

## SER OU NÃO SER MEHIN: A ETNO-HISTÓRIA KRAHÔ

*Edinaldo Bezerra de Freitas\**

### Resumo

Este artigo analisa etapas do contato interétnico da comunidade indígena krahô, pontuando aspectos da relação dinâmica entre índios e não-índios, história e mito, cultura e natureza e, sobretudo, elegendo representações sociais dessa etnia para constituir conhecimento sobre uma trajetória de sobrevivência e luta na construção da memória e identidade de um povo.

### Palavras-chave

Etnia; krahô; contato interétnico; etno-história.

### Abstract

*This article analyzes stages of the inter-ethnic contact of the Indian community Krahô, investigating aspects of the dynamic relationship between Indians and non-Indians, history and myth, culture and nature, and, above all, selecting some of this community's social representations to constitute knowledge about a history of survival and struggle in the construction of a people's memory and identity.*

### Key-words

*Community; Krahô; inter-ethnic contact; ethno-history.*

*Olho é uma coisa que participa o silêncio dos outros.  
Coisa é uma pessoa que termina como sílaba.  
O chão é um ensino.*<sup>1</sup>

As principais obras que retratam a etnia indígena Krahô têm tendência a generalizar os traços culturais do grupo, identificando-os com os demais povos Timbira. Na medida em que o termo Timbira denomina um conjunto de etnias afiliadas pelo traço lingüístico,<sup>2</sup> reporta-se, assim, a uma espécie de “interpretação Timbira” da história Krahô, diluindo-se, nessa direção, a realidade específica da etnia em um caldeirão cultural mais geral.

É esse o caso do estudo pioneiro de Curt Nimuendaju, de 1946, que se justifica por assim optar, deliberando uma visão conjuntural de *The Eastern Timbira*.<sup>3</sup> É também o caso do principal estudo antropológico sobre o grupo, o *Sistema social Krahô*, tese de doutoramento em Antropologia Social, de Júlio Cezar Melatti, para a Universidade de São Paulo.<sup>4</sup> O material da tese foi depois publicado com algum recorte e adequações, sob o título *Ritos de uma tribo Timbira*.<sup>5</sup> Possivelmente, é Melatti o autor que até hoje mais e melhor estudou a cultura Krahô, em uma boa dezena de livros e artigos.

Há um outro estudo temático sobre o sistema sociocultural Krahô, datado de 1984, com o título de *A forma Timbira – Estrutura e resistência*, em que estão comparados os sistemas políticos e culturais dos grupos Canela e Krahô. Trata-se da dissertação de mestrado de Gilberto Azanha, também defendida no departamento de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo.<sup>6</sup> Na seqüência, vale referir, nesse conjunto, a dissertação de Maria Elisa Ladeira, *A troca de nomes e a troca de cônjuges, uma contribuição ao estudo do parentesco Timbira*, igualmente daquele programa de pós-graduação.<sup>7</sup>

No entanto, o modelo “timbirizante” não é seguido pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, quando, em *Os mortos e os outros*,<sup>8</sup> enfronta-se a decifrar relações entre o sistema funerário e a noção de pessoa entre os Krahô. Nesse caso, trata-se de trabalho especialmente importante para analisar as relações internas e os valores pessoais desse grupo.

Possivelmente, as opções por princípios de apresentação sob a forma generalizante Timbira fizeram-se, em parte, pela necessidade de estudos comparativos. Todavia, deve muito às implicações teóricas, tendo em vista a predominância, na antropologia daquele período, de um forte teor de estruturalismo lévi-straussiano, em que as abstrações nomológicas determinam a fuga do particular e a demanda por leis e regras universalistas.

À parte contribuições, tal percurso produziu uma série de inconveniências, como seria de se esperar, pois foi responsável por lacunas, exigindo o exame das especificidades de cada grupo indígena, levando em consideração sua própria historicidade.

É nessa direção que aporta o conceito antropológico de etnia, em que se configura o espaço da fronteira como lugar constitutivo de criação da identidade e, portanto, campo privilegiado para pensar diferenças e analogias, conflitos e comunicações.<sup>9</sup> É nesse sentido que aqui se apresenta uma caracterização para a etnia indígena Krahô.

Krahô é a denominação pela qual é conhecida a população atual de aproximadamente 1.300 indígenas, ocupantes de uma área demarcada de 320.000 hectares de terras, situada no Norte do estado do Tocantins, entre os municípios de Itacajá e Goiatins (coordenadas 47-48° W e 8-9° S).

A reserva Krahô tem delimitação natural formada pelos leitos dos rios Manuel Alves Pequeno, com os afluentes, Gameleira, Ribeirão dos Cavalos e Cachoeira, e o Rio Vermelho, com os afluentes, Riozinho e Suçupara. Todos, por sua vez, são tributários da margem direita do Rio Tocantins.

O espaço geomorfológico dessa área é caracterizado pela formação típica do cerrado do Planalto Central Brasileiro. Tem relevo de depressão, sem diferenças altimétricas marcantes. O solo arenoso, acima de 90% de teor de areia, é de difícil aproveitamento agrícola. O clima tropical é quente e úmido, com estação chuvosa na época de verão, e seca, no inverno. A vegetação tem forma predominante de cerrado e campo sujo, com gradação seqüencial de matas de galeria, cerradão, cerrado propriamente dito, campo sujo e campo limpo. As matas, acompanhando os cursos d'água e rede de drenagem, representam um aspecto bastante diverso do geral da região, por sua aparência florestal. Somam, no entanto, apenas 1/5 do total da área. A fauna, como é tradicional para regiões de cerrado, é bastante diversificada.<sup>10</sup>

Os Krahô se autodenominam Mehin, cuja tradução em português, feita pelos próprios índios, é “nós mesmos” ou “nossa carne”. Dessa forma, antagonizam-se com os Kupun, nome utilizado para identificar os não-índios, ou, seguindo a tradução, “os que não são eu” ou “não têm minha carne”. Para o termo Krahô, reconhecidamente uma nomenclatura externa do grupo, são possíveis duas traduções. Uma primeira, dada pelos próprios índios, ocorre pela junção dos vocábulos Krá (paca) e Hô (pelo), ou seja, os “cabelos de paca”, quem sabe uma alcunha zombeteira utilizada pelos demais grupos Timbira da região. Numa outra versão, registrada pelo pastor Zacarias Campelo, o termo seria composto de Ikrá (filho) e Hô (folha), ou seja, “filhos das folhas”.<sup>11</sup>

