— Índios e Criadores —

A situação dos Craôs na Área Pastoril do Tocantins

Julio Cezar Melatti

Este livro foi originalmente publicado pelo então Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em 1967, como volume 3 das Monografias do I.C.S.

Edição do autor, em *pdf*

Brasília

2009

Sumário

Prefácio da edição em *pdf* 3

Nota Introdutória 4

Capítulo 1 – O Ingresso na História 8

Capítulo 2 – A Sociedade Craô 30

Capítulo 3 – A Perspectiva do Branco 54

Capítulo 4 – A Perspectiva do Índio 722

Bibliografia Citada 933

Ilustrações principais

Mapas

Deslocamento craô desde o início do século XIX 9
Maranhão: frentes agrícola e pastoril no início do século XIX 13
Craolândia, terra indígena situada em dois municípios goianos (hoje no Estado do Tocantins) 31
Craolândia (nos anos 1962-3) 36

Esquemas da terminologia de parentesco craô 42

Prefácio

da edição em *pdf*

Esta edição, a ser passada de mão em mão pelos próprios leitores e impressa por aqueles que o desejarem, tem por objetivo sanar dois problemas. Um deles é tornar disponível um texto que, por ter não ter sido publicado por uma editora comercial, lançado que foi pelo então Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Rio de Janeiro, não gozou de boa divulgação e distribuição. O outro é oferecer um texto datado e paginado àqueles que necessitem fazer referência a alguma passagem do mesmo, o que uma cópia em *html* não pode fazer.

Há alguma diferenças entre esta edição e a original. Os números das páginas não coincidem. Também os números das notas, pois várias, por serem demasiado curtas ou por se limitarem a referências bibliográficas, foram incorporadas ao texto principal. A grafia das palavras indígenas foi simplificada. As quatro fotos em planchas fora do texto foram retiradas por não se prestarem à reprodução. O gráfico que representa os "grupos da praça" foi corrigido. Foi retirada a "Apresentação" de Evaristo de Moraes Filho, então Presidente do Instituto de Ciências Sociais por não se referir especificamente a este livro, mas à coleção que o incluía, repetindo-se nos outros volumes da mesma.

Esta edição em *pdf* passou a circular em 2005 na forma de um arquivo para cada capítulo. Ao acomodar todos todos num só arquivo, em 2009, houve uma ligeira alteração na numeração das páginas. Alguns erros de digitação foram retocados.

Nota Introdutória

O presente trabalho tem por objetivo examinar as relações de contato entre os índios craôs, que constituem o grupo mais meridional dos timbiras, e os civilizados. Foi realizado segundo o projeto "Estudo de Áreas de Fricção Interétnica no Brasil", de Roberto Cardoso de Oliveira (1964, pp. 127-133; também em *América Latina*, ano V, nº 3, 1962, pp. 85-90), sob o patrocínio do Centro Latino-Americano de pesquisas em Ciências Sociais e do Museu Nacional.

Os dados utilizados em sua elaboração derivam tanto da pesquisa bibliográfica como da pesquisa de campo. A primeira se constituiu da consulta de livros, artigos e outros documentos disponíveis que fizessem referência tanto à história como à etnografia dos craôs e dos demais timbiras, como também à história e ao sistema sócio-econômico da área pastoril na qual alguns desses grupos, inclusive os craôs, estão inseridos. A essa tarefa dedicamos parte do ano de 1962.

Quanto à pesquisa de campo, fizemos três visitas ao território dos índios craôs, sendo a primeira de setembro de 1962 a janeiro de 1963; a segunda, de setembro de 1963 a janeiro de 1964; e a terceira, de dezembro de 1964 a janeiro de 1965. Chegamos assim a ter nove meses de contato direto com esses indígenas, recebendo suas informações em língua portuguesa, a qual é falada por todos os membros do grupo tribal do sexo masculino com cerca de mais de quinze anos de idade. Somente algumas mulheres indígenas falam o português. A maior parte desse tempo passamos na mais populosa das cinco aldeias craôs de estilo tradicional, sem deixarmos, entretanto, de examinar também as demais. Por motivos estranhos a nossos objetivos científicos, todas as nossas visitas incidiram sobre um mesmo período do ciclo anual, ou seja, a passagem da estação seca para a estação chuvosa. Assim, nosso conhecimento sobre a outra parte do ciclo anual se baseia unicamente em informações e não em fatos observados diretamente. Não cremos, entretanto, que o presente trabalho se ressinta desta lacuna. Brevemente, empreenderemos uma outra viagem ao território craô para observar sua vida justamente durante o período que ainda não presenciamos. No entanto, o objetivo principal de nossa pesquisa de campo tem sido colher informações que nos possibilitem redigir uma monografia sobre a organização social dos craôs, trabalho previsto por um outro projeto de Roberto Cardoso de Oliveira, "Estudo Comparativo das Sociedades Indígenas do Brasil", e que vem sendo realizado sob os auspícios do Museu Nacional e do Conselho de Pesquisa da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Cumpre notar que este projeto foi fundido junto a um outro de idênticos objetivos, o "Harvard-Central Brazil Research Project", de David Maybury-Lewis. As tarefas previstas nos dois projetos vêm sendo realizadas por pesquisadores do Museu Nacional e da Universidade de Harvard. Por conseguinte, em nossa pesquisa de campo tivemos de colher não somente dados referentes à estrutura e organização social dos craôs, mas também os concernentes ao contacto interétnico.

No que diz respeito ao contato interétnico, nossas investigações tiveram lugar junto aos indígenas e ao mesmo tempo junto à população civilizada. Nossos conhecimentos sobre a estrutura da sociedade regional derivam das entrevistas com informantes dos núcleos urbanos de Pedro Afonso, Itacajá, Craolândia, Bom Jesus, Tupirama, Tupiratins e também com moradores da zona rural. O tempo dedicado à sociedade brasileira regional foi bem exíguo, se o compararmos com o utilizado junto à sociedade indígena. As visitas aos núcleos urbanos foram de poucos dias e sua duração dependia muitas vezes da espera do transporte que nos levasse a outro destino. Mesmo assim, cremos ter captado os aspectos essenciais do sistema sócio-econômico regional.

Este trabalho não pretende ultrapassar o nível da descrição, limitando-se à apresentação dos índios craôs no que concerne ao contacto interétnico, de tal modo que possa servir a um futuro estudo comparativo que inclua casos de fricção interétnica, objetivo este constante de maneira implícita no projeto em que se fundamenta. Entretanto, a própria escolha dos dados a serem descritos, para não dizer a atenção seletiva aplicada aos dados brutos no momento mesmo de sua coleta, supõe um fundamento teórico[1].

Na elaboração deste trabalho nos colocamos numa perspectiva sociológica, aberta pela adoção da noção de fricção interétnica, nos termos definidos por Cardoso de Oliveira. Este Autor denomina fricção interétnica ao "contacto entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos competitivos e, no mais das vezes, conflituais, assumindo esse contacto muitas vezes proporções "totais", i.e., envolvendo toda a conduta tribal e não tribal que passa a ser moldada pela situação de fricção interétnica" (1964, p. 128). Distingue o Autor dois aspectos do problema que devem ocupar o investigador. Um deles seria "a elucidação dos mecanismos que norteiam a passagem da ordem tribal à ordem nacional em que se transfiguram ou tendem a se transfigurar as populações aborígenes". O outro constituiria "um estudo da situação, tomada como 'totalidade sincrética', ou, em outras palavras, enquanto situação de contacto entre duas populações dialeticamente 'unificadas' através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça". Acrescenta ainda que ambos os aspectos devem se fundir no exercício da interpretação (1964, pp. 127-128).

Ora, o primeiro desses aspectos parece exprimir uma ênfase nos fenômenos relativos ao processo de assimilação das sociedades indígenas pela sociedade nacional. Dele não tratamos em nosso trabalho, a não ser por uma ou outra alusão ao problema, já que os craôs longe estão de um estado próximo à assimilação, sendo, pois, impossível detectar os mecanismos que a ele conduzem. Resolvemos nos concentrar de preferência no segundo aspecto.

No caso craô, a fricção interétnica apresenta características peculiares. O caráter aparentemente brando, pelo menos na atualidade, das relações entre índios e brancos, não implica na ausência de fricção. Para que haja fricção interétnica não há necessidade da existência de conflito armado ou da iminência do mesmo: basta que os sistemas sócio-econômicos das duas sociedades sejam contraditórios e antagônicos; basta que divirjam quanto ao problema do que explorar economicamente na área que ocupam, como explorar e o destino a dar à produção. Naturalmente, tal divergência se refletirá em outros níveis, como, por exemplo, no sistema de valores, nas representações engendradas pelos membros de um dos sistemas com relação aos membros do sistema oposto, etc..

Dedicamos o primeiro capítulo deste trabalho à parte histórica da situação de contacto entre os craôs e os criadores de gado. Longe de nos ater apenas à descrição dos principais acontecimentos de modo cronológico, procuramos, com base nos dados históricos, apontar as principais características da estrutura sócio-econômica da área pastoril, suas relações com a

[1] "O essencial, o que precisa ser retido na presente discussão, é que o sujeito-investigador não procede de forma arbitrária ou "livre", mesmo nas fases exploratórias da investigação. O levantamento de dados brutos, seu tratamento crítico e a manipulação analítica dos materiais com significação positiva ligam-se, de modo inelutável, a alvos cognitivos mais profundos e amplos, fornecidos pelas proposições iniciais dos projetos de pesquisa. Desde que o sujeito-investigador possua uma noção clara do que pretende "conhecer" e "explicar", impõe-se lidar com certos tipos de dados brutos; com as técnicas de investigação por meio das quais aqueles dados podem ser levantados, expurgados e classificados; e com os métodos de investigação adequados à natureza das evicências empíricas e ao seu tratamento analítico. Em particular suas atividades cognitivas, como e enquando observador, passam a inspirar-se em objetivos lógicos inerentes aos propósitos teóricos da pesquisa." (Fernandes, 1959, p. 18).

área agrícola, mais ao norte, e o tipo de reação da população indígena. Por conseguinte, já no primeiro capítulo fica apresentada nas suas linhas gerais a sociedade pastoril.

A estrutura da sociedade indígena não recebe atenção no primeiro capítulo, pois as fontes existentes da história craô nada informam sobre ela. Por isso, somente no segundo capítulo é que fazemos uma breve descrição do sistema social craô, mas apoiada em dados atuais, tomados na pesquisa de campo. Através dessa descrição, cremos que o leitor será levado a refletir sobre o aparente vigor da cultura craô, relativamente pouco modificada se levarmos em conta os cento e cinquenta anos de contacto interétnico. Tal vigor nos leva de encontro ao problema do "conservantismo timbira", cuja manifestação entre os craôs colocamos em parte como função da estrutura sócio-econômica da sociedade pastoril. A descrição da estrutura social craô ainda se justifica pelo fato de fornecer ao leitor certas informações, sem as quais os dois últimos capítulos ficassem talvez obscuros. Assim, por exemplo, a explicação para as viagens dos craôs às grandes cidades, em busca de brindes e de novas experiências, descritas no último capítulo, envolve um padrão de seu sistema social: a obrigação de dar presentes aos parentes da esposa.

No terceiro e no quarto capítulo tentamos mostrar como as contradições entre os dois sistemas sócio-econômicos se refletem nas representações dos membros de cada um dos sistemas sociais em conjunção. Ocupamo-nos no terceiro das representações que os membros da sociedade pastoril fazem dos índios craôs e como agem, justificando-se nelas. Antes de descrever essas representações, tivemos, entretanto, de apontar as modificações sofridas pela sociedade pastoril para chegar a apresentar suas características atuais, com o fito de relacionar nestas representações com as necessidades atuais dos habitantes da área criatória.

Finalmente, no quarto capítulo, exploramos as representações engendradas pelos indígenas no que se refere a eles próprios e aos brancos e como tentam manipular a situação nelas se apoiando. Demonstra-se assim que, embora dominados, os craôs não sofrem de modo inteiramente passivo a situação de contacto, mas atuam dinamicamente na defesa de seus interesses, quer aliando-se aos criadores na luta contra outros grupos tribais, como no passado, quer cobrando taxas a moradores brancos da Reserva, como no presente.

Cremos ter enfatizado, em toda a descrição da situação de contacto dos craôs com os civilizados, que os indígenas, além de manterem relações diretas com a sociedades regional, pastoril, relacionam-se também através dela com os centros políticos e econômicos da sociedade nacional, com os quais mantêm também contacto direto através de suas viagens, dos missionários e do Serviço de Proteção aos Índios.

A redação deste trabalho teria sido impossível sem a orientação e treinamento em pesquisa que recebemos no "Curso de Especialização em Antropologia Cultural", ministrado no Museu Nacional, sob o patrocínio do Instituto de ciências Sociais da Universidade do Brasil (atual Universidade Federal do Rio de Janeiro), pelos antropólogos Luiz de Castro Faria e Roberto Cardoso de Oliveira, aos quais somos sumamente gratos. Estendemos nossos agradecimentos ao Conselho Diretor do Instituto de Ciências Sociais e a seu Presidente, Prof. Evaristo de Moraes Filho, pela acolhida que deram a nosso manuscrito nesta prestigiosa coleção.

A Cardoso de Oliveira devemos ainda a orientação na realização da pesquisa e na redação deste trabalho. Desejamos agradecer também a Roberto Da Matta e a Roque de Barros Laraia, antropólogos do Museu Nacional, a boa vontade em ler e criticar os originais, propondo várias modificações. É desnecessário alertar, entretanto, que a responsabilidade da redação final cabe exclusivamente ao Autor.

A Yonne Leite, linguista do Museu Nacional, devemos a revisão de todo o texto no que diz respeito à correção gramatical e no sentido de dar maior clareza à nossa descrição. Agradecemos também a Marcos Alves, do mesmo Museu, que se encarregou das ilustrações.

Queremos ainda fazer notar que tentamos grafar os termos citados em língua craô segundo as regras de transcrição fonética de Mattoso Câmara Jr. (1957)[2].

[2] Nesta edição em formato *pdf* abandonamos o uso da grafia proposta por Mattoso Câmara Jr. e adotamos a mesma que utilizamos em nosso livro *Ritos de uma Tribo Timbira* (São Paulo: Ática, 1978), com alguns ajustes. Convencionamos que as letras têm o mesmo valor que em português, com as adaptações que seguem. Não utilizamos as letras *c* e *q*; o *g* tem, diante de qualquer vogal, o mesmo som que em português lhe é atribuído antes de *a*, *o* e *u*; o *h* equivale ao som de *rr* no dialeto carioca; o *r* tem sempre o som brando, mesmo no início da palavra, igual ao que se atribui a essa letra em português quando está entre vogais; o *s* tem sempre o valor de *ss*. O *w* e o *y* têm respectivamente o som de *u* e de *i* e formam sílaba com a vogal que os segue. O *ó* e o *é* abertos são assinalados com o acento agudo, mas não trazem acento quando fechados. O *ë*, o *ö* e o *ï* representam, respectivamente, o *ó*, o *o* fechado e o *u* não arredondados. O *ñ* corresponde ao *nh* do português; o *kh*, ao *k* aspirado; o *tx*, à oclusiva africada álveo-palatal. A letra *ŋ* representa consoante velar nasal. O ponto de interrogação indica a oclusão glotal. O *m* e o *n* não nasalizam as vogais que lhes são contíguas, pois sua nasalização é indicada pelo til. Nas palavras não oxítonas, antepomos o apóstrofo à sílaba tônica. A sílaba *ré*, em final de palavra, geralmente constitui o sufixo que indica diminutivo; neste caso o *r* não forma um grupo consonantal com a consoante que o precede, mas inicia sílaba independente. Quanto aos etnônimos, procuramos adaptá-los à grafia oficial brasileira.

