, 2015, 91.
- Robert, Pascale de et al., “A beleza das roças: agrobiodiversidade Mebêngôkre-Kayapó em tempos de globalização”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, 7(2), 2012, 339- 369.
- Rodrigues, Ayron Dall’Igna, *Línguas Brasileiras: Para o Conhecimento das Línguas Indígenas*, Loyola, São Paulo, 1986.
- Schmitz, Pedro Ignácio, Wust, Irmhild, Copé, Silvia Moehlecke, Thies, Úrsula Madalena E., *Arqueologia do Centro-Sul de Goiás: Uma fronteira de horticultores indígenas no centro do Brasil*, Coleção Pesquisa Antropologia nº 33, Editora da Universidade Vale dos Sinos, São Leopoldo, 1982.

- Schmitz, Pedro Ignácio, “A decoração plástica na cerâmica da tradição tupiguarani”, em Prous, André e Lima, Tânia Andrade, eds., *Os ceramistas Tupiguarani – elementos decorativos*, Iphan, Belo Horizonte, 2010, 7-26.
- Schwartzman, Stephan, *The Panará of Xingu National Park: the transformations of a Society*, Tesis Doctoral, Chicago Univ., 1987, 510.
- Shepard Jr., Glenn H, Garcés, Claudia Leonor López, Robert, Pascale de, Chaves, Carlos Eduardo, “Objeto, sujeito, inimigo, vovô: um estudo em etnomuseologia comparada entre os Mebêngôkre-Kayapó e Baniwa do Brasil”, *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Ciências Humanas.*, Belém, 12 (3), 2017, 765-787.
- Silva, Fabiola, “Mito e arqueologia: a interpretação dos Asurini do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no parque indígena Kuatinemu – Pará”, *Horizonte Antropológico*, Porto Alegre, 8 (18), 2022, 175-187.
- Simondon, Gilbert, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Editions Jérôme Million, Grenoble, 2005.
- Soares, Juliana, *Discutindo a tradição Aratu: o sítio cerâmico GO-RV-06 e novas contribuições*. Tese Mastrado, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2012, 209.
- Steward, Julien (ed.), *Handbook of south american Indians*, 3 volumes, Washington: Bureau of south American ethnology, bulletin 143, 1948, vol. 3, 271-282.
- Turner, Terence, “Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica”, em Carneiro da Cunha, Manuela, ed., *História dos índios no Brasil*, Cia das Letras, São Paulo, 1992, 311 – 338.
- Urban, Grég. “A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas”, em Carneiro da Cunha, Manuela, ed., *História dos índios no Brasil*, Cia das Letras, São Paulo, 1992, 87-102.
- Vander Velden, Felipe V. “Cacos de espíritos: aproximações entre Arqueologia e Antropologia no caso Karitiana em Rondônia”, *Amazônica Revista de Antropologia*, Belém, 10 (1), 2018. 182 – 208.
- Verswijver, Gustaf, “Ciclos nas práticas de nominação Kayapó”. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 24, 1984, 97-124.
- Vidal, Lux Boelitz. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os kayapó-xikrin do Rio Catete*, Hucitec, São Paulo, 1977.
- Vidal, Lux Boelitz, “O mapeamento simbólico das cores na sociedade indígena Kayapó-Xikrin do sudoeste do Pará”, en Silva, Aracy Lopes da y Ferreira, Mariana Kawal Leal, eds., *Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola*, Global, São Paulo, 2001, 209-222.
- Viveiros de Castro, Eduardo, *Araweté: os Deuses Canibais*, Zahar, Rio de Janeiro, 1986.
- Viveiros de Castro, Eduardo, *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*, CosacNaify, São Paulo, 2002.
- Viveiros de Castro, Eduardo, *Metafísicas canibais*, CosacNaify, São Paulo, 2015.