O grupo Krahô compõe, juntamente com os Rankokamekrá e Apanyekrá (Canelas – Maranhão), os Krînkatí (Maranhão), os Kreyé (Maranhão), os Pikobiê (Maranhão) e os Parakateyê (Gaviões – Pará), o conjunto de índios Timbiras. Todos, em união com os grupos Apinayé (Tocantins), Kayapó (Pará e Mato Grosso) e Akwên (Xavante – Mato Grosso, Xacriabá – Minas Gerais, Xerente – Tocantins) e (Carretão – Goiás), Suyá (Mato Grosso), Kreen-Akarôre (Mato Grosso), Kaingang (São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul) e Xokleng (Santa Catarina), formam a família Jê do Brasil. Ainda os Jê, em interseção com os grupos Krenak e Maxakalí (Minas Gerais), Pataxó (Bahia), Kiriri (Bahia e Alagoas), Fulni-ô (Pernambuco), Karajá (Tocantins e Mato Grosso), Guató (Mato grosso do Sul) e Ofayé (Mato Grosso do Sul), compõem o tronco Macro-Jê, uma das grandes linhas de parentesco lingüístico, do conjunto maior dos indígenas brasileiros.<sup>12</sup>

Como características biológicas mais gerais, os Krahô têm estatura média e musculação forte. Usam tradicionalmente cabelos compridos, com corte sulcado na nuca, a meia altura da testa. Os homens trazem as orelhas furadas desde o período da adolescência, quando são introduzidos batoques de madeira (Kwi), e têm como vestimenta usual o calção, embora a nudez, quando na aldeia, não seja de todo incomum. As mulheres trajam um corte de tecido (Kupentxê) preso à altura da cintura, com os seios desnudos, e portam quase sempre colares de miçangas coloridas ou de sementes. Ainda em 1948, o antropólogo Harald Schultz encontrou esses índios em estado generalizado de nudez.<sup>13</sup> A pintura corporal é amplamente utilizada, obedecendo aos padrões específicos para identidade de filiações ritualísticas em várias circunstâncias. Servem de tintura o vermelho do Urukum (Pý), o preto-azulado do jenipapo (Protí) e a seiva do “pau-de-leite” (Arômerok) colado ao negro do carvão (Prinpró). Em determinados ritos, faz-se uso de colagem de penas pelo corpo, também nesse caso segundo um padrão específico definido pelas regras cerimoniais.

O ciclo etário do indivíduo Krahô tem início com as crianças, os Akrayré (meninos) e Mekpryré (meninas). Segue-se a idade da juventude, com os Mentwayê (rapazes) e as Mekprý (moças). Os jovens, após o casamento e ritual de transição, que só acontece após o nascimento do primeiro filho, atingem a categoria de maturidade. Os Mekýré (homens) e as Pwiêkýré (mulheres) são considerados os indivíduos adultos por excelência. A última idade, os Mekprêk (velhos), são os indivíduos que já não participam diretamente da produção econômica do grupo, ganhando, no entanto, importância nos rituais e nas tarefas de transmissão da memória coletiva da sociedade.

As antigas classes de idade, documentadas em épocas passadas e ainda presentes em certos grupos Timbira, aparecem na atualidade entre os Krahô sem uma delimitação exata, tendendo a perder função no grupo. Sintomaticamente, eram tais categorias de classe as principais peças responsáveis pela atividade tradicional da guerra.

Realçando as fórmulas dualistas, tão presentes na cultura Krahô, um dos primeiros pares dialéticos aí presente é, sem dúvida, representado pelo jogo bipolar entre as aldeias e as matas, numa materialização reflexiva da própria relação entre cultura e natureza e ponto delimitativo de valores comunitários, ordenamento social e dinâmica cosmológica.

A aldeia (Krin) Krahô, à semelhança de toda cultura Timbira, caracteriza-se pela distribuição circular das casas (Ikré), unidas por uma estrada (Krinkapé) e raiadas por outras (Prýkarã), que, partindo de casa de habitação, encontram-se no centro, formando um pátio (Kà). As aldeias têm, portanto, um traçado circular em formato de sol, tendo no centro o pátio e cada casa nos terminais de seus raios ou, usando outra comparação, seguindo o desenho em formato de roda de carroça.

O pátio, espaço descampado no centro da aldeia, é um local predominantemente masculino; é aí onde os homens se encontram diariamente para longas reuniões, em que decidem as tarefas coletivas do dia-a-dia, relatam suas façanhas e dividem o material destinado à coletividade. É também no pátio onde se realizam os mais importantes rituais do grupo, além das quase diárias apresentações de cânticos e danças da tradição. Afora isso, é no pátio que dormem, durante o período de estio, os homens solteiros da aldeia, deitados em espécie de esteiras (Kupimp) dispostas pelo chão.

A casa é tradicionalmente, e em oposição complementar, o local de domínio feminino. Construída de toras e palhas de madeira, algumas de taipa, outras de adobe, assemelham-se, quanto à forma, às residências típicas dos sertões que circunvizinham a reserva. Difere delas, porém, pela quase inexistência de divisão interna e pela extrema simplicidade do mobiliário.

Os móveis se resumem a uma espécie de jirau (Kwýk), feito com lascas de madeira, e utilizado como cama, mesa e local para guardar material. Para dormir, comumente, são utilizadas esteiras de palha, dispostas diretamente sobre o solo, e, no período de estio, dorme-se do lado de fora das casas, a campo aberto. Outros materiais domésticos são o pilão (Kahuw) de tronco de árvore, diversos tipos de cestarias e cabaças (Kukôn) para portar líquidos. Redes de algodão e potes de barro são muitas vezes encontrados. Aliás, toda a cultura material Krahô é extremamente simples, resumindo-se à indústria de trançados de palha, arcos (Kruw), flechas (Kuhê), bordunas (Kopó) e maracás (kutoy), o último sendo o instrumento musical básico dos cantadores (Inkrekati).

A alimentação cozida é realizada a partir do uso de tripé rústico, ou seja, três pedras dispostas no solo, lenha e panelas de ferro. A carne pode ser assada diretamente em contato com o fogo (Kwhý) ou ainda enterrada no chão junto às pedras aquecidas previamente em fogueiras. São notórios os grandes pastéis de massa de mandioca com carne (Kwýrkupu), assados em embrulhos de folhas de bananeira, entre camadas de pedras incandescentes, sob o chão. Geralmente feitos em tamanho grande e chegando a alimentar de uma vez toda a aldeia, esses quitutes são largamente utilizados em rituais.

A língua materna do grupo Krahô, segundo sua classificação metodológica, é considerada como um dialeto Timbira, pertencente à família das línguas Jê, que, por sua vez, é parte do tronco macro-Jê. Porém, pelo nível de contato com a população brasileira, o idioma português tornou-se bastante usual entre os Krahô. E apesar de crianças, parte das mulheres e muitos dos velhos não dominarem bem o idioma nacional brasileiro, fá-lo a maioria dos indivíduos masculinos adultos, o que se explica por serem precisamente eles os elementos que maior contato têm com a população externa ao território do grupo.