Capítulo 1

O Ingresso na História

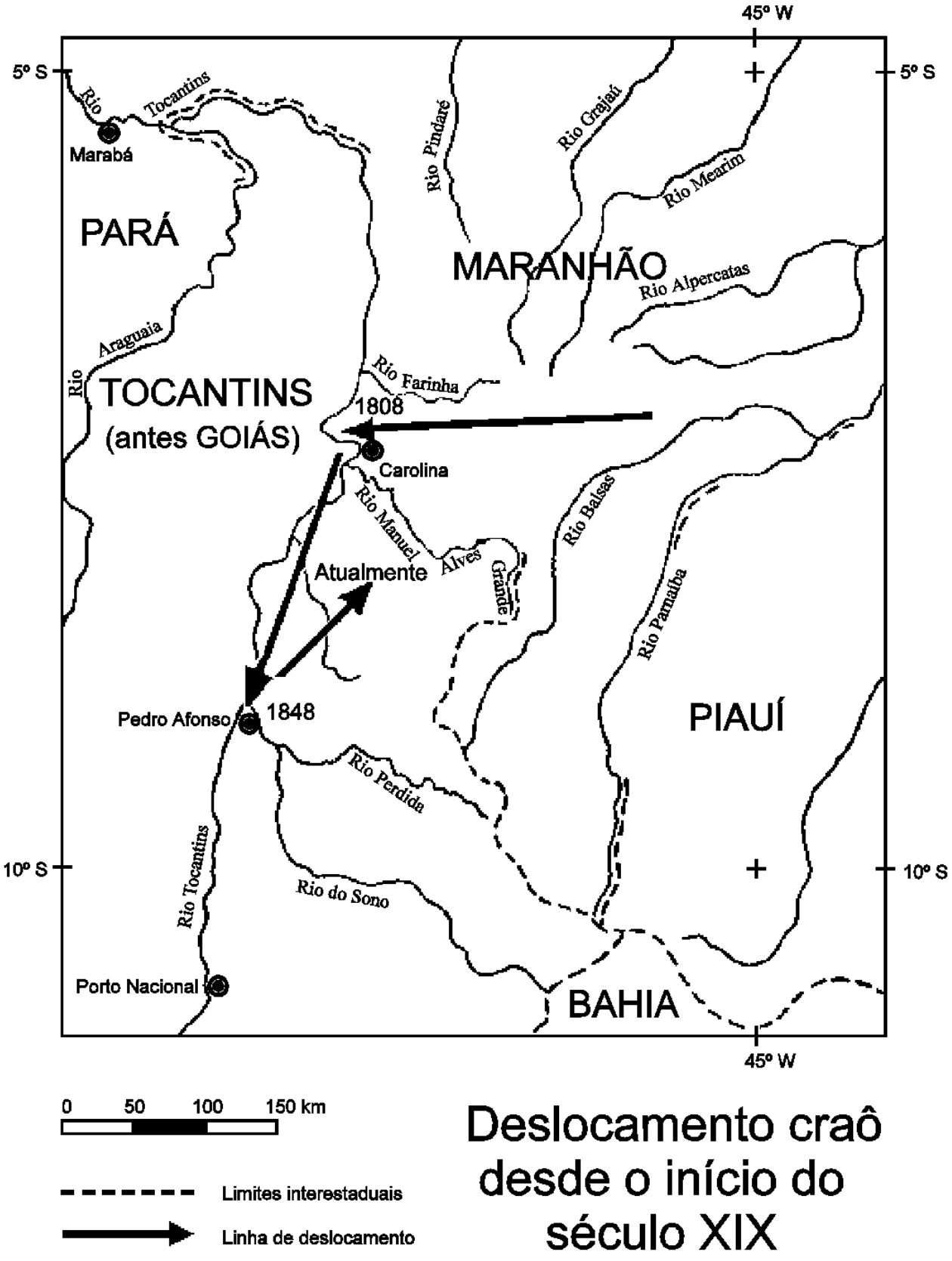
Toda a história dos índios craôs, a partir do momento em que entraram em contacto pacífico com os civilizados, decorre dentro de uma área cortada pela fronteira Maranhão-Goiás (hoje Tocantins), limitada aproximadamente pelos rios Tocantins, Farinha, alto-Itapecuru, Parnaíba, Perdida e Sono. Em nenhuma ocasião chegaram a ocupar em toda a sua extensão o referido território — que demarcamos apenas para dar ao leitor um ponto de referência — mas se deslocaram dentro dele durante um período de mais de 150 anos, agrupados em aldeias que se mantinham e ainda se mantêm relativamente próximas uma das outras.

Tomando-se essa área como centro, verificamos que, no início do século XIX, convergiam na sua direção duas frentes de povoamento caracterizadas por diferentes tipos de exploração econômica, embora somente uma delas estivesse destinada a ocupá-la. Na verdade, a área em questão, coberta pelo cerrado, com seus rios protegidos apenas por uma estreita mata ciliar, sem especiarias, sem minerais preciosos, só oferecia vantagens aos criadores de gado. Essas frentes eram a maranhense-paraense, de tipo agrícola, e a baiana, de tipo pastoril. Ambas serão examinadas no presente capítulo.

1. A frente agrícola

A frente originária do Maranhão e do Pará convergia para a área que estamos considerando com duas pontas, uma através do Tocantins e outra pelo vale do Itapecuru. Mesmo se os fatores que a animavam se mantivessem atuantes, talvez não continuasse a progredir na direção dos craôs, pois, caracterizada pela agricultura do arroz e do algodão com base na mão-de-obra escrava, preferia grandes florestas que o sul do Maranhão e o norte de Goiás não lhe poderiam oferecer. Entretanto, teremos de considerar esta área porque, como veremos mais adiante, suas relações com a área pastoril tiveram consequências significativas para a situação de contacto entre índios e civilizados.

Esta área agrícola ocupava as margens do Tocantins junto à sua foz, os arredores de Belém, o vale do Guamá, o litoral nordeste do Pará, o norte do Maranhão e o vale do Itapecuru até Caxias. O espaço pelo qual se estendia não fora totalmente desbravado por ela. Herdara-o na sua maior parte daqueles que, no século XVII, tinham estabelecido a cultura da cana e a indústria do açúcar no litoral, dos coletores de especiarias e dos aldeamentos estabelecidos pelos missionários. Por isso, nessa área, ao lado da agricultura comercial, subsistia a coleta de essências, sobretudo no Pará e nos velhos aldeamentos que tinham perdido a direção missionária desde os meados do século XVIII, transformados então em vilas à maneira dos núcleos civilizados; além disso, as terras mais próprias à pecuária que à agricultura, como os campos da metade nordeste da ilha de Marajó (Carvalho, 1874, pp. 362-363) e os da vizinhança do Golfão Maranhense, eram utilizadas para a criação do gado. Isso sem contar a pesca litorânea e a agricultura de subsistência.



O florescimento da agricultura do algodão e do arroz no Maranhão e no Pará fundava-se então, no dizer de Celso Furtado (1959, pp. 109-113), em condições de anormalidade que

prevaleciam no mercado mundial de produtos tropicais. De fato, em 1755 fora criada pelo governo português a "Companhia Geral do Comércio do Maranhão e Grão-Pará", que viria a ser extinta em 1788 (Marques, 1870, pp. 149). Essa companhia estimulou os agricultores, fornecendo-lhes crédito, escravos africanos e ferramentas, estimulou o plantio do algodão, introduziu o arroz branco de Carolina. Na Europa se iniciara a Revolução Industrial e o consumo de algodão aumentara, pois os progressos técnicos do século XVIII permitiram o seu aproveitamento quase ilimitado, tornando-o a matéria-prima industrial do momento, sobrepujando a procura do linho e da lã (Prado Jr., 1945, pp. 88-90; Simonsen, 1962, p. 371, nota 28). O arroz, por sua vez, encontrava bom mercado entre as populações do sul da Europa. A guerra de independência, que transformaria as colônias inglesas da América do Norte nos atuais Estados Unidos, veio fomentar ainda mais a lavoura desses produtos no norte do Brasil. As colônias inglesas eram até então os maiores produtores tanto de arroz como de algodão e a guerra da independência lhes iria perturbar temporariamente a produção e exportação dessas mercadorias. Isso propiciou o desenvolvimento e capitalização da produção maranhense e paraense. Esse é o período das guerras napoleônicas, da independência dos países da América Espanhola, de movimentos nas colônias francesas das Antilhas. Baseada, pois, em condições anormais, a prosperidade do Pará e do Maranhão estava fadada a terminar, assim que tais lutas acabassem e as atividades normais de outras zonas produtoras, bem como a normalidade dos transportes marítimos, se restabelecessem. Tanto em arroz como em algodão a cultura do Maranhão era muito superior à do Pará (Simonsen, 1962, pp. 369 e 371, nota 28); no Pará cultiva-se também o cacau.

2. A frente pastoril

A outra frente, e a mais importante para o caso que estamos considerando, era caracterizada pela pecuária. O gado introduzido na Bahia e em Pernambuco no século XVI tinha como principal consumidor a indústria do açúcar: a carne de boi alimentava os escravos, eram os bois que puxavam nos carros a cana para os engenhos, os quais, por sua vez, eram movidos por tração animal. Não interessava, porém, aos produtores de cana, por temor de possíveis estragos, que o gado fosse criado perto de suas plantações, que poderia facilmente destruir. Por isso as atividades pastoris tinham lugar longe da área agrícola. Confirmava esse modo de agir uma Carta Régia de 1701, que proibia a criação a menos de dez léguas da costa. O gado era, portanto, dirigido para o interior (Simonsen, 1962, p. 151), para aquelas terras menos férteis, impróprias à lavoura. No final do século XVII as atividades açucareiras no Brasil estavam na decadência, pois já a produção antilhana concorria vitoriosamente com a da América Portuguesa. A mesmo tempo, entretanto, que se perdiam os mercados para a colocação do açúcar, iniciava-se, ao findar o citado século e no limiar do seguinte, a exploração do ouro, primeiramente em Minas e logo depois em Mato Grosso e Goiás. O gado passou então a ser dirigido às áreas de mineração, para a alimentação dos escravos que aí trabalhavam. Vemos, pois, que a criação de gado constituía uma atividade subsidiária, cuja razão de ser estava antes de tudo definida por outra, como a indústria açucareira ou a mineração, que formavam o seu mercado. No entanto, a pecuária tinha uma vida própria que lhe permitia subsistir mesmo se diminuísse consideravelmente a procura de seus produtos, como quando decaiu a cultura da cana no fim do século XVII ou a mineração no fim do século XVIII, pois, enquanto havia terras vazias (vazias de civilizados, mas ocupadas por índios) para ocupar, a simples reprodução biológica dos rebanhos e da mão-de-obra aplicada em seu cuidado permitia o estabelecimento de novas fazendas. A carne do gado e uma agricultura de subsistência bastavam para alimentar a população, aliás pouco densa, ligada a esse tipo de trabalho.

No Brasil Colonial podemos distinguir duas áreas de criação de gado: uma no Nordeste e outra nos campos meridionais, sobretudo os do Rio Grande do Sul. É na primeira que estamos interessados. Ela teve origem em dois pontos diversos: Salvador (Bahia) e Olinda (Pernambuco). O gado foi introduzido nesses dois núcleos ainda no século XVI. O gado pernambucano ocupou a costa da Paraíba e a do Rio Grande do Norte, avançando depois para o interior até atingir o Ceará. Dos arredores de Salvador, com a conquista de Sergipe, o gado baiano foi levado até as margens do rio São Francisco, também alcançadas pelo gado pernambucano, atravessou-o e penetrou na bacia do Parnaíba. Atravessaria finalmente este rio para penetrar no sul do Maranhão, por volta de 1730; será nesta última área que entrará em contacto com os craôs; mas não parou aí: no século XIX, continuando seu avanço, atravessou o Tocantins, penetrando no norte de Goiás, onde encontrou os apinajés; finalmente, nos últimos anos do mesmo século, cruzando o Araguaia, entrou no Pará estabelecendo contacto com os caiapós (os de Pau d'Arco). Essa mesma frente, ainda no período colonial, avançou do Piauí para o Ceará, onde se deteve diante da frente originária de Pernambuco. A descoberta das minas de ouro fez com que o gado estabelecido no baixo e no médio São Francisco subisse este rio na direção de Minas Gerais, que alcançou, finalmente. Neste mesmo período o gado do São Francisco penetrou também em Goiás. No início do século XIX a frente pastoril baiana, na sua direção noroeste, chegara à margem direita do Itapecuru de Caxias para cima. Prolongava-se numa ponta que se dirigia para oeste, intrometendo-se entre a margem esquerda do Balsas e a direita do alto Itapecuru, detendo-se no Tocantins, na região compreendida entre as fozes dos rios Farinha e Manoel Alves Grande. Era ainda esta mesma frente criadora, talvez também com gado pernambucano, que em Goiás tinha seus limites setentrionais nas vizinhanças de Porto Real (atual Porto Nacional) (sobre a expansão das frentes pastoris baiana e pernambucana, ver Capistrano de Abreu, 1928, pp. 176-180; Prado Jr., 1946; pp. 74-76; Moreira Neto, 1960, pp. 8-13; Petrone, 1960, pp. 221-222). A penetração do gado em Goiás está, como já dissemos, ligada ao período da mineração. A exploração das jazidas auríferas foi, sem dúvida, o motivo do povoamento de Goiás. Os mineradores avançaram, de um modo geral, do sul para o norte. Ora, no período do apogeu da mineração, quando todos se dedicavam a esta atividade, como poucos eram os que cuidavam da produção de alimentos, estes tinham de ser buscados fora da capitania. O gado passou então a ser procurado no vale do São Francisco, sendo trazido para Goiás através das gargantas que o ligavam à bacia do Tocantins (Capistrano de Abreu, 1930, pp. 72-73).

Como a decadência das minas, a população do norte goiano procurou subsistir aplicando-se às atividades pastoris.

3. Duas áreas economicamente complementares

A área agrícola precisava do gado da pastoril para alimentar seus escravos; a área de criação não necessitava tanto das mercadorias produzidas pela área agrícola, mas dos artigos que esta recebia por seus portos de mar: sal, bebidas alcoólicas, instrumentos de ferro, etc. Quanto aos alimentos vegetais para consumo da população local, seu plantio se fazia em ambas as áreas. A presença da cultura de subsistência na área de agricultura comercial nos é atestada vagamente por Baena (1839, p. 79), quando diz, referindo-se ao Pará:

> "Da própria mandioca poucos fazem avultada cultura: esta plantação parece privativa dos cultores de acanhados prédios, pois entre estes ela é tão certa como a do arroz e do algodão entre os lavradores que possuem escravos".