A forma de parentesco Krahô obedece a complexos padrões culturais. A família elementar se distingue como unidade econômica primária, o marido tem obrigação de prover alimentação, principalmente carne, para os filhos e a mulher. Também a roça familiar é sempre distinta da de outras famílias ou de possíveis roças comunitárias. Mesmo assim, cada família elementar faz parte intrínseca de uma família extensa, que, via de regra, corresponde à ocupação de uma mesma casa. Como a regra residencial do grupo é matrilocal, todas as mulheres de uma família extensa são aparentadas pela linhagem feminina. Com o aumento dos habitantes de uma casa, geralmente, um casal constrói uma nova residência ao lado e forma, assim, no círculo da aldeia, uma seqüência residencial familiar. Reconhecem, os Krahô, como parente, elementos a que estejam ligados por descendência bilateral. A consangüinidade, não tendo limites nítidos, vai estancar, coincidentemente, com a própria fronteira da proibição do incesto.

O sistema de parentesco Krahô tem uma terminologia que a antropologia aproxima do modelo Crow.<sup>14</sup> Entretanto, laços de parentescos diversos, como é o caso da nomenclatura, criam relações especiais no grupo. Os nomes próprios Krahô formam um conjunto finito e são doados de forma pessoal para os recém-nascidos, segundo regras de preferência, sendo para os homens a preferência do nome de um tio materno (Ketí), e para as mulheres, ao inverso, de uma tia paterna (Twi); para os dois casos, o nomeado passa a figurar pela denominação de Ipãntú. Dessa forma, a nomenclatura quebra a regra

da terminologia, uma vez que os indivíduos do mesmo nome passam a ter relações diversas das do restante dos parentes. A nomenclatura é ainda fórmula para definir as amizades formais do grupo, os Hõpin e Hõnpintxôy.<sup>15</sup>

A presença entre esses índios de representantes de outras etnias indígenas, principalmente daquelas localizadas nas suas proximidades, torna possível, além de casos de cruzamento matrimonial, uma confluência cultural intertribal. Tal fenômeno é marcante com os demais grupos Timbira, Canela e Gavião, o que se explica pela proximidade natural da língua e dos costumes; contudo, aparece no mesmo caso com os vizinhos Apinayé e Xerente.

Prevalece como regra elementar para os grupos Jê uma fórmula paradigmática: tecnologia rudimentar *versus* complexidade cultural. O caso Krahô é um reforço à regra. Contrastando com a simplicidade despojada de suas casas e o mobiliário rústico, sua sociedade abrange um número considerável de subdivisões internas, correspondentes a um seccionamento dual, no qual metades se contrapõem ritualisticamente. Essas metades estão ora associadas ao próprio nome de cada indivíduo, e nesse caso são compulsoriamente determinadas, ora têm escolha nas circunstâncias momentâneas dos rituais. É exemplo dessas metades a dualidade dos partidos Katamyê e Wakmeyê, correspondentes à mais importante subsequência ritual Krahô, ligado diretamente ao próprio calendário étnico do grupo, Katamyê sendo a metade do verão, do sol, do claro, do vertical, e Wakmeyê correspondendo à metade do inverno, da chuva, da noite, do horizontal. Outras seqüências de partidos rituais são os Khoykateyê (de cima) e Hahãkateyê (de baixo), Tép (peixe) e Teré (lontra ou ariranha).

O sistema de dualidade tem participação decisiva na vida cotidiana das aldeias. É parâmetro para organização ritual desde a simples divisão de produtos para a comunidade, para as infundáveis corridas com toras (Krow) – essa espécie de esporte, diversão e treino de guerra realizado pelos índios em forma de disputas –, além de ser levado em consideração para o ordenamento das incontáveis festas (Amikin) que permeiam os dias nas aldeias.

O compêndio mitológico Krahô é vasto. Alguns mitos relatam como os seus heróis civilizadores metamorfosearam o mundo e ensinaram as regras sociais: o sol (Put) e a lua (Put' ruré) criaram os homens; a mulher-estrela Katxekôe desceu do céu para ensinar como desenvolver a agricultura; Hartant, o jovem cantor, ganhou dos espíritos a machadinha ritual (Koyré); e Aukê foi o primeiro civilizado. São narrativas que revelam faces de uma sociedade, com seus constantes conflitos entre os princípios da inovação e da permanência, no jogo infundável próprio de toda cultura.

O mito do Aukê, comum aos Timbira, é um bom elemento reflexivo sobre a própria identidade desses indígenas. Principalmente porque podemos interpretá-lo como um relato do aparecimento dos não-índios. A narrativa pode ser resumida da seguinte maneira:

Uma mulher indígena ficou grávida. Toda vez que ela ia tomar banho no ribeirão, seu filho, que ainda não tinha nascido, saía de seu ventre, conversava e se transformava em animais, brincando na água, e depois voltava ao ventre materno. Um dia, o menino nasceu. Era Aukê. Ainda recém-nascido, transformou-se em rapaz, em adulto e velho. Os habitantes da aldeia temiam seus poderes sobrenaturais e, de acordo com seu tio-avô, resolveram matá-lo. As primeiras tentativas não tiveram sucesso. Uma vez, por exemplo, o avô o levou ao alto de um morro e empurrou-o no abismo. O menino, porém, virou folha seca e caiu devagarzinho, voltando são e salvo. Atirado à água, virava peixe. Até que o avô resolveu fazer uma fogueira e nela atirá-lo, o que realmente fez. Dias depois foram encontrados sobre as cinzas do menino uma grande casa de fazenda, com muitos bois. À porta: Aukê. Não tinha morrido, mas sim se transformara no primeiro homem civilizado. Aukê ordenou ao avô que fosse buscar os índios, e eles vieram. Aukê os recebeu festivo e para presentear fê-los escolher entre a espingarda e os arcos, os índios ficaram com medo de usar a primeira, preferindo as armas indígenas. Por terem escolhido os arcos, os índios permaneceram como índios. Se tivessem escolhido a espingarda, teriam se transformado em civilizados. Aukê chorou com pena dos índios.<sup>16</sup>

Notamos, assim, pela narrativa mítica, a conotação autodelimitativa dos índios, como não-detentores da tecnologia industrial, o caráter de escolha e de determinação étnica e, portanto, o grau classificatório de identificação, nesse caso, a partir da realidade do contato. Esse mito, aliás, também classificado como antimito, teve mais de uma análise antropológica e foi durante algum tempo objeto de grande interesse dos estudos mitológicos no Brasil.<sup>17</sup>

A citada Koyré, a machadinha de pedra semilunar, ganha segundo o mito em tempos primitivos pelo Hartant e usada pela tradição em rituais próprios dos cantadores, é a mesma peça que esteve por anos em exposição no Museu Paulista, até que, localizada e identificada pelos índios, foi reivindicada pelos Krahô e teve retorno assegurado a suas aldeias.

Quanto à expressividade religiosa Krahô, encontramos manifestações diluídas no cotidiano das aldeias, sendo imediatamente identificável a prática xamânica, segundo um complexo sistema de curadores (Wayaká) e feiticeiros (Kwi), realidade quase sempre imputada ao mesmo personagem, e motivação para contendas. É do xamanismo de onde partem contra-aspectos da medicina indígena, tabus, crenças, resguardos e regras que permeiam as mais diferentes atividades do grupo.



Queremos aqui destacar um movimento de cunho messiânico, divulgado a partir de estudo de Melatti e desencadeado entre os Krahô nos princípios da década de 50 do século XX. Um líder religioso de nome José Nogueira Ropkur teria dado início a uma pregação, no qual se anunciavam a futura transformação dos Krahô em civilizados e, em contrapartida, a metamorfose destes em índios. Nesse caso, eram identificados os civilizados, sobretudo, como detentores de bens e artigos de consumo. Pelo sermão messiânico, eram descritos quantidade e qualidade de mercadorias de que passariam os índios a dispor, ao mesmo tempo em que os predispunha com poderes para castigar os civilizados. O relato do movimento atesta momentos de mobilização e de frustração coletivas. Pela análise de Melatti, o fenômeno é revelador de fatores condicionais da situação interétnica, desnudando conflitos, diferenças, tensões e desejos. Sintetizando, uma busca por meio da “magia” para atingir objetos “concretos”. O movimento, classificado como do tipo *cargo cult*, é sobretudo revelador de problemas culturais desses índios, diante da necessidade de transformações através da sociedade de bens de consumo que os envolve.<sup>18</sup>

Permeiam a cultura Krahô aspectos adquiridos da religiosidade popular, provenientes das relações com a sociedade sertaneja da região onde se encontra sua área. São exemplos dessas aproximações o resguardo do domingo e de muitos dias santos e a crença na entidade chamada “diabo”. Mesmo assim, apesar de já terem esses índios convivido em suas aldeias com sacerdotes católicos e pastores protestantes, não constam entre eles conversões religiosas mensuráveis. É que, ao que indica, apesar do proselitismo e lembrando tratar-se de um grupo com dois séculos de contato com “os cristãos”, eles conseguem manter em voga sua própria concepção de crenças e valores, ao que parece com funcionalidade adequada.

O Krin é o local onde se desenvolve a ritualidade e de onde parte a compreensão cósmica do indivíduo Krahô. De maneira que cada aldeia obedece a um peculiar ângulo de visão. Assim, indagados sobre sua história, cada índio a conta na disposição de coincidir com o relato de formação de sua própria aldeia. Percebe-se, ainda, segundo um extremado etnocentrismo, que cada aldeia contrapõe sua feição idealizada, em oposição às demais, segundo critérios de acusações recíprocas quanto aos possíveis níveis de descaracterização cultural, por diferirem quanto a direcionamentos políticos e, em outros casos, por imputação de feitiços.

Apesar de se manifestarem como unidade cultural e territorial, das complexas redes subterfúgias da etnicidade e dos intrincados vínculos de parentesco que inter-relacionam as aldeias, os indivíduos Krahô mantêm sua ligação política direta e preferencialmente

com sua própria aldeia. É a partir dela que são definidos os “rumos” de cada comunidade, usando uma expressão muito cara àquele povo, de forma a não existir autoridade maior do que o chefe de cada aldeia.<sup>19</sup>

Cada aldeia Krahô tem um chefe, cacique ou Pahí. Em certos casos, há mais de uma chefia, apresentada sob aspectos escalonados. O Pahí governa auxiliado por dois “prefeitos”, um para a estação seca e outro para o inverno. Tais personagens têm como função mais importante a de organizar a distribuição das tarefas econômicas da coletividade. Afora esses, há um “diretor de ritos”, chamado Padré. Na prática, cada Krin é marcado pela presença de uma série de líderes, em muitos casos havendo entre eles conflitos bem visíveis.

Um líder é sempre selecionado dentre os indivíduos do sexo masculino em idade adulta, deve ser ativo, falar bem e convencer pela palavra e pelas ações, sendo calmo e generoso. A chefia tradicional se ocupa com as relações internas e externas de sua aldeia, procurando vínculos positivos entre as outras aldeias e uma relação satisfatória e proveitosa com os não-índios. Como não prevalece a hereditariedade e a temporalidade de cada gestão depende do interesse comunitário, há, via de regra, uma constante permuta de chefia, pois, com facilidade, se escolhe e se substitui um Pahí.

Uma vez que o cargo dos chamados “prefeitos” é extremamente rotativo, constata-se uma sociedade em que a instituição política administrativa é exercida em experimento por um grande número de pessoas, gerando uma grande circularidade administrativa, o que representa, de um lado, uma possibilidade geral do exercício de poder/generosidade e, por outro, uma visível diferença entre quem de fato consolida um papel de liderança comunitária e quem só o faz em período esporádico. Tal processo está longe de ser harmonioso, sendo responsável por situações de tensão comuns nas aldeias.

O etnólogo Pierre Clastres defende, por meio de sua antropologia política, a concepção de sociedades primitivas como *A sociedade contra o Estado*<sup>20</sup>, fazendo críticas aos paradigmas evolucionistas do pensamento social, que antevêm como inevitável o surgimento institucional do Estado, num percurso que leva automaticamente à ótica do moderno Estado ocidental. Por esse pensamento, as sociedades que não dispusessem de tais fatores estariam em estágio inferior e se encaminhariam, inevitavelmente, naquela direção. Clastres se nega a aceitar essa idéia, advogando o pensamento contrário: longe de ser uma sociedade sem Estado, teríamos, nas chamadas sociedades primitivas, uma postura política antiestado, em que os papéis de chefia seriam diluídos na sazonalidade, liderança episódica e, sobretudo, em um mundo no qual a chefia não seria conotada como relação de comando e obediência. “Uma chefia sem poder.”