Francisco de Paula Ribeiro (1874, p. 83) é mais claro ao explicar como o vaqueiro providenciava sua subsistência e a de seus ajudantes ("fábricas") na área pastoril do sul do Maranhão:

> "a prática em semelhantes casos é destinar uma vaca, a que chamam matalotagem, para seu sustento de cada mês, na despesa das quais em algumas fazendas menos fartas entra o vaqueiro com o quarto que lhe toca descontado afinal, e a esta condição chamam *pagar a morta*. Os mesmos fábricas cuidam também das roças de que tiram os legumes e o pão da terra, e entretanto que elas não o produzem, fornece-lhes o fazendeiro".

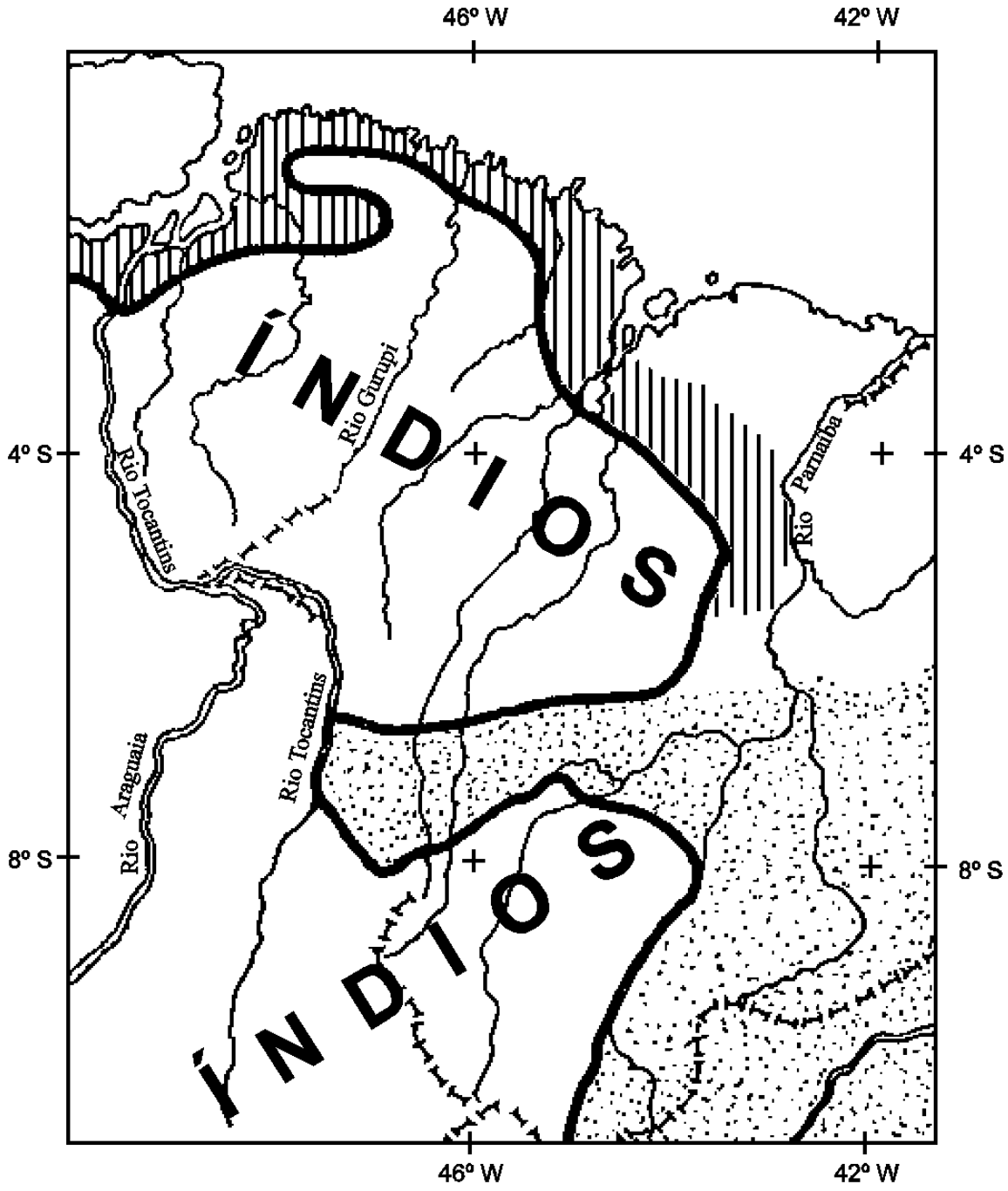
A agricultura de subsistência não merecia, porém, muito cuidado na área agrícola, preocupados que estavam os senhores das plantações na produção de gêneros exportáveis. Daí o fato de pairar sempre uma ameaça de fome sobre esta área. Por sua vez, a área pastoril não podia suprir as necessidades de alimentação vegetal da área agrícola, sobretudo por causa da dificuldade de transporte (Ribeiro, 1870, pp. 51 e 65, e 1874, pp. 55-56; Anônimo, 1900, p. 140). É preciso lembrar que a área agrícola não dependia exclusivamente para seu abastecimento de carne da região pastoril do interior. Já tivemos ocasião de nos referir aos campos de criação próximos do litoral maranhense e aos da ilha de Marajó.

A interdependência econômica das duas áreas, por conseguinte, não era absoluta. Nenhuma delas dependia inteiramente da outra, pelo menos na parte referente à alimentação.

4. Os meios de comunicação entre as duas áreas

Essas duas frentes, a agrícola e a pastoril, cercavam, a primeira pelo norte e o nordeste e a segunda por leste e pelo sul, numerosos grupos indígenas: os Gamelas, certos grupos tupis (como os teneteharas), os grupos timbiras (txocamecrás, canelas, craôs, pucobiês e outros) e os grupos acuéns (xavantes e xerentes). A ocupação da área que ainda restava a estes índios era então apenas questão de tempo. Para escaparem ao contacto com o civilizado só havia para as populações indígenas uma solução: o deslocamento para oeste, tendo assim mesmo de disputar terras com outros grupos indígenas. Um século mais tarde, este anel que os envolvia seria fechado na sua parte oeste pelo avanço dos criadores de gado e dos coletores de castanha do Tocantins e estaria muito mais apertado pela progressão das diversas frentes que os cercavam.

Entretanto, já nos fins do século XVIII, esta abertura para oeste começava a ser fechada pela maior frequência de navegantes no Tocantins. Foi nessa época que se iniciou a navegação comercial deste rio. Anteriormente suas águas só eram sulcadas esporadicamente por missionários que objetivavam aldear os índios ou por expedições que pretendiam escravizá-los. Não nos deteremos na sua enumeração; basta-nos saber que nenhuma dessas expedições deixou vestígios, ou seja, aldeamentos, povoados, sobre a área que vai interessar à história dos craôs. Aliás, os jesuítas nunca chegaram a estabelecer relações com os craôs, pois estes só entraram em contacto com os civilizados depois que o Marquês de Pombal expulsou aqueles missionários do Brasil.



Maranhão: frentes agrícola e pastoril no início do século XIX

Os descobrimentos de ouro em Goiás, a partir de 1725 (Ellis, 1960, p. 296), fizeram com que os governadores do Pará e do Maranhão procurassem estender suas respectivas jurisdições sobre parte desses terrenos, disputando-os ao governador de São Paulo. Para alcançar tais áreas foi utilizado o Tocantins, como se era de esperar. O governo português, porém, resolveu a questão favoravelmente a São Paulo, de modo que, depois de 1740, Pará e Maranhão não tinham mais nenhum poder reconhecido sobre essas terras auríferas (Alencastre, 1864, pp. 68-71). Nesse período, terras que mais tarde viriam a ser parcialmente ocupadas pelos craôs foram percorridas por uma expedição à procura de jazidas de ouro. Porém, não consta que tenha descoberto novas jazidas que pudessem ser lavradas com vantagem pelos mineradores (Alencastre, 1864, pp. 83-84) e, portanto, nenhum ponto do território em questão foi ocupado ainda desta vez. Com a conquista dos índios "Gueguêz", "Xacriabá" e "Acorôa", que deviam ocupar a região situada na altura dos rios Paranã e Manoel Alves, afluentes do Tocantins, fundou-se em 1750 a Missão de São Francisco Xavier, constituída dos aldeamentos do Duro e da Formiga, sob a administração de um tenente-coronel e sob a direção catequética de dois jesuítas. Estes aldeamentos ficavam próximos da fronteira da Bahia, mas ainda bem ao sul da área que nos interessa, demarcada no início do capítulo (Alencastre, 1864, p. 130; o autor publica o regimento dessas aldeias em pé-de-página: pp. 130-132, nota 33). A partir de 1757 a navegação do rio Tocantins, que até então nunca fora levada a efeito de modo regular, mas apenas esporadicamente, ficou como que proibida por uma provisão do Conselho Ultramarino, pois o governo português punha todo o empenho em limitar as vias de entrada e saída de Goiás para evitar o contrabando do ouro (Alencastre, 1864, pp. 280-281; Prado Jr., 1945, p. 74).

O Tocantins só se vai abrir novamente, e desta vez para se tornar uma via comercial, no final do século XVIII, por iniciativa do governo de Goiás (Almeida, 1852, pp. xiii-xvi; Mattos, 1874, p. 286, nota 28), secundado pelo incentivo da própria Coroa Portuguesa (Alencastre, 1864, pp. 320-321). Nota-se que a reabertura do Tocantins se dá no período da decadência da produção aurífera: procurava-se, assim, assentar a economia da parte norte de Goiás em outras bases, dando ocupação a uma população em parte inativa devido à decadência do trabalho de mineração. Assim, tem início uma série de expedições pelos rios Tocantins e Araguaia, a princípio de caráter oficial, promovidas pelos governadores, e logo a seguir, particular, levadas a efeito por iniciativa de comerciantes.

Uma Carta Régia de 5 de setembro de 1811 autorizou a criação de uma companhia de comércio entre o Pará e Goiás, para utilização, por quinze anos, das vias fluviais, com um fundo de 100 contos de réis e vários privilégios (Alencastre, 1865, pp. 73-77, apresenta esta Carta na integra); o plano, porém, não foi avante, pois o tráfico comercial entre as duas províncias, sendo bem pequeno, não o permitiu. O Tocantins era muito mais frequentado do que o Araguaia. O governo português, então instalado no Rio de Janeiro, mandou estabelecer um presídio na foz do Manoel Alves Grande, com o objetivo de dar apoio aos navegadores. Porém, o estabelecimento do núcleo de São Pedro de Alcântara (atual Carolina) no ano anterior tornou desnecessária a construção do presídio, pois o núcleo se localizava a poucas léguas abaixo da foz do rio Manoel Alves Grande. Algum tempo depois começaria a surgir, na margem esquerda e mais para o norte, Boa Vista (atual Tocantinópolis) (Alencastre, 1865, p. 61). Foi ainda no início do século XIX que se criou uma comarca que abrangia todo o norte de Goiás. Para isso se ergueria, na margem esquerda do rio Itacaiúnas, a vila de São João das Duas Barras, destinada a ser a sede da comarca. Esta vila, além de não atrair nenhum morador para si, deixou mesmo de ser a sede por estar demasiado longe dos demais arraiais que compunham a comarca. A sede passou a ser então a vila de Palma. No local da malograda vila sediou-se um destacamento de tropas de Goiás que depois foi substituído por um destacamento do Pará, cujo comandante

transferiu a vila para a confluência do Tocantins com o Araguaia (atual São João do Araguaia) (Souza, 1849, pp. 474, 492 e 496; Mattos, 1874, pp. 331, nota 55, 335-336 e 351).

Um outro fator que contribuiu para desenvolver a navegação do Tocantins foi o estabelecimento de uma linha de correios Rio-Belém, passando por Goiás, evitando-se assim a via marítima, até então a única utilizada e bem mais demorada. Já havia caminhos que levavam o viajante desde o Rio de Janeiro até São Romão, em Minas Gerais, nas margens do rio São Francisco. Daí foi aberto um caminho terrestre até Porto Real, passando por Santa Maria, São Domingos, Conceição e Natividade. De Porto Real até Belém o percurso deveria ser feito por água, pelo Tocantins. Em 1810, os estafetas já faziam a linha Rio-Belém, vencendo 280 léguas por terra e 250 pelo Tocantins (Alencastre, 1865, p. 63).

Toda a importância do Tocantins no contacto dos craôs com os civilizados era ter-se tornado um elemento de articulação entre a área pastoril (norte de Goiás) e a área agrícola (Pará). Não era o único rio a realizar esta função: o Parnaíba ligava desde 1770 o interior do Piauí e do Maranhão com a costa (Anônimo, 1900, p. 64, nota 8). No início do século XIX procurava-se articular as duas áreas econômicas através de outros rios: tentou-se levar a navegação do Itapecuru até a confluência com o Alpercatas, pois de Caxias para baixo já era navegado (Ribeiro, 1870, p. 6, e 1874, p. 59); experimentou-se a descida do Mearim (Ribeiro, 1874, p. 68) e do Grajaú por mais de uma vez (Ribeiro, 1874, p. 69). Embora esses dois rios ligassem terras recém-ocupadas pela frente pastoril com a capital da capitania do Maranhão, atravessando uma imensa área, os pioneiros de sua navegação não tiveram sucessores devido, talvez, aos perigos que oferecia uma viagem através de uma região de florestas não ocupada pelos civilizados.

De Caxias saía uma via terrestre (percorrida por Francisco de Paula Ribeiro, 1870) que acompanhava o curso superior do Itapecuru e prosseguia depois para oeste até o Tocantins. O interior do Maranhão estava também ligado por terra com Porto Real por uma estrada pouco utilizada que, partindo da fazenda Mirador, no Manoel Alves Grande, passava através do território ocupado pelos xerentes e xavantes (foi percorrida por Sebastião Gomes da Silva Berford, conforme seu ofício transcrito em Almeida, 1852, pp. 141-150).

Como estamos sobretudo interessados nas articulações da área pastoril com o norte, porque são as que mais nos interessam para compreender a situação de contacto entre os craôs e os civilizados, deixamos aqui de citar os caminhos que ligavam o Maranhão à Bahia, através do Piauí. Belém, por sua vez, não se comunicava com o interior pastoril por via terrestre.

5. Comparação da estrutura da área agrícola com a da área pastoril

Para a compreensão da situação em que se encontravam os craôs ao entrarem em contacto com os civilizados, é necessário destacar algumas características da área pastoril e da área agrícola. Embora os craôs não tenham tido contacto direto com esta última, uma referência, ainda que superficial, à sua estrutura é básica para se entender a articulação das duas áreas com relação ao problema do deslocamento, espontâneo ou forçado, da mão-de-obra.

A primeira característica que nos salta à vista é a fraca densidade demográfica da área pastoril. Isso decorria da própria técnica de criação utilizada. O gado era criado à solta e com pouco cuidado, alimentando-se da vegetação nativa. Como esta era de fraco valor nutritivo, umas poucas cabeças de gado necessitavam de muitos hectares de pasto. Por sua vez um só indivíduo bastava para cuidar de um grande número de animais. Portanto, uns poucos homens e o gado de que cuidavam podiam ocupar uma imensa área. É o que nos mostra o autor anônimo

do "Roteiro do Maranhão a Goiás pela capitania do Piauí" (Capistrano de Abreu, 1930, pp. 99 e 111, calcula que esse "Roteiro" tenha sido escrito entre 1770 e 1780), ao comparar a densidade demográfica de um terreno pastoril com a que poderia ter se o mesmo fosse dedicado à agricultura:

> "As mesmas três léguas de terra, que sendo aptas para a criação de gados, não carecem de mais de dez ou doze pessoas; sendo próprias e destinadas às lavouras das canas de açúcar, do tabaco, e mais gêneros do País, não chegariam a ver sua cultura em um estado de perfeição com os braços de oitocentos ou mil escravos. Esta diferença mostra bem que em menos tempo, com quanto menos despesa, e menos indivíduos se pode adiantar a povoação e cultura do referido País" (Anônimo, 1900, p. 89, § 6º).