Pensando nessas circunstâncias, o “jogo” político da aldeia Krahô ganha alguma visibilidade, principalmente se levarmos em conta o desencadeamento de toda complexa engrenagem admitida na conjuntura do contato interétnico. As lideranças guerreiras ocasionais foram transfiguradas. Assim, vamos acompanhando entremeios de posturas ora tradicionais ora profundamente influenciadas pelo externo do grupo. Na atualidade, as chefias estão necessariamente com quem domine, além dos valores internos, códigos de saber da sociedade envolvente, sendo necessário ao líder ter conhecimento da língua e da escrita dos não-índios, além de ter acesso ao emaranhado das relações políticas locais, regionais, nacionais e cada vez mais internacionais. Um jogo em que se inscrevem poderes constituídos, que passam pelo Estado, pelas Organizações Não-Governamentais, agremiações religiosas, mídia e sociedade civil organizada.

Um balanço das principais atividades desenvolvidas atualmente entre os Krahô compreende as atividades dos quatro postos indígenas da Funai (Pedra Branca, Cachoeira, Rio Vermelho e Santa Cruz), que atuam de forma intermitente nas áreas de saúde, com alguma assistência escolar, agrícola e viaturas. Também se deve à Funai um sistema de telecomunicações de rádio, unindo algumas aldeias entre si, e à administração regional do órgão em Araguaína-TO.

Na aldeia Manuel Alves funciona um projeto escolar animado pela Missão “Novas Tribos do Brasil”, dirigida por professores evangélicos; aliás, é esse o trabalho escolar de maior continuidade entre os Krahô, que funciona em termos de bilingüismo, em que pese o proselitismo evangélico. Ainda no campo da educação escolar, em algumas aldeias foram recentemente construídas escolas padronizadas em alvenaria, por um programa do governo do Tocantins. O estado e as prefeituras de Itacajá e Goiatins são responsáveis pela contratação de alguns professores e monitores para as aldeias. Os professores, de regra, não têm qualquer formação profissional específica. Diante do quadro, o grande problema nesse campo reporta à fragmentação das experiências, a falta de coordenação e, o mais grave, à ausência de uma proposta ou projeto de conteúdo pedagógico coerente.

O Centro de Trabalho Indigenista-CTI atua em algumas aldeias Krahô, realizando com algum sucesso treinamento na área de monitoria indígena nas escolas, além de desenvolver, em parceria com outros setores regionais, um projeto de extrativismo vegetal para exportação de ervas medicinais.

Atualmente, os Krahô estão distribuídos em 13 aldeias: Pedra Branca, a mais antiga e populosa, Pedra Furada, Manuel Alves, Santa Cruz, Lagoinha, Morro do Boi,

Cachoeira, Rio Vermelho, Forno Velho, Aldeia Nova, Serra Grande, Centro e Riozinho. As aldeias, com tamanho e número de casas diversas, têm no máximo 277 e no mínimo 28 moradores.

A contar dados de Nimuendaju, em 1930, para uma população de 480 indivíduos, existiam então três aldeias, uma delas em recente formação à época.<sup>21</sup>

Observamos, assim, o ascendente processo de criação de novas aldeias, principalmente na medida em que também a população indígena tem propensão a aumentar. Podemos afirmar que cada aldeia Krahô existente surgiu da cisão de uma aldeia anterior, mediante mecanismos constitutivos de sua própria dinâmica social.

O movimento de tendência seccionário é constituído por facções ou subgrupos associados dentro das aldeias, podendo ser correspondentes aos dos segmentos de parentesco e movidos por interesses conflitivos que concretizam as fragmentações. Na verdade, na medida em que a população de uma aldeia de grande proporção tende a ter dificuldades de abastecimento e manutenção, tornam-se inevitáveis os conflitos políticos, com tendência à cisão. Se, no sentido inverso, as aldeias de pequeno porte dificilmente suportam vida longa, visto sua população ficar impossibilitada de reproduzir importantes rituais e propensa ao retorno ou à fusão com outras, temos então um movimento de ritmo entre secessão e a contrapartida centrípeta, responsável pela marcha fracionária, e a coesão interna de cada aldeia. É essa, em larga escala, a história do povo Timbira, que se presume ter sido unitário até um determinado momento, em tempos atrás. É este também o movimento das aldeias Krahô.

Embora não se tenha registro para identificar o espaço original habitado pelos Krahô, temos informações sobre alguns movimentos migratórios do grupo, desencadeados a partir do instante inicial do contato com a sociedade nacional brasileira, ocorrido no início do século XIX, quando então uma frente de expansão pecuária, oriunda do Nordeste, encontrou-os, juntamente com diversos outros agrupamentos indígenas, ocupando a região meridional do atual estado do Maranhão, na região conhecida como "Pastos Bons".

Sofrendo um considerável declive populacional, a partir do contato inicial com os não-índios, os dados comparativos do número de indivíduos Krahô em diferentes momentos demonstram que a superação relativa de tal curva descendente só se registra a contar dos anos 80 do século XIX, havendo, a partir de então, uma tendência para o aumento ou para a recuperação dessa população. Vale ainda a referência a que tal fenômeno corresponde também ao índice nacional, no qual também se pode conferir essa boa notícia.<sup>22</sup>

Um quadro populacional Krahô pode ser assim apresentado:

Ano	população
1815	4.000 <sup>23</sup>
1819	3.000 <sup>24</sup>
1852	620 <sup>25</sup>
1930	400 <sup>26</sup>
1948	500 <sup>27</sup>
1962	519 <sup>28</sup>
1971	579 <sup>29</sup>
1980	741 <sup>30</sup>
1985	894 <sup>31</sup>
1987	1160 <sup>32</sup>
1996	1362 <sup>33</sup>

É preciso atentar para o fluxo de decréscimo populacional ocorrido entre o primeiro momento do contato interétnico do grupo – numerados então na ordem dos quatro mil índios –, e a etapa seguinte em que, agrupados, foram transferidos para uma missão governada pelo capuchinho Rafael Taggia, na povoação de Pedro Affonso, na província de Goiás, em meados do século XIX, então mapeados pelo frei em apenas seiscentos e poucos indivíduos. A mortalidade indígena aí registrada é um exemplo do choque interétnico, nesse caso motivado pelo contágio de doenças fatais aos indígenas.<sup>34</sup>

Estando já há bastante tempo em relação interétnica com os não-índios, em parte rechaçados e bloqueados por estruturas socioeconômicas adversas, os Krahô logram resguardar seus mais importantes traços culturais. O aclamado “conservantismo” Timbira é em parte atribuído à dificuldade da frente pastoril em absorver os índios como mão-de-obra,<sup>35</sup> por outro lado visto como resistência étnica, com os índios demonstrando capacidade de determinar por si o alcance do contato.<sup>36</sup> As teses podem se complementar.