Em outro ponto do "Roteiro" diz o autor, referindo-se às fazendas de gado:

> "Levantada uma casa coberta pela maior parte de palha, feitos uns currais, e introduzidos os gados, estão povoadas três léguas de terra e estabelecida uma fazenda" (Anônimo, 1900, p. 88, § 4º).

A segunda característica da área pastoril, também em flagrante contraste com a agrícola, era a utilização da mão-de-obra livre de preferência à escrava. Não necessitando de mão-de-obra numerosa, encontravam-se trabalhadores em número mais que suficiente. Francisco de Paula Ribeiro (1874, pp. 41-42) nos dá uma boa idéia da diferença notável do número de escravos de uma e de outra área, quando fala da capitania do Maranhão. Ele considera essa capitania dividida em duas partes complementares, diferentes em clima, solo e produções, uma ao norte e outra ao sul, limitando-se entre si na altura da vila de Caxias. A primeira, com as melhores e mais fecundas matas da capitania, tinha uma população que não chegava a 30 mil "almas livres", vantajosas lavouras de algodão e de arroz em que ocupava mais de 200 mil escravos. A segunda, povoada com 4 ou 5 mil "almas livres", com boas matas ainda devolutas, dilatadas campinas próprias para a criação de gado, empregava menos de mil escravos. Portanto, enquanto no norte o número de escravos era sete vezes superior ao dos indivíduos livres, no sul, pelo contrário, era quatro ou cinco vezes menor. O escravo, pois, não devia de ser um elemento indispensável nas fazendas de gado e é isso que afirma Paula Ribeiro (1870, p. 65) no trecho:

> "Os senhores das fazendas ou criadores de gado exigem poucos assalariados, e ainda muito menos escravos, suprindo com seus próprios filhos os cuidados daquele maneio".

Podemos ainda apontar uma terceira diferença entre as duas áreas: as oportunidades de ascensão social que ofereciam aos trabalhadores. Na área agrícola a população estava dividida, de um modo geral, em senhores e escravos. Estes, não é preciso dizer, nasciam e morriam na situação de cativos e viam tudo que produziam ficar nas mãos de seus donos. O mesmo motivo que levava à expansão da área dedicada à agricultura comercial, isto é, o crescimento da procura de seus produtos, fazia com que maior número de escravos fosse necessário e desestimulava qualquer medida que viesse melhorar sua situação de cativos. O trabalho estava organizado de outra maneira na área pastoril. O criador deixava cada uma de suas fazendas aos cuidados de um ou mais vaqueiros, conforme o número de cabeças de gado. Cada fazenda nunca se iniciava com menos de trezentas reses. O vaqueiro se encarregava da criação dos bezerros, do seu amansamento, de curar-lhes as chagas produzidas pela mosca varejeira; devia também queimar os campos em tempo próprio, a fim de que nascessem novos pastos tenros e viçosos; procurava extinguir onças, os morcegos, as cobras venenosas; ajuntava e aquietava o gado nas malhadas (locais escolhidos em que o gado pernoitava); vigiava de modo contínuo as vacas que estavam em tempo de parir, para dar pronta assistência às crias logo após ao nascimento. Depois de cada

cinco anos o vaqueiro recebia, como pagamento de seus serviços, a quarta parte das crias. Em nenhuma fonte que consultamos se diz explicitamente da existência de vaqueiros escravos. Supomos que fossem sempre recrutados entre os homens livres. Cada fazenda contava com seus "fábricas", dois, três, quatro, segundo o número de reses. Os "fábricas" eram os ajudantes dos vaqueiros; auxiliavam-nos no amanho do gado, no tratamento dos cavalos, enfim, obedeciam-lhes em tudo. Eles eram escravos ou indivíduos que recebiam salário por mês ou por ano, ou então eram os próprios filhos do fazendeiro, que assim aprendiam a ser vaqueiros (Ribeiro, 1874, pp. 82-84). Diz-nos o autor anônimo a que já nos referimos que os trabalhadores das fazendas, quando não escravos, recrutavam-se entre os mulatos e pretos forros que existiam em grande número nos sertões da Bahia, Pernambuco e Ceará, sobretudo nas vizinhanças do rio São Francisco. Gente com grande "aversão" aos trabalhos agrícolas, tinha grande "inclinação" pela pecuária, sendo sua maior ambição merecer um dia o nome de vaqueiro:

> "Vaqueiro, criador, ou homem de fazenda, são títulos honoríficos entre eles, e sinônimos, com que se distinguem aqueles a cujo cargo está a administração, e economia das fazendas" (Anônimo, 1900, p. 88, § 5º).

Com o gado que recebia de pagamento o vaqueiro podia, depois de algum tempo, instalar sua própria fazenda, tornando-se, desse modo, fazendeiro (Anônimo, 1900, p. 89, § 6º). Do que ficou dito se conclui que os "fábricas" recebiam um treinamento que os habilitava ao ofício de vaqueiro, a menos que fossem escravos, supomos. O vaqueiro, por sua vez, podia vir a ser, com o tempo, um fazendeiro. Portanto, a ampliação e multiplicação das fazendas implicava no aumento do número de "fábricas", vaqueiros e fazendeiros. As possibilidades de um "fábrica" vir a tornar-se um dia fazendeiro cresciam na razão direta da expansão dos rebanhos e do aparecimento de novas fazendas. No entanto, o território necessário à instalação de novos campos de criar tinha de ser tomado aos índios. As lutas contra os indígenas, bem como as oportunidades de ascensão social, decorriam, por conseguinte, da multiplicação do gado[3]. As guerras ao aborígene satisfaziam a anseios dos indivíduos componentes tanto da camada social mais alta quanto da mais baixa.

6. Diferentes perspectivas para o problema indígena

À primeira vista poderia parecer que a área agrícola, possuindo uma população muito mais densa, tenderia a absorver menos a população indígena do que a área pastoril, de população rarefeita. Entretanto, a própria natureza e modo de produção faziam com que uma área fosse mais populosa que a outra. A partir do momento em que se iniciou a lavoura no Maranhão com fins comerciais, os índios foram desde logo desejados como mão-de-obra, isto é, como escravos. Daí as intermináveis disputas com os jesuítas, que tinham interesse em lhes dar um outro destino. A agricultura comercial estava de tal modo ligada à escravidão que a "Companhia Geral do Comércio do Maranhão e do Grão-Pará", tendo interesse em fomentar a lavoura, empenhou-se na introdução de negros africanos. O próprio "Diretório" de 1757, promulgado pelo governador do Estado do Maranhão (esse documento, assinado em 3 de maio de 1757, no Pará, por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, governador e capitão-geral do Estado do Maranhão, acha-se transcrito em pé-de-página em Silva, 1833, pp. 78-112), e pouco depois sancionado pelo rei de Portugal, embora tirasse os índios de toda direção temporal dos missionários, proibisse sua escravidão em qualquer circunstância, deixasse a eles o privilégio

[3] Moreira Neto (1960, pp. 16-17) também nos mostra como no tempo da ocupação dos campos de Pau d'Arco pelos criadores de gado a procura de novas terras era determinada não apenas "pelos métodos rudimentares de criação e pela pobreza das pastagens como pelas formas usuais de remuneração do trabalho dos vaqueiros".

de governarem segundo as normas portuguesas suas próprias aldeias, agora elevadas à categoria de lugares e vilas, concedia, entretanto, aos particulares o direito de requisitarem até metade dos grupos indígenas assim aldeados para trabalhar nas tarefas de que tivessem necessidade, segundo o pagamento de salário. Tão intensa era a procura de mão-de-obra que até mesmo se desfalcavam de soldados pontos importantes na defesa do território conquistado, a fim de fazê-los trabalhar para particulares em plantações ou descaroçadouros de algodão (Ribeiro, 1874, p. 86, e 1870, pp. 53-54). Seja, pois, como trabalhador na lavoura comercial, seja como agricultor de subsistência, a mão-de-obra indígena era desejada na área agrícola.

Não acontecia o mesmo, porém, na área pastoril. A mão-de-obra, tanto escrava quanto livre, era mais do que abundante. Diz-nos Paula Ribeiro que aí a agricultura era desprezada por ser difícil o transporte do excedente comerciável. Limitava-se à cultura de subsistência. E todos aqueles que não possuíam recursos para a criação de gado, que constituíam cerca de 99% da população (deve haver grande exagero nessa proporção), abandonavam a região, buscando outras terras fora da capitania (Ribeiro, 1870, p. 65). Se não havia, por conseguinte, na área pastoril, trabalho suficiente para todos os civilizados, livres ou escravos, como haveriam eles de desejar mão-de-obra indígena? Por outro lado, os índios não poderiam ser deixados pacificamente à margem da sociedade pastoril, sem tomar parte nas atividades dela, vivendo segundo sua tradição, porque os criadores necessitavam das terras indígenas para instalar novas fazendas. Não somente aos senhores de fazendas interessavam os territórios tribais, mas também aos trabalhadores de fazendas, como já vimos anteriormente.

Em resumo, tanto a frente agrícola com a frente pastoril consideravam os indígenas como um obstáculo à sua expansão, pois eles eram os possuidores dos territórios de que elas necessitavam. Uma vez, porém, destribalizados, desorganizados ou simplesmente pacificados, a frente agrícola tentava absorver os indivíduos, sobreviventes à luta com os "brancos" e às moléstias por estes introduzidas, como mão-de-obra. A frente pastoril, no entanto, não precisava da força de trabalho dos índios; não lhe restava outra alternativa, portanto, senão aniquilá-los ou afastá-los para bem longe.

7. Os craôs e sua aliança com os fazendeiros

A história do contacto dos índios craôs com os civilizados vem confirmar o que dissemos sobre a incapacidade de absorção de mão-de-obra pela área pastoril. E essa incapacidade é que determinou, como já dissemos, de certa maneira, o modo de agir da frente criadora para com os índios.

Paradoxalmente, os craôs estabeleceram a princípio, de modo tácito, uma associação com os criadores de gado. Não foram absorvidos pela sociedade pastoril; continuaram ao lado dela, mantendo seu modo próprio de viver. Em troca da paz com os "brancos", os craôs deviam ajudá-los a guerrear e escravizar os grupos indígenas vizinhos, timbiras ou acuéns, tomando-lhes os territórios. Essa aliança perde o seu caráter paradoxal quando ressaltarmos que ela era apenas temporária: assim que os demais indígenas estivessem aniquilados, dizimados ou afastados, os próprios craôs não teriam mais utilidade para os fazendeiros e seriam eles mesmo suas vítimas (Nimuendaju, 1946, p. 24, faz alusão a esta aliança).

Vejamos com mais detalhes como evoluiu a situação de contacto. Recorrendo a Francisco de Paula Ribeiro, vamos localizar de maneira breve os grupos que se opunham à expansão das áreas agrícolas e pastoril no início do século XIX. Naturalmente, o autor só conhecia aqueles em fronteira imediata com os brancos. Os Gamelas se localizavam então próximo de Viana e de Monção, no baixo Pindaré e também no vale do Codó, afluente da margem esquerda do

Itapecuru. Na região da confluência do Grajaú com o Mearim estavam os Guajajaras ("Guajojáras"), que Paula Ribeiro inclui erradamente entre os timbiras. Os índios deste último grupo, os timbiras, ficavam de Caxias para o sul: os txocamecrás (mateiros) ocupavam a margem esquerda do Itapecuru a partir da altura desta última vila até os primeiros sertões de Pastos Bons; os canelas (canelas finas ou capiecrans) viviam a oeste do rio Alpercatas; os pucobiês habitavam as margens do alto Grajaú; os ponrecamecrás (purecamecrans) tinham suas aldeias entre os pucobiês e a barra do rio Farinha no Tocantins; confinando com estes dois últimos grupos estavam os "Cannaquetgê"; os craôs, que constituíam o grupo timbira mais meridional, ocupavam um território na bacia do rio Balsas, talvez na sua parte setentrional. Finalmente os grupos acuéns, representados pelos xavantes e pelos xerentes, confinavam com os craôs, habitando ao norte do rio Manoel Alves Grande (Ribeiro, 1841, pp. 193, 194, 297, 298, 304, 314, 316 e 319). Todos os grupos citados — com a duvidosa exceção dos ponrecamecrás — chegaram a entrar em conflito armado com os civilizados. Vamos ocupar-nos, porém, apenas dos craôs, que são o objeto deste estudo.

Os craôs, diante do avanço da frente pastoril, tiveram de recuar, expulsando por isso, a fim de obter um novo território, os xavantes para a margem sul do Manoel Alves Grande. Entretanto, ainda faziam incursões sobre o território de onde tinham sido afastados: assim, em 1808 incendiaram a fazenda do Saco, tirando as vidas aos seus proprietários; em 1809 destruíram um dos maiores estabelecimentos da Ribeira do Balsas, denominado Vargem da Páscoa. Por isso Manoel José de Assunção atacou uma de suas aldeias auxiliado por 150 paisanos e 20 "soldados de linha" que lhe concedera o Sargento-mor Francisco de Paula Ribeiro. Os atacantes fizeram mais de 70 prisioneiros, que foram enviados a São Luís. Que destino teriam tido estes índios naquela capital as fontes consultadas não nos informam (Ribeiro, 1841, pp. 319-320). Essa perda impressionou tanto os craôs que pediram paz. Esta lhes foi concedida com a condição de não mais hostilizarem os civilizados (Ribeiro, 1841, p. 320).

Esses primeiros choques com os criadores de gado fizeram com que os craôs se deslocassem na direção do ocidente de modo que chegassem até às margens do Tocantins e alguns mesmo as atravessassem para oeste (Ribeiro, 1874, p. 66). Foi aí que os encontrou o comerciante Francisco José Pinto de Magalhães. Já tivemos ocasião de nos referir ao início do desenvolvimento do comércio entre Goiás e o Pará no final do século XVIII e início do XIX através do rio Tocantins. Magalhães era morador do arraial de Natividade, em Goiás, e comerciava com Belém. Na margem direita do Tocantins, três léguas abaixo da foz do rio Manoel Alves Grande, este comerciante lançou em 1808 os fundamentos da povoação de São Pedro de Alcântara (atual Carolina). Pelo que a "Memória" (esta "Memória sobre a descoberta e fundação da Povoação de São Pedro de Alcântara", de Francisco José Pinto de Magalhães, encontra-se transcrita em Almeida, 1852, pp. 48-58; dela há trechos transcritos em Alencastre, 1865, pp. 87-91, nota 79) por ele dirigida ao governador de Goiás, em 3 de janeiro de 1813, deixa transparecer, Francisco de Magalhães, ao criar a referida povoação, tinha em vista diversos objetivos: a) estabelecer um posto de reabastecimento de viveres e de descanso para os comerciantes que se utilizavam do Tocantins; b) abrir uma loja nesta nova povoação onde pudesse vender aos habitantes do oeste do distrito de Pastos Bons as mercadorias que traria de Belém — sal, tecidos, ferragens — já que até então eles tinham de comprá-las em Caxias; c) cultivar algodão nas matas da margem do Tocantins para vendê-lo em Belém. Outro objetivo, esse não tão claramente expresso, era o de aprisionar índios para vendê-los nesta mesma cidade ou para que servissem nas plantações que iria fazer.

Francisco de Magalhães conseguiu a amizade dos craôs depois que tinham acabado de ser derrotados por Manoel José de Assunção. Para manter essa aliança, o comerciante contava

com a boa vontade do chefe "Apúicrit", o qual lhe entregava os prisioneiros que fazia, mesmo quando a isso se opunham os outros craôs. Por tentar corrigir os "maus costumes" de seu povo esse chefe acabou por ser assassinado no seio do próprio grupo tribal (Ribeiro, 1841, pp. 320-321). O prestígio de Magalhães devia ser bem grande, pois era chamado pelos índios de "Pahé", apelido esse cuja provável significação é "chefe honorário" (Almeida, 1852, p. 52; sobre o "chefe honorário" damos explicação mais detalhada no Capítulo 2). Aproveitando-se das inimizades entre os diversos grupos timbiras, agravadas pelos sucessivos deslocamentos e choques entre eles face ao avanço da frente pastoril, que acabara de alcançar o Tocantins (Almeida, 1852, pp. xxvi-xxviii), Francisco de Magalhães passou a fazer a guerra aos demais grupos indígenas auxiliado pelos craôs. E foi assim que os craôs se transformaram num instrumento dos criadores de gado para conquistarem aos demais índios a área de que precisavam para a expansão de suas fazendas. Podemos apoiar essa assertiva nas próprias palavras de Francisco de Magalhães (Almeida, 1852, p. 53):

> "Tenho a mais completa satisfação de ver desinfestados desta nação (os craôs) aqueles sertões até ali por eles hostilizados; os fazendeiros daquelas ribeiras exultam de gosto, e me oferecem socorros subsidiários para esta conquista, pelos cômodos que dela resulta; não temo as nações vizinhas que me hostilizem, pois que meus amigos Macamecrans (os craôs) me seguram e defendem"...

No dizer de Francisco de Magalhães, os craôs estavam em inimizade com os xerentes, os xavantes, os "Canacatagê", os "Norocagê", os Poxety", os "Põrekamekra" e os "Curecamecran". Ele próprio confessa que os ajudou em três expedições contra os "Canacatagê" e os "Norocagê" (Almeida, 1852, p. 51). Ribeiro afirma que tais expedições se realizaram e acrescenta que outros muitos grupos também foram atacados (Ribeiro, 1841, p. 450). Quanto aos fins daquelas três expedições, deixemos que nos fale o próprio Francisco de Magalhães (Almeida, 1852, p. 51):

> "sempre tive em vista nestas diligências antes conquistar, e não matar aqueles índios, pois tive a prevenção de estabelecer prêmios para aqueles guerreiros, quando não matando o seu inimigo, o conduzissem cativo à minha povoação, de sorte que nestas expedições se cativaram 52 índios das mencionadas nações; os quais logo os reparti pelos fazendeiros vizinhos para os educarem nos precisos conhecimentos da nossa língua, usos, e costumes, e sei que estão muito civilizados e contentes, não tendo até agora fugido para as suas aldeias, o que lhes era muito fácil das fazendas em que estão".

Não parece, entretanto, que ele queria colaborar no processo de "civilização" dos índios; ele não pretendia entregá-los aos fazendeiros, mas sim mandar vendê-los no Pará. Suas verdadeiras intenções surgem das contradições em que cai na sua "Memória". Assim, em certos trechos (Almeida, 1852, p. 53) se mostra como protetor dos índios:

> "vejo próximo a entrar para o grêmio da Santa Igreja um tão grande número de homens que, abjurando o paganismo em que viviam, correm a abraçar a lei de Jesus Cristo e da sua Igreja. Completa-se o meu prazer, quando vejo tão saudáveis e saborosos frutos das minhas fadigas e trabalhos, com que se enchem os ditames da religião, e as piedosíssimas intenções do Príncipe Regente Nosso Senhor".

Mas um outro trecho (Almeida, 1852, p. 58) deixa claro o que realmente queria:

> "Declarando a Carta Régia de 5 de setembro de 1811, que todos os índios que em qualquer ataque forem encontrados com armas na mão, sejam considerados como prisioneiros de guerra, e entregue aos vencedores para deles se servirem nos seus

> serviços domésticos por 10 anos, e mais tempo que durar a sua atrocidade, enquanto não derem provas do abandono da sua ferocidade exige-se declaração: se as mulheres e crianças daquela nação armada e feroz devem ser consideradas também prisioneiras de guerra, ou se devem deixar em abandono em seus alojamentos e aldeias".

Os índios aprisionados nestas expedições eram destinados, como dissemos, antes de tudo, a serem vendidos no Pará. Francisco de Paula Ribeiro (1841, p. 450), por exemplo, nos diz que os citados "Cannaquetgê" ("Canacatagê") foram atacados na sua única povoação, na ribeira do Farinha, em 1814, ficando parte dispersa e parte prisioneira, esta última sendo vendida no Pará. A mesma sorte tiveram também os já referidos "Norocoagê" ("Norocagê"). E acrescenta Ribeiro (1841, p. 450):

> "Certa expedição, que foi aos índios da tribo Augutgê em 1816, soube reduzi-los com aquelas já referidas promessas; porém logo que eles se entregaram, prendeu-os, e escravizou-os: queixando-se então humildemente o seu maioral daquela infame traição, que não merecia, a humana resposta que pôde obter foi uma ordem que se deu para levá-los dentre os seus a um bosque vizinho, aonde a muito sangue frio foi despedaçado pelos cruéis algozes que o conduziram: o resto desta tribo, que não coube nas canoas do Pará, foi vendido a vários comissários volantes que foram revendilhar no Piauí".

Isso deixa patente que para os povoadores civilizados da área não era bastante a paz com os índios: era preciso que desaparecessem; e não havendo necessidade deles naquele local, eram enviados para outros lugares.

Para justificar a escravidão dos índios, os povoadores recorriam ao apoio legal que até certo ponto lhes dava a Carta Régia assinada por D. João, em 5 de setembro de 1811[4], que permitia, entre outras disposições, a escravidão temporária dos índios do Tocantins e do Araguaia, sob determinadas condições.

Coube, portanto, aos craôs um papel especial neste processo de esvaziamento da área: o de aliados dos criadores contra os demais indígenas. Eram, pois, um instrumento na mão dos

---

[4] Citamos aqui dois trechos dessa Carta Régia: "Que a todos os que forem estabelecer nas margens e sertões dos ditos rios (Tocantins, Maranhão e Araguaia) serão franqueadas as mesmas graças e privilégios que fui servido conceder aos povos da capitania de Minas Gerais pela minha carta régia de 13 de maio de 1808, dirigida ao governador e capitão-general daquela capitania, relativamente ao Rio Doce, tanto a respeito da isenção dos dízimos de suas culturas, e dos direitos de entrada dos gêneros de comércio dessa capitania de Goiás, sendo navegados pelos mencionados rios, como também a respeito da moratória concedida aos devedores de minha real fazenda, e ao tempo de serviço que poderão haver daqueles índios, que, não querendo pelos meios brandos e suaves de que com eles tenho mandado usar, e que agora novamente recomendo, viver tranquilos e sujeitos às minhas leis cometerem hostilidades contra os meus fiéis vassalos" (Alencastre, 1865, p 75, nota 75). "Quanto ao procedimento com os gentios, sou servido determinar-vos que, com aquelas nações que não cometerem hostilidades, mandeis usar de toda moderação e humanidade, procurando convencê-las da utilidade que lhes resultará de se conservarem em boa inteligência, e amizade com seus povos, para o que parece conveniente empregue algumas dádivas, e até introduzir com eles alguns cristãos, que lhes ensinem a agricultura e os ofícios mecânicos mais necessários, como aponta o § 19 da memória. Igualmente parece que será útil tentar por meio do perdão que o desertor do Pará, que vive com a nação carajá, tem exigido para ela, prometendo que assim tornará à boa fé, e antiga harmonia. Acontecendo, porém, que este meio não corresponda ao que se espera, e que a nação carajá continue nas suas correrias, será indispensável usar contra ela da força armada; sendo este também o meio de que se deve lançar mão, para conter e repelir as nações apinagé, xavante, serente e canoeiro, porquanto, suposto que os insultos que elas praticam tenham origem no rancor que conservam pelos maus tratamentos que experimentaram de parte de alguns commandantes das aldeias, não resta presentemente outro partido a seguir senão intimidá-los, e até destruí-los, se necessário for, para evitar os danos que causam. Neste intuito, vos hei por muito recomendado, não só enviar os convenientes reforços de pedestres para o destacamento do Porto Real, mas toda a vigilância em dar as providências que tenderem ao desempenho destas minhas reais ordens". (Alencastre, 1865, p. 76, nota 75).

civilizados. Para os índios havia duas aparentes vantagens: em primeiro lugar tinham o apoio dos civilizados, mais em armas talvez do que em homens (Magalhães utilizava para amedrontar os índios foguetes, rodas e busca-pés — Almeida, 1852, p. 51), para lutar vantajosamente contra outros indígenas; e em segundo lugar havia a oportunidade de roubar gado dos fazendeiros acusando deste ato os grupos inimigos (Ribeiro, 1841, p. 321), agravando ainda mais a situação destes em face dos criadores. Ambas as sociedades em contato faziam duplo jogo: os craôs, ajudando os "brancos" a destruir os outros índios, ao mesmo tempo se utilizavam de seu gado; os civilizados, auxiliando os craôs a combater seus inimigos, faziam com que destruíssem sociedades semelhantes à sua própria, aniquilando e apresando indivíduos que talvez pudessem ajudá-los se por acaso tivessem de enfrentar os "brancos". Acrescentamos que, comparando lucros e perdas, essa aliança só favorecia aos criadores, pois, sendo difícil reunir dentre a população esparsa e mal armada (Ribeiro, 1841, pp. 444-445) uma força capaz de esvaziar de índios a área necessária à expansão dos rebanhos, tinham nos craôs uma tropa permanente. Para estes últimos a aliança era sua própria ruína a longo prazo: diante dos civilizados eles em nada diferiam daqueles que combatiam, pois eram igualmente ocupantes de uma área cobiçada e "ladrões" de gado; destruindo os outros grupos, apenas estavam apressando a vinda do momento em que eles próprios, eliminados todos os outros, seriam obrigados a se afastar da área que ocupavam ou sucumbir diante de algum ataque de fazendeiros.

Temos ainda de considerar um fato de que certa maneira nos mostra realmente não haver lugar para o índio na área pastoril. Francisco de Magalhães vendia os índios escravizados não na área de criação, mas na área agrícola, em Belém do Pará. Poder-se-ia objetar que os índios eram levados para longe do local em que viviam a fim de lhes ser tirada toda a possibilidade de fuga. Entretanto, a sorte dos txocamecrás, que habitavam relativamente próximos de Caxias, um dos grandes núcleos urbanos da área agrícola, não parece apoiar essa objeção, pois foram posto a trabalhar como escravos bem junto às próprias terras em que foram capturados. Estes índios, conta Francisco de Paulo Ribeiro, certa vez colhidos de surpresa por uma expedição em 1815, só tiveram tempo de colocar-se no alto de uma serra. Esta expedição levava consigo índios inimigos dos txocamecrás. De modo que do alto da serra os índios assediados ouviram propostas de paz, promessa de ferramentas, da amizade do Rei e de uma inviolável aliança contra todos os outros seus inimigos. Alguns txocamecrás, acreditando nestas propostas, desceram desarmados,

> "Mas quão diferente não foi deste acolhimento protestado aquele que receberam na crueldade com que a sangue frio foram ali mesmo mortos, alguns atraiçoadamente; nas prisões com que atraiçoadamente agrilhoaram outros, e na infame partilha que se fez das suas famílias em tom de escravos perpétuos, chegando a ser arrematados em leilão público na praça da vila de Caxias, e levados aos escaroçadouros dos algodões daquele distrito, aonde amarrados como macacos ao cepo foram asperamente castigados para adiantar as tarefas dos serviços consignados pelos seus ilegítimos senhores, no entanto que talvez sofriam fomes intoleráveis!" (Ribeiro, 1841, p. 302).

Portanto, Francisco de Magalhães, procurando vender em Belém os escravos que fazia no sul do Maranhão, não somente satisfazia os seus interesses de lucro como também vários outros: contribuía, modestamente, é óbvio, para suprir a área agrícola de mão-de-obra, possibilitava aos criadores de gado a ocupação do espaço que deixavam vazio os índios dizimados e escravizados e, finalmente, ajudava os craôs nas suas guerras com outros grupos indígenas.

Este comerciante não apenas se aproveitava das guerras entre índios, mas, sobretudo, incitava-os a elas. É o que nos conta Francisco de Paula Ribeiro, quando informa de uma

expedição de Pastos Bons, acompanhada de outra de São Pedro de Alcântara e dos craôs, que partiu para atacar os pucobiês; não lhes sendo possível alcançar seu objetivo, a expedição de Pastos Bons retirou-se, enquanto que a de São Pedro de Alcântara e os craôs voltaram-se para os índios "Poncatgêz" e o resto dos ponrecamecrás, que jamais tinham esboçado contra os civilizados o menor ato de hostilidade; enganados pelo chefe "Cocrit" (que era ponrecamecrá) (Ribeiro, 1841, 317-318), que acompanhava a expedição atacante, aconselhando-os a deixar os montes onde se tinham refugiado e fazer a paz com os civilizados, desceram de seus refúgios e se viram de surpresa aprisionados. No dia 27 de junho de 1815 foram ferrados no pulso direito com o sinal da escravidão e em seguida, daqueles que couberam na partilha ao cabo da expedição (130 indivíduos), foram os mais moços embarcados nas canoas de João Apolinário para serem vendidos no Pará e os mais velhos ficaram para cuidar da roça do mesmo cabo (Ribeiro, 1841, pp. 451-452). O mesmo autor cita um padre (Padre Torquato Grugel de Cerqueira Pinto) (Ribeiro, 1841, p. 451; Almeida, 1852, pp. lxiv-lxv) enviado pelo governo de Goiás àquela região para servir de missionário entre os índios das circunvizinhanças de São Pedro de Alcântara, o qual durante dois ou três anos, ao invés de ocupar-se da conversão dos índios, incitou toda as expedições que pode contra eles, a fim de cativá-los, fugindo depois, em junho de 1815, numa canoa furtada, levando muitos deles para vender no Pará. Portanto os craôs não faziam apenas guerra por conta própria aos outros índios: eram provocados e, mais que isso, eram incluídos nas expedições dirigidas pelos civilizados. Francisco de Paula Ribeiro cita algumas dessas expedições em que os craôs tomaram parte, mas, lendo-se seus trabalhos, tem-se a impressão de que houve muitas outras mais. Por outro lado, o aprisionamento e escravidão de índios já reconhecidamente pacificados, ou que davam todos os sinais de desejarem paz, vem-nos mostrar que não era bastante para os povoadores civilizados da área pastoril pacificar os índios: era preciso que desaparecessem, que deixassem espaço vazio.