Estando localizados em uma região onde o extermínio indígena foi intenso, a sobrevivência física do grupo deve-se, já nos primeiros momentos do contato, a paradoxais posturas do grupo. Os Krahô reagiram ao primeiro momento definindo certas associações com os criadores de gado. Em troca da “paz”, esses índios aliaram-se com fazen-

deiros da região, ajudando-os a combater e escravizar os outros índios, no caso grupos da circunvizinhança, notadamente outros grupos Timbira. Assim, “limpavam” o território para a ocupação do gado, numa tática de aliança que se mostraria precária.

Narrativas colhidas entre os índios atuais recuperam em potencial essas circunstâncias, apontando as formas de cooptação utilizadas, os interesses conflitantes das partes e os limites e impasses de tal trama. É interessante registrar que essa é também uma primeira ocasião de registro do uso paramilitar dos Krahô, sintomaticamente implicando um processo de guerra fratricida, já que punha índios contra índios.<sup>37</sup>

Na seqüência de aspectos militares e militarizantes entre os Krahô, e também remetendo ao século XIX, dois casos merecem menção. Os índios fazem referência a dois indivíduos do grupo que teriam se incorporado à milícia. Buscando os recortes da memória coletiva, Diniz Tepyêt, principal líder da aldeia Rio Vermelho, relata-nos que seriam eles nomeados Custódio e Mankara, teriam sido destacados em quartel de Cuiabá e, pelo que conclui, eram tidos como pessoas dadas a proezas e a muitos casos amorosos. Por sua vez, Pedro Penôn, também importante líder Krahô, morador da aldeia Pedra Branca, referenda o caso, atestando que se dera “no tempo que soldado usava espada, não era de Katonk [arma de fogo], não”. Outro caso notório, de ampla memória entre os Krahô, é o do “Major Tito”. Seria ele filho mestiço de uma Krahô com importante fazendeiro da região, herdara gado e alguma educação formal entre os civilizados, de maneira que veio a se tornar um importante chefe entre os índios. O título militar, recebera-o diretamente do imperador Pedro II, quando empreendera viagem à capital do Rio de Janeiro. Gilberto Azanha, em sua dissertação, realiza estudo sobre a contextualização desse indivíduo, inclusive sua morte trágica, a partir de narrativas indígenas.<sup>38</sup>

Seguindo os principais momentos do contato interétnico Krahô, é imperativo perceber que, no jogo de interligações dos índios com os pecuaristas da região, se, no primeiro momento, tinham se tornado os índios necessários, sendo utilizados para eliminar outros índios, no segundo, as regras foram outras. Exterminados os outros indígenas, os próprios Krahô passaram a estar na mira dos pecuaristas. Assim, desfeita a utilidade dos antigos aliados, chegara a vez dos Krahô cumprirem papel de vítima.<sup>39</sup>

Falamos do episódio mais marcante da história Krahô do século XX: o massacre efetivado por fazendeiros criadores de gado em 1940. Daí, provêm as resultantes do estado contemporâneo do grupo. O episódio atingiu diretamente duas das três aldeias então existentes, as aldeias da Pedra Branca e Cabeceira Grossa, além de repercussões na aldeia Donzela. Morreram no episódio aproximadamente trinta índios.

Diante de denúncias públicas, o governo federal destacou tropas especiais para a região, com ordens para prender os agressores. É interessante acompanhar a narrativa feita pelos Krahô sobre o momento. Pelo que parece, a chegada dos militares entre os índios parece ter amedrontado inicialmente os índios, mas logo foi apontada como motivo de segurança ante o temor de um novo assalto. O índio Hawot, descrevendo o episódio, lembra as circunstâncias. Em suas palavras:

soldado já toma conta, eu pensava que era branco mesmo, querendo matar nós, então nós não tem medo, e soldado falou pro pessoal de lá que já tava conhecendo e fica gritando até nós ajuntou lá em baixo... nós esbarrou e Kupun, nome do sargento chama tenente Pólvora, esse tomou conta nós.<sup>40</sup>

O episódio ilustra o momento de tensão e a possível sensação de segurança diante da chegada dos militares, que no momento implicava proteção, como diz Hawot, “já toma conta nós”. Nesse caso, após campanha de denúncia da imprensa nacional, os fazendeiros foram levados a julgamento. Para os Krahô, foi instalado um Posto de Assistência Indígena do SPI e deu-se início o processo de demarcação de suas terras.

Ainda outro caso correlacionado à figuração militar entre esses índios, denota suas construções representativas e relações conceituais. Durante o desenvolvimento do movimento messiânico Krahô, entre as descrições de como se transformariam os Krahô em civilizados, teria o líder José Nogueira colocado seus seguidores na categoria de soldados: “*agora meus soldados vão ser muitos e que é que vamos fazer?*”. Portanto, no ideário messiânico, constava diretamente a consumação de uma estrutura militar, e inclusive com finalidades definidas. O pregador afirmava que “depois que todo mundo (os índios) virar (se transformar em civilizados), aí nós atacamos os moradores, porque eles estão tomando terra”.<sup>41</sup> Diante de problemas econômicos, sociais e territoriais, a solução parecia ser mesmo os índios se transformarem em batalhão, para eliminar os invasores.

É possível concluir que parte da profecia de Nogueira se cumpriria. Nos anos 60 do século XX, diante dos impasses de invasores do seu território, denúncias de grilagem e de posseiros, saúde precária e deficiência de assistência, os Krahô tomaram parte na Guarda Rural Indígena – Grin. A Guarda Indígena, experimento de militarização indígena alçado pela ditadura militar brasileira, a partir de 1968 e por toda década seguinte, esteve correlacionada ao processo de desentruzão do território Krahô.<sup>42</sup>

Voltando à concepção antropológica de Clastres, as sociedades por ele chamadas de “sociedade contra o Estado” são também aquelas de “recusa ao trabalho”. Nesse

sentido, delinea-se o perfil característico, não de uma sociedade apaticamente paralisada ou parasita, mas tão-somente de uma cultura por opção marcada pela economia de subsistência, de forma a ter sua produção direcionada socialmente para atender apenas às necessidades diárias da sua comunidade. Explica o autor:

Para o homem das sociedades primitivas, a atividade de produção é exatamente medida, delimitada, pelas necessidades a satisfazer, subtendendo-se que se trata essencialmente das necessidades energéticas: a produção assenta na reconstituição do *stock* de energia despendida. Noutros termos, é vida como natureza que a exceção da produção dos bens consumidos socialmente na ocasião das festas estabelece e determina a quantidade de tempo consagrada a reproduzida.<sup>43</sup>

Por conseguinte, muito longe do “miserabilismo” que envolve a idéia de economia de subsistência, estaríamos, ao contrário, numa proposta de “sociedade do lazer”, ou seja, na qual a principal motivação seria o próprio princípio vital do ser e estar em consonância social, e não o do ter e acumular, numa produção em desacordo e desarmonia com sua sociedade. Pelo pensamento de Clastres, temos, assim, um esquema antievolucionista, diante de uma sociedade de recusa da economia, pelo menos daquela chamada economia-política desenvolvida no Ocidente e concretizada na sua caracterização mais típica no capitalismo. Estaria aqui a justificativa para o tão presente preconceito contra as sociedades indígenas, sob pecha de preguiçosas, pela recusa da acumulação e da alienação do trabalho-bem-capital e pela contraproposta de sociedade sem exploradores e explorados.

A subsistência comunitária Krahô, conforme é peculiar aos grupos caçadores-coletores, vem das atividades da caça, pesca, coleta e roça de coivara, e a caça e a pesca são atividades eminentemente masculinas, a coleta, feminina, e as roças com papéis distintos para os dois sexos.

A caça é atualmente praticada com armas-de-fogo (Katõnk), substituindo totalmente o antigo costume das bordunas e dos arcos. As espingardas são, por conseguinte, instrumentos de grande utilidade e de prestígio nas aldeias. Vale lembrar que os animais são cada vez mais raros, havendo um clima de desapontamento e frustração bastante comum a esse território cultural.

Cumpre notar a importância das carnes no regime alimentar dos índios, não somente como componente de proteínas, mas também como elemento essencialmente necessário na caracterização ritual do grupo, e o resultado de uma boa caçada é moto de muita alegria na comunidade e o bom caçador, um elemento de destaque permanente.



A pesca é realizada com arco e flecha durante todo o ano nos córregos, rios e lagoas das proximidades das aldeias. No período da seca, ocorre a prática da pesca coletiva com o timbó (Akrô), cipó que, batido na água, produz efeito embriagador nos peixes (Tep), que, desta maneira, são captados facilmente.

A coleta é principalmente de frutas. Coleta-se ainda o material de cestaria utilitária e para artesanato, a palha (Pô). Em determinados períodos do ano acontece a coleta de mel (Pên), tarefa executada basicamente pelos homens. A recolha da lenha (Pín) é trabalho coletivo para ambos os sexos. A coleta de ervas e outras plantas e raízes da medicina Krahô é realizada por cada xamã.

A roça (Pura) é importante fonte de alimentos e é realizada nas áreas que margeiam os córregos, seguindo o sistema tradicional da coivara, tradicionalmente denominada naqueles sertões “roça de toco”. Pelas dimensões, são, no comum, comparadas à pequena e à média agricultura sertaneja, e realizadas anualmente no período das chuvas. Como geralmente as roças não têm grandes dimensões, e há dificuldade de armazenamento, o período da seca entre os Krahô, quase sempre, é correspondente a um tempo de penúria e fome. A principal produção agrícola é de mandioca e arroz, à imitação da produção regional. A roça tradicional dessa etnia fora, no entanto, o das raízes, notadamente, das batatas e dos inhames. Alguns produtos agrícolas tradicionais deixaram de ser plantados, como uma espécie de cipó comestível, chamado de Kupá, antes apreciado pelos índios, não mais sendo encontrado na atualidade.

O trabalho da roça é realizado, via de regra, em ritmo de mutirão, seja por segmentos familiares, seja por toda aldeia. A lida agrícola apresenta certa divisão social por sexo. Cabem aos homens as tarefas de derrubada da mata e a limpeza da terra, além do plantio de espécies como a mandioca e o arroz. Às mulheres corresponde participar da broca (corte de arbustos) e da plantação de tubérculos e cabacas. Como fica com as mulheres a tarefa de administrar a roça após o plantio, mantêm-se sob sua responsabilidade grandes partes das funções de recolha e transporte dos produtos para a aldeia.

As roças indígenas aparentam sobretudo um grande emaranhado de plantações, seguindo uma ordem que dificilmente alguém de fora pode compreender. Produtos como banana, cana, feijão, milho, fumo são encontrados em predisposição a mais variada. Junto a cada residência e em volta das aldeias, plantam-se variedades de fruteiras e o urucum, produto especialmente destinado para servir no tingimento dos corpos.

A criação de gado, atividade que se desenvolve em primeiro plano nos sertões da circunvizinhança do território Krahô, nunca teve resultado satisfatório entre eles, por

confessada dificuldade de dominar a tecnologia, mas, sobretudo, pela excessiva matança do gado, suprimindo a carência da carne que, tradicionalmente, viria da caça. É esse o principal fator que justifica o fracasso das repetidas tentativas de criação e a desativação das fazendas, mantidas ali durante a gestão do SPI.

Mas o grande desafio Krahô é administrar um complexo consumo dos artigos industriais não produzidos nas aldeias, mercadorias provenientes dos centros urbanos, que têm gerado uma constante carência de recursos entre os índios: sal, querosene, panelas, fósforos, utensílios agrícolas, panos, tesouras, pilhas e lanternas, espingardas e munição, roupas, calçados, sabão, fumo e cachaça (tabagismo e alcoolismo sendo de alto nível entre os índios). São muitos os produtos que entram no rol da necessidade cotidiana do grupo, sem contar artigos de complemento alimentar e importante material de valor ritual, como as miçangas. Para complexificar, somam-se o rádio, o gravador... De o que consumir até o como conseguir são indagações que pairam como desafios sobre as cabeças desses índios.

A intensificação do consumo dos produtos externos parece ter-se dado principalmente a partir da introdução, entre os Krahô, da Guarda Rural Indígena. O soldo militar dos mais de vinte guardas teria implementado o mercantilismo. Somou-se a isso a implantação de mecanismos de aposentadorias de índios pelo sistema do Fundo de Amparo ao Trabalhador Rural – Funrural, programa do Governo Federal. Aparecem ainda aqui, em um conjunto de conexões entre consumo e abastecimento, a venda de mão-de-obra indígena para os regionais, a venda ilegal de madeira, a demanda pelo emprego público junto à Funai e as incontáveis viagens realizadas, muitas vezes em grupo, para diversas partes do país, feitas ciclicamente a cada período de penúria. São várias tentativas de dar continuidade, quando a busca do equilíbrio entre o seguir, o retroceder e o querer mais se torna uma constante linha de fronteira em um dilema de complexa solução.