Segundo as palavras do próprio fundador de São Pedro de Alcântara, os craôs, na segunda década do século XIX, abandonaram as duas aldeias que habitavam a cinco léguas de São Pedro de Alcântara, vindo colocar-se bem próximos desta povoação. Eram em número de três mil; tinham um chefe e sete "cabos de guerra" (Almeida, 1852, p. 51). Pohl (1951, 2a. parte, p. 168), no ano de 1819, ainda os encontrou nas vizinhanças de São Pedro de Alcântara; tinham então três aldeias. A referida década é das mais ricas em informações sobre a situação de contacto dos craôs. Daí para diante os dados são mais pobres. Mesmo assim eles ainda nos mostram que a situação evoluiu na direção que indicamos.

Em 1844, Castelneau encontrou uma aldeia de índios craôs na margem esquerda do Tocantins pouco acima da ilha de São José, mas abaixo de Carolina. Diz este autor que lá estava um brasileiro como diretor ("directeur")[5] dos índios havia 14 anos. Desta aldeia foram

[5] O cargo de *diretor* de índios foi criado pelo regulamento (o já referido "Diretório") expedido pelo governador do Estado do Maranhão, Francisco Xavier de Mendonças Furtado, aprovado por uma ordenação real de 17 de agosto de 1758 para servir de regulamento geral para todo o Brasil. Haveria um diretor para cada vila ou povoado indígena a fim de orientar os índios. Esse cargo foi, porém, suprimido por uma carta régia de 12 de maio de 1798. O termo diretor somente vai surgir novamente no decreto nº 426 de julho de 1845, que estipula que cada província do Império tenha um *diretor geral de índios*, devendo haver para cada aldeamento um *diretor de aldeia*. Portanto, o termo *diretor*, constante em Castelneau (1850, t. II, p. 41), não parece corresponder a nenhum cargo então reconhecido pela legislação do Império com referência aos índios, a não ser que fosse uma função mantida por governos provinciais. Vide Otávio, 1946, pp. 109-111 e 151; Cunha, 1960, pp. 42-43; *Colleção das Leis... de 1845*, tomo VIII, parte II, pp. 81-93, Decreto nº 426. É mais provável que certos indivíduos, conseguindo de algum modo impor-se a determinado grupo indígena, se atribuíssem o título de *diretores*, sendo depois reconhecidos, tácita ou oficialmente, pelo governo da província em que se encontrassem. Há exemplo desses indivíduos em Pohl (1951, 2a. parte, pp. 147-148), que cita Plácido Moreira de Carvalho entre os ponrecamecrás e Antonio Moreira da Silva entre os craôs (1951, 2a. parte, pp. 149 e 168). Um documento transcrito em Almeida (1852, pp. 17-18) nos

destacados alguns índios para uma fazenda de gado chamada Monte Santo, propriedade de um certo coronel Ladislau, acima de Carolina (o autor não diz se na margem esquerda ou direita); eram em número de 25 aproximadamente, distribuídos numa pequena aldeia, de 3 ou 4 casas, a meia légua da fazenda. Aí tinham sido colocados pelo fazendeiro para servirem de posto avançado de seus possessões contra os xavantes. Nesta aldeia, como viu o próprio autor, habitavam alguns brasileiros. O fazendeiro não estava apenas na defensiva, já que se referiu a Castelneau (1850, t. II, 47-50) sobre uma expedição que ele realizou contra os xavantes (não há noticias se os craôs tomaram ou não parte nela). Como vemos, a frente pastoril não tinha cessado seu avanço sobre a área indígena, continuando a ter os craôs como aliados. Como os grupos timbiras que impediam a marcha da frente tinham já sido neutralizados, era então contra os acuéns que se dirigiam os craôs.

8. A aliança sofre modificações

Nos meados do século passado os índios timbiras já não mais estavam em condições de oferecer resistência aos sertanejos. Por conseguinte, estes não tinham mais o mesmo interesse em manter os craôs junto de si. Se não mais serviam como aliados, os craôs incomodavam os fazendeiros com o furto de gado.

Havia um antigo projeto de afastá-los, como podemos notar em Pohl (1951, 2a. parte, p. 139), para a foz do rio do Sono, a fim de constituírem a povoação de São Fernando, projetada por volta de 1810. Seria um modo de isolá-los da zona pastoril ao mesmo tempo que os punha sozinhos contra seus inimigos, os acuéns. Portanto, mesmo afastados, eles deveriam continuar a lutar em favor dos criadores de gado. O plano de transferência só foi, entretanto, realizado em 1848 com o estabelecimento da missão de Pedro Afonso, na foz do rio do Sono.

O governo do Império havia autorizado a mandar vir da Itália missionários capuchinhos (*Colleção das Leis ... de 1843*, tomo V, parte I, pp. 25-26). A um deles, Frei Rafael de Taggia, coube a catequese dos índios craôs e xerentes, para o que criou o aldeamento de Pedro Afonso em 1848, transferindo para lá os primeiros, dedicando um outro aldeamento, o de Teresa Cristina (atual Tocantínia), às margens do Piabanha, aos segundos. Ao mesmo tempo em que se procurava trazer os índios para a religião Católica, satisfaziam-se os interesses da frente pastoril, pois tinham-se transferido os craôs para atender aos desejos dos fazendeiros, como o próprio Frei Rafael o indica:

> "Habitam pacificamente as suas terras entre os confins desta província com a do Maranhão, *e tendo dado aos fazendeiros motivos de queixas*, foram removidos, e agora compõem a aldeia de Pedro Afonso, onde nas epidemias sofridas nos anos de 1849-1850 ficaram bastantes diminuídos" (Taggia, 1898, p. 122. O grifo é nosso).

Poucas informações pudemos obter sobre a história dos craôs na segunda metade do século XIX, mesmo nos relatórios dos presidentes de Goiás que consultamos[6]. Mas sabe-se que

---

informa que Moreira da Silva era *diretor* das aldeias apinajé, craô e "Cority", enquanto José Mariano Belem, dos ponrecamecrás e dos "Eutage".

[6] Aliás o Diretor Geral dos Índios da Província de Goiás, num relatório apresentado ao presidente da mesma em 1861, dizia:

"Nomeado diretor-geral por decreto de 24 de maio do ano próximo passado, prestei juramento a 9 de agosto, e assumindo logo as funções do respectivo cargo não encontrei nem secretaria, nem arquivo, nem livros de registros. Daqui facilmente se depreende o atraso em que deve estar o serviço desta repartição.

Em vista disso, mui poucas informações posso trazer ao vosso conhecimento sobre este ramo do serviço público" (Alencastre, 1861, p. 16).

o aldeamento de Pedro Afonso tinha, em 1862, além do missionário, um ferreiro e uma escola. Em 1852 os craôs que aí estavam somavam 620 indivíduos[7]. Eram em maior número ao serem trazidos para o local, mas epidemias nos anos de 1849 e 1850 os reduziram. A julgar pelas palavras do próprio Frei Rafael, a missão não estava, como instrumento de conversão religiosa, produzindo fruto algum: os índios atribuíam ao batismo o poder de lhes abreviar a vida e era à força que o padre o administrava às crianças moribundas, havendo mesmo entre eles a proibição de dar parte dos doentes ao missionário por considerarem os remédios dos civilizados como feitiços; não obstante, viviam em bom entendimento com o padre (Taggia, 1898, pp. 122-123). Frei Rafael ficou até o final de sua vida na região, morrendo com oitenta anos de idade, em 1892. Depois dele nunca mais os craôs tiveram um missionário católico, a não ser breves visitas de sacerdotes. Parece que os índios não estavam propriamente dentro da área "urbana" de Pedro Afonso; por volta de 1860 havia três aldeias indígenas a quatro léguas de Pedro Afonso; talvez nem todas elas fossem craôs, podendo existir alguma que fosse xerente (Magalhães, 1863, p. 66; Gomes, 1862, pp. 490-491).

Os governos imperial e provincial empregavam poucos recursos para cuidar dos índios. Além de manterem a missão, a escola, o ferreiro, davam-lhes de vez em quando alguns brindes. Nesse tempo já estava florescendo entre os craôs um costume que iria se tornar tradicional entre eles: a visita às capitais e outras cidades grandes. Em fevereiro de 1873, por exemplo, o "capitão" (indígena) Antônio Tito, acompanhado de mais sete outros craôs, visitou a capital de Goiás. Hospedados por um particular, permaneceram dez dias na cidade, voltando em seguida com parte dos objetos que tinham pedido, brindados pelo presidente, que nisso gastou 404$900 réis, parte tirados da tesouraria geral, parte da provincial (Assis, 1873, p. 35). Um outro chefe indígena esteve no Rio de Janeiro, em visita ao Imperador. Foi nomeado coronel da Guarda Nacional, passando a ser conhecido como Coronel Raimundo. Tendo recebido instrumentos agrícolas, tecidos e um carregamento de objetos de toda espécie, e lhe sendo impossível transportar tudo para a aldeia, vendeu ou abandonou parte deles na viagem (Gallais, 1942, p. 131).

Em 1890 visitou os craôs o conhecido missionário Frei Gil Vilanova (Gallais, 1942, pp. 131-138). O fim de sua visita era conseguir alguns meninos índios para educá-los em Porto Nacional. Esteve em três aldeias, sendo recebido na primeira delas pelo já citado Coronel Raimundo. Esta aldeia ficava ao norte de Pedro Afonso, mas não podemos precisar bem o ponto; a segunda ficava na margem esquerda do Tocantins e a terceira não sabemos dizer. Nas duas primeiras o missionário nada conseguiu; todos os índios se negaram terminantemente a entregar qualquer criança. Temiam não só que as castigassem, mas também que as alimentassem mal. Somente na terceira conseguiu três meninos, que acompanharam o missionário até o Porto Nacional[8]. Mesmo assim, no ano seguinte, quando surgiram desordens

[7] Estavam assim distribuídos por idade e por sexo (Taggia, 1898, p.122):

	Masc.	Fem.	Total
Até 4 anos	32	47	79
de 4 a 8	49	78	127
de 8 a 16	30	37	67
de 16 a 26	38	49	87
de 26 a 40	80	89	169
de 40 em diante	41	50	91
Total	270	350	650

[8] O autor cita o nome de três crianças que os craôs confiaram ao Padre Vilanova: Marco, Aboesú e Aquedi. Enquanto o primeiro nome está em língua portuguesa, os dois últimos não parecem palavras craôs; é possível que sejam, talvez, xerentes.

em Boa Vista (atual Tocantinópolis), os pais dos meninos foram buscá-los em Porto Nacional, temendo que lhes acontecesse algo de mau.

No final do século XIX ou no início do atual também visitou os craôs, já nas cabeceiras do Manoel Alves Pequeno, o protestante William Azel Cook (1909, pp. 215-221). Esteve na aldeia de Gameleira e na de Serrinha. Na primeira havia 19 cabanas e na segunda, 18. O objetivo deste pastor era preparar o terreno para introduzir um professor entre os índios, ao que tudo indica com fins missionários. Indagando aos indígenas se receberiam um professor que trabalhasse "desinteressadamente" por eles, pediram-lhe que esperasse para que consultassem um brasileiro da área em que tinham muita confiança, dando finalmente seu consentimento duas semanas mais tarde[9]. Parece que este professor nunca foi enviado. Cook, fazendo jus à tradicional má vontade entre missionários católicos e protestantes, diz que os índios tinham grande aversão aos padres e frades, pois haviam sofrido muito em suas mãos em dias anteriores, e o fizeram assegurar que nenhum sacerdote seria enviado a viver no meio deles.

Os craôs não permaneceram no lugar onde os havia estabelecido Frei Rafael, mas foram-se deslocando para o norte, vindo a ocupar o seu território atual. Não sabemos dizer se este deslocamento se fez por etapas ou se de uma só vez, de um salto, embora a primeira hipótese pareça mais razoável. A história local, mantida na memória dos brasileiros regionais, reconhece que o território habitado atualmente pelos craôs foi ocupado anteriormente por fazendeiros, enquanto os índios ainda se mantinham nas proximidades de Pedro Afonso. Teria sido José Pedro de Brito, criador de gado, proveniente talvez do Ceará, o primeiro morador da região. Seus descendentes ocuparam aquela área e um deles teria atraído para lá os índios craôs. Estes, diz um dos descendentes do primeiro povoador, tiveram o mérito de acabar com grande parte das onças da região, permitindo que os rebanhos se expandissem livremente, a salvo dos assaltos daqueles felinos. E até hoje é lembrada a amizade que os craôs mantiveram com um desses fazendeiros, de nome Agostinho Soares, o qual frequentemente lhes fazia presente de uma ou mais cabeças de gado. Não raro os índios lhes matavam alguma rês, sem que isso fizesse estremecer a aliança com fazendeiro. Certa vez os craôs o ajudaram a recuperar uma parte do rebanho que lhe fora tirada à força por criadores vindos do Maranhão.

A partir de 1925, aproximadamente, missionários batistas passaram a frequentar as aldeias, buscando fazer adeptos de sua religião entre os craôs. Nessa época visitaram as três aldeias então existentes os missionários Normando Lang, Apolinário Souza, acompanhados de Joaquim Leão, sendo que este último muito auxiliaria os missionários que viriam depois. Logo em seguida chegou à região o Pastor Zacarias Campêlo, que se estabeleceu próximo da aldeia de Pedra Furada, e pouco depois veio levantar casa perto da aldeia de Pedra Branca o missionário Francisco Colares. O primeiro permaneceu entre os craôs até 1935, quando se retirou para as aldeias xerentes. O segundo abandonou as aldeias antes de 1940. Este último conseguiu a transferência da sede de um dos distritos do Município de Pedro Afonso da fazenda da Barriguda para o local denominado Porto do Vau, nas margens do Rio Manoel Alves Pequeno, dando origem ao núcleo urbano da vila de Itacajá em 1938, elevada a sede de município em 1953. Com a retirada de Francisco Colares, os índios deixaram de ter entre eles qualquer missão religiosa e, embora, após a criação do Posto Indígena, um pouco mais tarde, dois dos funcionários fossem pastores batistas, nenhum deles exercia oficialmente a função de

[9] William Azel Cook não nos informa sobre a identidade desse brasileiro que gozava de especial confiança dos índios. Mesmo assim, o fato nos indica que eles mantinham relações amistosas, se não com toda, ao menos com parte da população local.

missionário entre os índios. A missão batista não conseguiu fazer nenhum prosélito entre os índios craôs.

Em resumo, durante o referido período, a aliança entre os craôs e os civilizados se modifica. Eles já não são dirigidos contra outros índios. Permanecem, entretanto, como vimos, ligados a certos sertanejos aos quais recorrem como se fossem orientadores de suas relações com os brancos e aos quais chegam mesmo a ajudar em seus litígios contras outros regionais. Por outro lado, se os sertanejos como um todo começam a recusar amizade aos craôs, deles tentam se aproximar-se os civilizados provenientes dos grandes centros, os missionários católicos e protestantes, sendo que um deles, Frei Rafael de Taggia, era ao mesmo tempo representante do Governo Central. Os próprios índios procuravam também chegar até os centros longínquos, fazendo grandes viagens, costume que não mais abandonaram até hoje.

9. O fim da aliança com os fazendeiros

Em 1940 duas aldeias craôs foram atacadas no mesmo dia por dois fazendeiros da região. Um deles, maranhense, tinha por sogro um juiz de Pedro Afonso; o outro, goiano, pertencia à família que até então tinha mantido o mais forte laço de amizade com os índios. O objetivo do ataque era pôr termo aos constantes furtos de gado praticado pelos craôs. O crime teria ficado impune se um missionário batista, o já citado Francisco Colares, não tivesse telegrafado para o Rio de Janeiro, dando parte do ocorrido ao Governo Federal. Segundo as informações de alguns craôs, podemos calcular que morreram cerca de vinte e três indígenas. Teriam perecido muito mais indivíduos se os índios de uma aldeia, a de Pedra Branca, não tivessem pressentido o ataque, devido ao assassinato de alguns indígenas fora da aldeia. Quanto à aldeia de Cabeceira Grossa (antiga Pedra Furada), um dos fazendeiros atacantes, diz-se, ofereceu-lhe antes uma rês, para que seus habitantes se reunissem todos com o objetivo de consumi-la, sendo assim mais fácil massacrá-los. Nesta última havia inclusive, nesta ocasião, índios de aldeia de Pedra Branca, em visita.

Podemos tomar esse assalto às aldeias craôs como um marco importante na história do contacto com os civilizados[10]. Ele desmascara definitivamente todos os sentimentos dos regionais para com os índios. A aliança dos craôs com os criadores chega a seu final. Se por um lado este ataque abria uma brecha entre os craôs e os regionais, por outro lado, entretanto, aproximava-os mais dos brasileiros que viviam longe deles, representados pelo Governo Federal, que passaria de agora em diante a fazer sentir sua presença através do Serviço de Proteção aos Índios. De fato, a notícia do massacre dos índios craôs provocou uma forte reação por parte de elementos não ligados por interesse econômico à região, a qual se traduziu em três medidas principais: a) julgamento e condenação dos agressores; b) instalação de posto do S.P.I. entre os craôs e c) doação de uma área de terra aos índios.

Quanto ao julgamento dos atacantes, nenhum documento existe atualmente em Pedro Afonso, sede da comarca em que se realizou. Apenas informações orais de pessoas que presenciaram os acontecimentos deixam transparecer algo sobre ele. No processo de captura e julgamento dos culpados nota-se um choque ou, pelo menos, uma divergência de interesses entre as autoridades locais e as de fora, hierarquicamente superiores. Era intenção destas julgar os dois principais responsáveis, pelo menos, fora de Pedro Afonso. Um dos políticos locais, entretanto, procurou junto ao governo do Estado conseguir que eles permanecessem nesta

[10] Houve, antes do ataque de 1940, um outro assalto aos craôs, talvez já no século XX, sobre o qual as notícias são muito vagas. Nessa ocasião, o fazendeiro Agostinho Soares teria interferido a favor dos índios. Tal ataque não teve, por outro lado, a repercussão e as consequências do assalto de 1940.

cidade, o que foi obtido. Só depois disso, um dos fazendeiros, que ainda se achava foragido, recebeu aviso de seu sogro, juiz substituto de Pedro Afonso, que já era oportuno apresentar-se à polícia. E os resultados do primeiro julgamento bem mostram a atitude da população local para com os índios: os acusados foram todos absolvidos. Somente depois que o promotor recorreu a Goiânia, os dois principais responsáveis foram condenados a sete anos de prisão e alguns outros a penas menores. Setenta e dois indivíduos tinham sido acusados de estarem implicados no caso do massacre.

O S.P.I. se instalou entre os craôs pouco depois do ataque, concedendo-lhes inicialmente uma assistência bem maior que a atual. A instalação se procedeu com auxílio de pessoas ligadas à missão batista.

Finalmente, pelo Decreto-lei nº 102, de 5 de agosto de 1944, o Dr. Pedro Ludovico Teixeira, então interventor Federal em Goiás, cedia uma área de terra aos craôs, medindo cerca de 320 mil hectares[11]. Tal ato, entretanto, não significou, como se poderia pensar, o fim da tensão entre índios e criadores.

10. Conclusão

A situação de contacto entre os índios craôs e os criadores de gado sofreu um processo evolutivo que vem confirmar inteiramente uma generalização de Darcy Ribeiro com relação às frentes pastoris, pois, segundo este autor, as populações que as constituem

> "Agem diante do índio movidas essencialmente pela contingência de limpar os campos de seus habitantes humanos para entregá-los ao gado e evitar que o índio, desprovido de caça, a substitua pelo ataque a seus rebanhos. A interação, nestas circunstâncias, assume com frequência formas de conflito sangrento e raramente dá lugar a um convívio direto ou a acasalamento e mestiçagem"... (Ribeiro, 1957, pp. 23-24).

Tal generalização, por outro lado, parece chocar-se com outra, de voz corrente, apoiada por outros autores (por exemplo, Furtado, 1959, pp. 75-76 e Simonsen, 1962, p. 151), segundo a qual os indígenas se adaptavam rapidamente às atividades criatórias. Ora, o caso craô vem demonstrar que, pelo menos na parte que toca aos timbiras, tal não aconteceu, pois, durante um período de contacto já superior a um século e meio, jamais conseguiram transformar-se em criadores, mas sim em "caçadores" de gado. Além do mais, o excesso de mão-de-obra

---

11 Assim dizia o referido documento:

"O interventor Federal no Estado de Goiás, usando da atribuição que lhe confere o art. 6º, nº V, do decreto-lei nº 1.202, de 8 de abril de 1939, e devidamente autorizado pelo Presidente da República, decreta:

Art. 1º - São concedidos aos índios Craós o uso e gozo de um lote de terras pertencentes ao Estado denominado "Craolândia", situado no distrito de Itacajá, do Munícipio de Pedro Afonso, medindo trezendo e dezenove mil oitocentos e vinte e sete (319.827) hectares, sessenta e um (61) ares e cinco centiares, e limitado: ao norte, pelo ribeirão dos Cavalos e rio Riozinho; ao sul, pelo ribeirão Caachoeira e rio Gameleira; ao este, pelos rio Vermelho e Suçuapara e ao oeste, pelo rio Manoel Alves Pequeno, ficando, todavia, ressalvado expressamente que a União regularizará as ocupações, porventura existentes nesse terreno.

Art. 2º - O lote indicado no artigo anterior fica sujeito ao regime estabelecido pelo artigo 154 da Constituição para as terras em que os índios já se acham localizados em caráter permanente.

Art. 3º - O Governo do Estado, para a perfeita execução deste decreto-lei, entrará em entendimento com o Serviço de Proteção aos Índios e porá em prática as medidas que se tornarem necessárias.

Art. 4º - O presente decreto-lei entra em vigor no dia de sua publicação, revogadas as disposições em contrário".

Esse decreto-lei se encontra publicado no "Diário Oficial do Estado de Goiás", de 10-8-1944, ano I, nº 156, p. 1 (apud Meireles, 1949, Anexo 6). Apesar de tal decreto-lei e da demarcação do terreno em 1943, o Estado de Goiás nunca realizou a outorga da escritura desse terreno, não obstante os constantes pedidos do S.P.I.

característico da área pastoril impediu, como vimos, que fossem chamados a participar das atividades das fazendas. O caso craô mostra, pelo menos, que tal generalização não é válida.

A história dos craôs também deixa claro que, se estes índios estivessem inteiramente à mercê das decisões dos habitantes da área pastoril, teriam sido completamente aniquilados em 1940. Devem sua sobrevivência à ação de elementos estranhos à área, como missionários e agentes do Governo Federal. Não se pode, por conseguinte, entender a situação atual dos índios craôs se nos limitarmos à análise de suas relações com a área pastoril, deixando de lado as decisões tomadas nas grandes cidades. No que se refere aos indígenas, há como que uma oposição entre os sentimentos dos brasileiros metropolitanos e os interesses dos sertanejos.

Finalmente, para aqueles que ingenuamente acreditam que o problema dos indígenas fica solucionado logo após garantida a posse das terras tribais, o caso craô oferece um sério desmentido. Embora lhes tenha sido concedido um extenso território, com uma superfície equivalente a duas vezes e meia a do Estado da Guanabara, o conflito entre os interesses dos índios e os dos civilizados continua. As razões de tal conflito serão analisadas nos capítulos que seguem.

Tabela inicial	Sumário dos capítulos

Capítulo 2

A Sociedade Craô

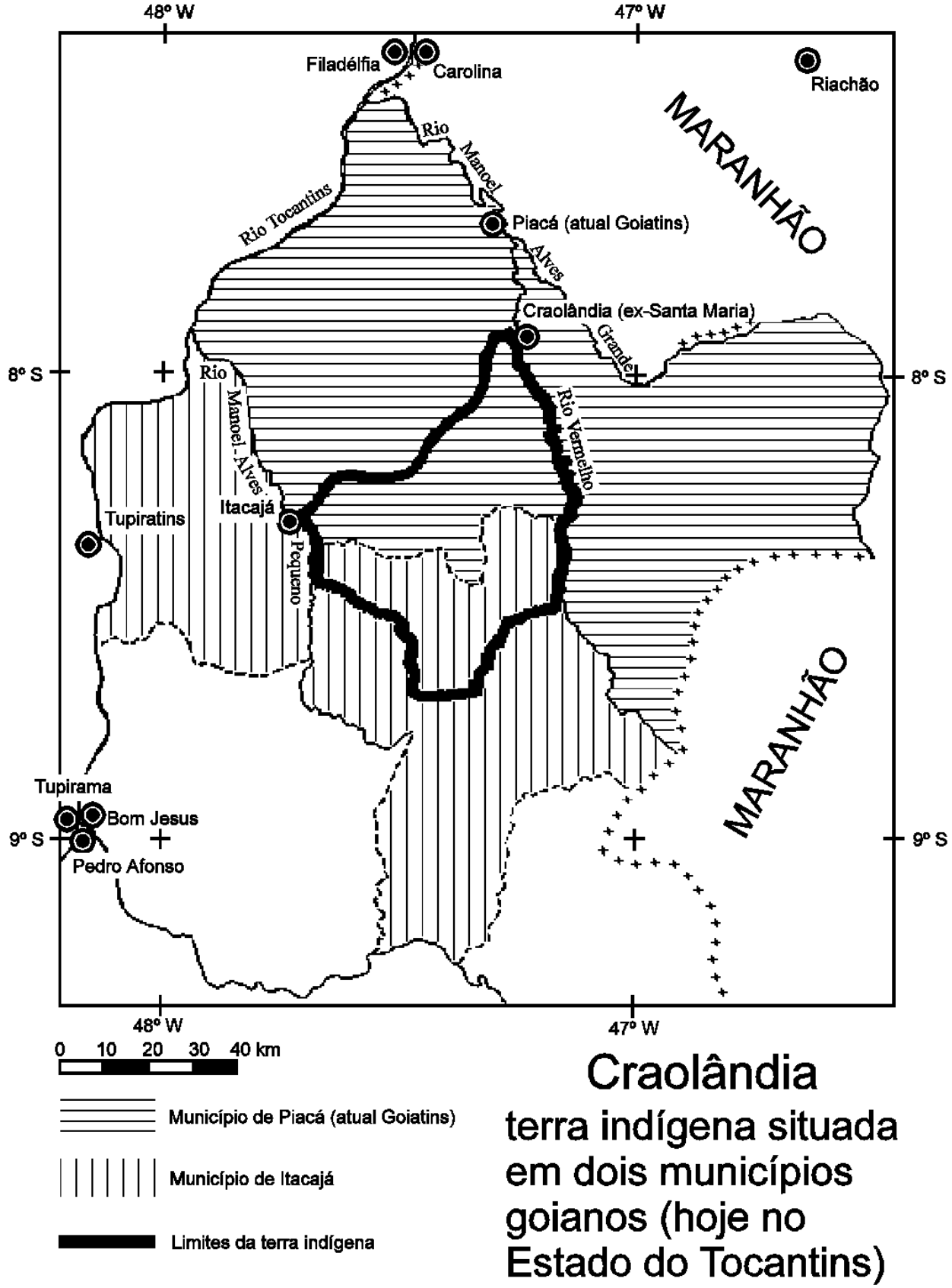
A falta de informações históricas nos impediu de reconstruir, no capítulo anterior, a estrutura da sociedade craô no momento em que estabeleceu suas relações com os criadores de gado. Neste capítulo pretendemos apenas mostrar a situação geográfica dos craôs, localizar suas aldeias, apresentar alguns dados sobre sua população e território. Descreveremos também sua organização social, sem, entretanto, analisá-la, tarefa que reservamos para um trabalho posterior. Nossa intenção é apenas deixar patente a enorme distância cultural que existe entre a tradição craô e a dos criadores, apesar de um século e meio de contacto, resultado da participação quase nula dos craôs nas atividades próprias do segmento pastoril, o que torna difícil a comunicação entre os membros dos dois sistemas em conjunção. Além disso, daremos atenção relativamente maior a uma instituição craô que já não pode ser compreendida se abstrairmos as relações com os "brancos": trata-se da chefia.

1. A população craô e seu território

Os índios craôs se acham atualmente distribuídos em cinco aldeias localizadas dentro do território concedido pelo Governo de Goiás, pelo decreto-lei a que já aludimos no capítulo anterior.

Curt Nimuendaju (1946, p. 26), ao visitá-los em 1930, encontrou três aldeias apenas. A primeira, com o nome de Pedra Branca, cindiu-se em duas há cerca de dez anos. As duas aldeias resultantes dessa separação passaremos a chamar de aldeia do *Posto* e de *Pedra Branca*. Aquela, comumente conhecida por tal nome por ficar muito próxima — cerca de quatro quilômetros — do posto indígena, possui 169 habitantes (todas as cifras que apresentamos como sendo as atuais pertencem ao recenseamento que realizamos em 1962) e tem por chefe Pedro *Penõ*. A segunda recebe a denominação acima por se encontrar no lugar de uma antiga fazenda de criação com esse nome, que é também o do ribeirão que corre próximo ao local. Seu chefe, Marcão, era o único "capitão" no tempo em que esses dois grupos locais constituíam uma só aldeia. Possui 49 habitantes.

Outra aldeia citada por Nimuendaju se denominava Pedra Furada. Esta também dividiu-se em duas há quatro anos aproximadamente, dando origem aos atuais grupos locais de Boa União (parece que Boa União já era o terceiro local que ocupava esta aldeia depois da cisão; deve-se notar que, quando realizamos o recenseamento, em 1962, esta aldeia ainda não estava instalada em Boa União) e de Abóbora. O primeiro, com 109 habitantes, chefiados por Ambrosinho, está atualmente no lugar onde existiu a antiga fazenda da Boa União. O segundo também tirou seu nome do local em que está situado; possui 50 habitantes chefiados por Manoel Bertoldo.



Finalmente, a terceira, Nimuendaju a denomina Donzela. Parece que quando esse pesquisador esteve entre os craôs, em 1930, esta aldeia já era fruto de uma cisão que sofrera

uma outra aldeia maior, situada em Pitoró: uma parte foi localizar-se em Donzela, chefiada por Secundo; outra permaneceu em Pitoró, tendo Bernardino como "capitão". Este último grupo abandonou logo a forma circular da aldeia, os cerimoniais e passaram as famílias que o constituíam a morar em casas afastadas umas das outras, segundo o padrão dos civilizados da área. Pouco a pouco, porém, os membros do grupo de Pitoró foram-se passando para o de Donzela e com isso retornando aos costumes indígenas. Somente Bernardino e seus filhos continuaram a viver a parte. Hoje os filhos de Bernardino moram em algumas casas próximas do Morro do Boi (dentro do território indígena), todos casados com regionais. E a aldeia de Serrinha, localizada à margem do ribeirão do mesmo nome, com 130 habitantes, chefiados por João Noleto (que já foi nos últimos anos substituído pelo menos duas vezes — uma por *Kakró*, e outra vez por *Póhi* — mas por duas vezes voltou novamente ao poder), congrega os moradores dos antigos grupos de Secundo e de Bernardino, que mantiveram os costumes tribais ou a eles voltaram.