Seguindo sua trajetória, os Krahô, ao mesmo tempo em que introduzem inovações, fazem-no a partir de um próprio sistema simbólico, num princípio em que categorias de representações culturais servem para organizar uma vivência cheia de percalços e limites. Se tudo isso não identifica uma ruptura cultural, é aí que reside a identificação daquilo que a antropologia chama de “conservantismo”. Expressão que, embora simplificador, parece eficaz para aludir a um povo que logra sobreviver, impondo-se como delimitação étnica, embora a mesma realidade compreenda problemas reais, que põem em causa, a cada dia, a necessidade de pensar e repensar os “rumos” de sua própria existência.

Encontramos entre esses índios muitos problemas: dificuldades de manutenção econômica e cultural, pequena produção agrícola, questões de saneamento, deficiências de recursos para saúde e de projetos de educação escolar. Diferentes de outras comunidades indígenas do país, os Krahô possuem uma reserva territorial demarcada. Isso, porém, não lhes garante que não venham a sofrer invasões. Como é realidade em todo espaço brasileiro, a questão agrária é uma calamidade, e é comum achar quem veja como desnecessária a manutenção das terras indígenas.

Perigos existem e é necessária muita atenção.

*Artigo recebido em maio de 2001 e aprovado para publicação,  
pelo Conselho Editorial, em junho de 2001.*

### Notas

\* Professor do Departamento de História da Unir-RO. Doutor em História Social pela FFLCH/USP.

<sup>1</sup> Manoel de Barros, *Arranjos para Assobio*.

<sup>2</sup> Rodrigues, A. D. *Línguas brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo, Loyola, 1986.

<sup>3</sup> Nimuendaju, C. *The eastern Timbira*. Berkeley e Los Angeles, University of California, 1946.

<sup>4</sup> Melatti, J. C. *Sistema social Krahô*. Tese de doutorado. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1970.

<sup>5</sup> Melatti, J. C. *Ritos de uma tribo Timbira*. São Paulo, Ática, 1978.

<sup>6</sup> Azanha, G. *A forma "Timbira": estrutura e resistência*. Dissertação de mestrado. São Paulo, Universidade de São Paulo, FFLCH, 1984.

<sup>7</sup> Ladeira, M. E. *A troca de nomes e a troca de cônjuges: uma contribuição ao estudo do parentesco Timbira*. Dissertação de mestrado. São Paulo, Universidade de São Paulo, FFLCH, 1982.

<sup>8</sup> Cunha, M. C. *Os mortos e os outros*. São Paulo, Hucitec, 1978.

<sup>9</sup> Barth, F. "Grupos étnicos e suas fronteiras". In: Poutgnat e Streiff-Fenart, *Teorias da etnicidade*. São Paulo, Unesp, 1998.

<sup>10</sup> Projeto Radanbrasil, 1973.

<sup>11</sup> Campelo, Z. *O índio é assim...* Rio de Janeiro, Casa Publicadora Batista, 1957, p. 19.

<sup>12</sup> Rodrigues, op. cit., p. 36

<sup>13</sup> Schultz, H. Notas sobre a magia Krahô. *Sociologia*, vol. XV, São Paulo, 1949.

<sup>14</sup> Melatti, op. cit., 1970, pp. 101-185.

- <sup>15</sup> Cunha, op. cit., 1978.
- <sup>16</sup> Adaptação a partir de Melatti, J. C. *Índios do Brasil*. 5 ed., São Paulo, Hucitec/UnB, 1987, pp. 16-17.
- <sup>17</sup> Da Matta, R., "Mito e antimito entre os Timbira". In: Lévi-Strauss et alii. *Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970.
- <sup>18</sup> Melatti, J. C. *O Messianismo Krahô*. São Paulo, Herder/USP, 1972.
- <sup>19</sup> Atualmente, inicia-se um trabalho almejando a coordenação política das aldeias. Foi construído um centro comunitário no interior da reserva, chamado Kýpéy. O centro, por ser diligência recente, não pode ser avaliado senão em termos de possibilidades.
- <sup>20</sup> Clastres, P. *A sociedade contra o Estado*. Porto, Afrontamento, 1979.
- <sup>21</sup> Nimuendaju, op. cit., p. 26.
- <sup>22</sup> Monteiro, J. M. "O desafio da história indígena no Brasil". In: Silva e Grupioni (orgs.). *A temática indígena na escola*. Brasília, MEC/Mari/Unesco, 1995, pp. 221-236.
- <sup>23</sup> Ribeiro, F. de P. Memórias sobre as nações gentiais que presentemente habitam o continente do Maranhão. *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*, Tomo XIX, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1841, p. 442.
- <sup>24</sup> Pohl, J. E., *Viagem no interior do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1979, p. 245.
- <sup>25</sup> Taggia, F. R. Mappas dos índios cherentes e chavantes na povoação de Thereza Christina no rio Tocantins e dos índios Charaós da aldeia de Pedro Affonso nas margens do mesmo rio, ao norte da província de Goyaz. *Revista do Instituto Histórico e Geographico do Brasil*, Tomo XIX, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1898, p. 122.
- <sup>26</sup> Nimuendaju, op. cit., p. 26.
- <sup>27</sup> Schultz, H., Lendas dos índios Krahô. *Revista do Museu paulista*, v. IV, São Paulo, 1950, p. 50.
- <sup>28</sup> Melatti, J. C. *Índios e criadores*. Rio de Janeiro, UFRJ, monografia do ICS, 1967, p. 57.
- <sup>29</sup> Melatti, op. cit., 1978, p. 28.
- <sup>30</sup> Funai, Fundação Nacional do Índio, *Projetos produtivos. Área indígena Krahô*. Administração regional de Araguaína, 1980.
- <sup>31</sup> Cimi, Conselho Indigenista Missionário. *Mapa dos povos indígenas no Brasil*. Brasília, Cimi, 1985.
- <sup>32</sup> Freitas, 1987, p. 13.
- <sup>33</sup> Funai. *Projetos produtivos. Área indígena Krahô*, 1996.
- <sup>34</sup> Ribeiro, D. Convívio e contaminação. *Sociologia*, Rio de Janeiro, v. XVIII, n. 1, 1956.
- <sup>35</sup> Melatti, op. cit., 1967.
- <sup>36</sup> Azanha, op. cit.
- <sup>37</sup> Melatti, J. C. *Reflexões sobre algumas narrativas Krahô*. Brasília, UNB, Departamento de Antropologia, 1974.
- <sup>38</sup> Azanha, op. cit., pp. 131-138

<sup>39</sup> Nimuendaju, op. cit.

<sup>40</sup> Freitas, 1987, pp. 83-84.

<sup>41</sup> Melatti, op. cit., 1972, p. 25.

<sup>42</sup> Freitas, E. B. de. *Índios-Soldados. A GRIN e a tradição militar da política indigenista brasileira*. Tese de doutorado. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1999.

<sup>43</sup> Clastres, op. cit., p. 191.