Essas aldeias (estamos utilizando os termos "aldeia" e "grupo local" como sinônimos) trocam seus nomes — na língua portuguesa ou na craô — à medida que mudam de lugar. Frequentemente civilizados e índios a elas se referem, utilizando os nomes antigos. Assim, a denominação de Pedra Branca serve às vezes para indicar tanto o grupo local chefiado por Pedro *Penõ* como o de seu tio materno Marcão; as denominações de Cabeceira Grossa e Canto Grande indicam indistintamente as aldeias de Ambrosinho e de Manoel Bertoldo; Galheiro é o nome que frequentemente se atribui à aldeia de Serrinha.

Nimuendaju citou em *The Eastern Timbira* (1946, p. 26) dois sub-grupos craôs: os *mãkamekhra* e os *kenpókateye*. A aldeia de Donzela abrigaria o primeiro e as de Pedra Branca e de Pedra Furada, o segundo. Nossos dados não nos permitem confirmar ou negar essa divisão. Atualmente os índios de todas as aldeias chamam a si próprios de craôs, sem dar importância a subdivisões. Os mais jovens não sabem dizer a qual delas pertencem. Os mais velhos às vezes o sabem, porém não citam apenas estas duas, mais várias delas, como *krĩka'tire*, *krïtkateye* e outras.

Quanto à população craô, desde os primeiros contactos vem diminuindo continuamente. Como já vimos no capítulo anterior, os craôs eram calculados em três mil na época em que passaram a viver de modo pacífico com os civilizados; possuíam, então, duas aldeias, havendo, portanto, 1.500 habitantes em média para cada uma, se tais informações correspondem à realidade. Cerca de quarenta anos depois, em 1852, segundo o recenseamento do missionário Taggia, tinham-se reduzido a 620 indivíduos, ou seja, a um quinto da população que possuíam no início da segunda década do mesmo século. Em 1930, Nimuendaju (1946, p. 26) calculou seu número em 400 indivíduos. Schultz (1950, p. 50), segundo um recenseamento seu, estima em 500 índios o número de craôs para 1948. Nosso recenseamento de 1962 acusou 519 indivíduos nas cinco aldeias construídas no estilo tradicional. Se a estimativa de Nimuendaju correspondesse à realidade, os craôs estariam aumentando sua população a partir de 1930. Entretanto, em 1938 ou 1939, Buell Quain (1939?, p. 3) recenseou uma única aldeia craô, Cabeceira Grossa, registrando 204 indivíduos. Ora, esta mesma aldeia, se não tivesse sofrido cisão, apresentaria em 1962 apenas 167 indivíduos. A única coisa que podemos dizer sobre a população craô é que de 1813 a 1852 a queda foi muito maior do que deste último ano a 1963, podendo-se talvez afirmar que ela tende para uma estabilização[12].

[12] Em *Ritos de uma Tribo Timbira* (São Paulo: Ática, 1978, pp. 28 e 30) somamos ao total dos que viviam em aldeias tradicionais os índios e descendentes de índios que viviam fora delas nos anos de 1962 e 1963, chegando a um total de 564 indivíduos; esse total se elevou para 632 indivíduos na contagem que efetuamos em 1971. O volume

A miscigenação craô com indivíduos de outros grupos indígenas e mesmo com civilizados parece considerável. Como, porém, data de muito tempo, não é mais possível separar indivíduos de ascendência puramente craô daqueles que possuem ancestrais provenientes de outros grupos tribais ou de civilizados. No entanto, os elementos mestiços, mesmo aqueles cujos antepassados alienígenas são lembrados, consideram-se pertencentes ao grupo craô. Quanto aos requisitos para ser considerado um craô, no âmbito do grupo tribal, nós os examinaremos mais adiante, no Capítulo IV.

Na aldeia do Posto, em 1962, havia 17 indivíduos nascidos em aldeias não-craôs, sendo 6 apinajés, 9 canelas e 2 xerentes. Entretanto, muitos outros, na mesma aldeia, tinham um dos pais nascido em aldeia craô e o outro estrangeiro. Todavia, mesmo quando sabemos que os pais de certo indivíduo são ambos craôs, não podemos dizer o que eram seus avós. Por isso, distinguir todos os indivíduos que tenham entre seus ancestrais elementos de fora torna-se tarefa impossível.

Já a aldeia de Pedra Branca conta entre seus habitantes dois indivíduos canelas e um xerente. Na aldeia de Boa União se encontram cinco canelas e muitos descendentes de membros dos grupos indígenas denominados por esse termo. Na aldeia do Abóbora, embora não pareça haver nenhum canela, podem-se contar muitos descendentes desses timbiras do Maranhão. Na aldeia de Serrinha, apesar de atualmente só existirem quatro xerentes e um apinajé, na realidade uma grande parte da população possui ascendentes xerentes.

Como dissemos, o cruzamento de indivíduos craôs com elementos de outras etnias data de longo tempo. Sabemos, por exemplo, que, mais ou menos em 1814, parte do grupo ponrecamecrá fundiu-se com os craôs (Ribeiro, 1841, p. 318). A partir da época em que foram aldeados perto de Pedro Afonso, os craôs passaram a ter maior contacto com os xerentes. Por volta de 1925 alguns xerentes, fugindo de sua aldeia de origem devido a um litígio que tinha a feitiçaria por motivo, introduziram-se entre os craôs e vieram a tornar-se ascendentes de grande parte dos habitantes da atual aldeia de Serrinha. Sabe-se, entretanto, que esses não foram os primeiros xerentes a penetrarem nas aldeias craôs. Por sua vez, os canelas recebidos nas aldeias craôs, deixando numerosos descendentes, provinham dos grupos quencateiê e apaniecrá. Os primeiros chegaram em 1913, quando sua aldeia foi destruída pelos civilizados (o próprio grupo quencateiê seria resultado da união de um grupo de índios craôs com um grupo de apaniecrás — Nimuendaju, 1946, p. 30). Os segundos, de acordo com Nimuendaju, mantinham amizade com os craôs desde o século passado e ela continua até hoje. De vez em quando indivíduos craôs visitam Porquinhos, aldeia dos apaniecrás, sendo que alguns lá se casam. A porcentagem de descendentes de apinajés parece bem menor que a dos canelas e xerentes.

Os civilizados que se cruzaram com os craôs eram na maioria negros. Talvez não tenham sido muitos; entretanto, seus caracteres biológicos se espalharam num grande número de descendentes. Cumpre notar, também, que alguns xerentes e canelas, ao se introduzirem nas aldeias craôs, já eram frutos de cruzamento com civilizados. Nos números que citamos acima, tirados do censo de 1962, não foram computados os indivíduos descendentes de craôs que constituem o núcleo denominado de Morro do Boi. Este consta de quatro casas colocadas em linha reta, cada uma a cerca de trezentos metros da seguinte, sendo que três delas são ocupadas por alguns filhos do falecido chefe Bernardino e pela viúva deste. Bernardino e sua mulher vinham a ser primos cruzados, sendo ambos cafuzos. Neste núcleo estão presentes duas famílias de civilizados. A população total se constitui de 23 descendentes de índios e 14 civilizados.

Povos Indígenas no Brasil — 1991/1995 (São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996, p. viii, dá um total de 1.198 indivíduos para o ano de 1989.

Existem ainda, dentro do território indígena, duas casas habitadas por duas filhas de Bernardino, com seus maridos civilizados e filhos, num total de 13 descendentes de craôs e dois civilizados. Perto da fazenda do Xupé (do S.P.I.), ainda no interior do território indígena, tem sua casa um índio craô, sua esposa apinajé e cinco filhos. Estes índios e mestiços, que vivem fora das cinco aldeias citadas, procuram seguir os padrões civilizados.

O território craô, denominado também Craolândia[13], com 320 mil hectares (ou mais exatamente 319.827,6105 ha) de superfície, não é exclusivamente habitado por índios e mestiços de índios. Nele também se localiza a Povoação Indígena Antonio Estigarríbia, constituída de quatro casas, sendo uma delas a do posto indígena do S.P.I. e as outras três, moradas das famílias de três trabalhadores agrícolas do mesmo Serviço. Sob a administração desse posto há também duas fazendas de criação dentro do território: a fazenda Maravilha e a fazenda do Xupé, cada uma cuidada por um vaqueiro. As duas fazendas possuem um total de apenas 200 cabeças de gado.

Além desses há também aqueles moradores que habitam em caráter provisório ou clandestino o território indígena, isto é, alguns criadores de gado, mas principalmente pequenos agricultores de subsistência. Não se pode calcular seu número com exatidão, mas constituem no mínimo 60 famílias. Estão localizadas sobretudo nas margens do rio Vermelho, desde sua confluência com o Riozinho, no extremo norte do território indígena e também à beira do Suçuapara e do Gameleira, ou, em outras palavras, na orla oriental e meridional da Craolândia. Destes moradores, somente uns três estão estabelecidos, com suas famílias, nas terras centrais do território craô.

A floresta cobre apenas cerca de um quinto da área do território indígena, sendo o restante ocupado pelo cerrado. As matas acompanham os cursos d'água, os quais, dentro da Craolândia, podem, todos eles, ao menos na estação seca, ser atravessados a vau. Por isso os índios não necessitam de utilizar nenhum tipo de embarcação, a não ser para cruzar o rio Manoel Alves Pequeno diante da cidade de Itacajá, ou o rio Vermelho, quando se dirigem à vila de Craolândia. Mesmo assim, as canoas aí empregadas pertencem aos civilizados.

As roças indígenas têm lugar nas florestas. Em primeiro lugar se faz a "broca" e a "derrubada" nos meses de junho e julho. A "queimada" se realiza em agosto ou setembro, seguida pela "coivara". A partir de outubro pode iniciar-se o plantio. A mandioca e o arroz constituem a alimentação básica. Plantam-se em quantidade menor o milho, a fava, o feijão, a batata doce, o inhame, a abóbora. Raramente o amendoim. As frutas cultivadas se reduzem às bananas, ao ananás, à melancia, havendo já tentativas do plantio de mangas. A agricultura indígena é também representada por vegetais de utilidades outras que não a alimentação, como cabaças, algodão, urucum, tingui. As mulheres realizam a coleta de frutas silvestres, sendo nativos da região o buriti, a bacaba, o pequi, o bacuri, o oiti, etc. As mangas plantadas pelo S.P.I. e pelos fazendeiros que abandonaram o território indígena, coletam-nas como se fossem silvestres, isto é, sem preocupação de replantio.

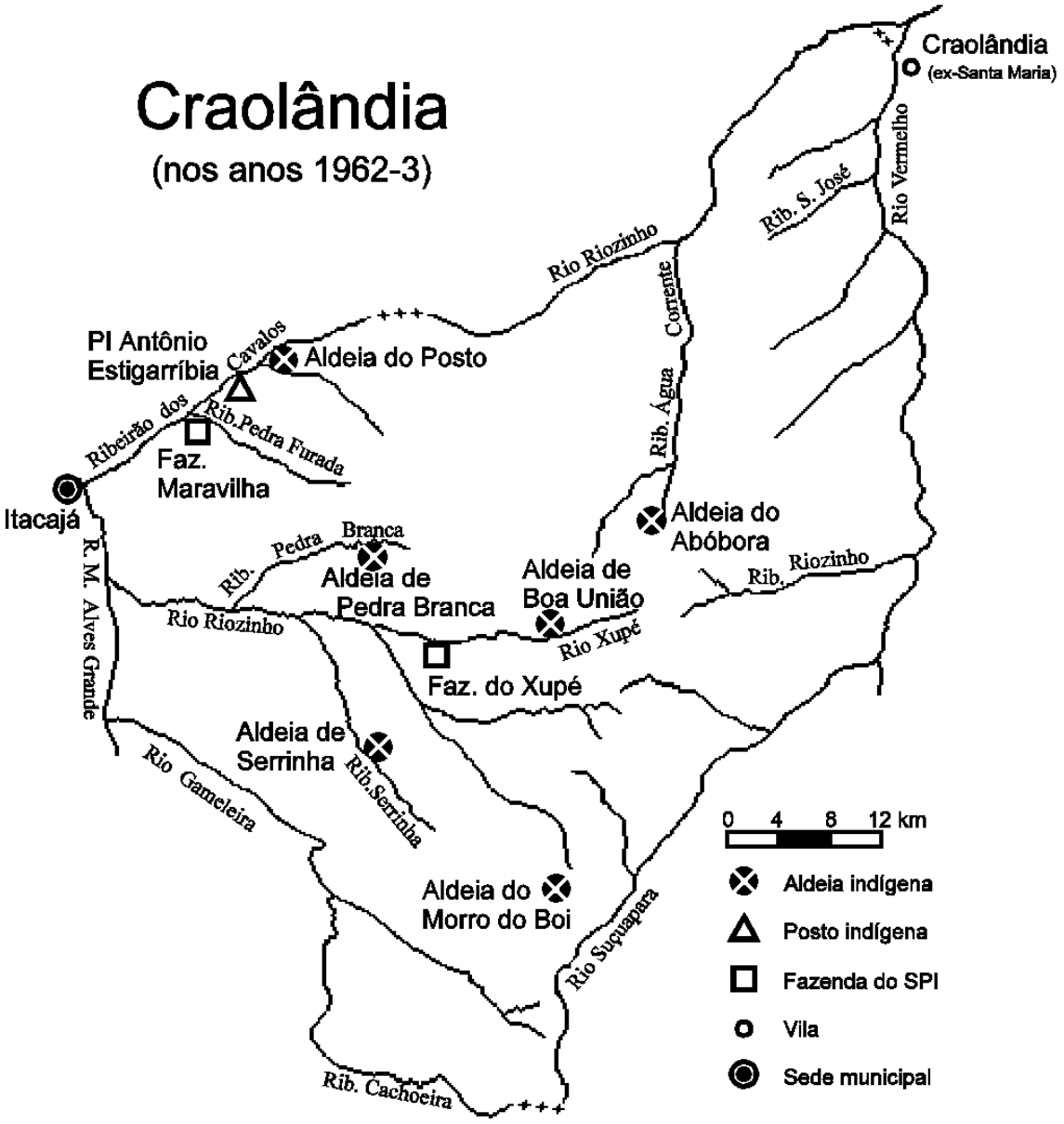
As caçadas se realizam individual ou coletivamente. Durante a estação seca elas tem lugar sobretudo nas matas. Na estação chuvosa passam a ser no cerrado, pois, estando o cerrado úmido e verde, os animais aí vem em busca de alimentos. Nesta estação, devido às chuvas constantes, o rastro dos animais fica mais nitidamente marcado no solo úmido, sendo fácil encontrar aqueles que deixaram seus abrigos logo depois de cada pancada de chuva. É o período

[13] Na edição impressa deste livro uma nota alertava que Craolândia era também o nome de uma vila do Município de Piacá (hoje Goiatins) anteriormente denominada Santa Maria, localizada na margem direita do rio Vermelho e fora da área indígena. Parece que essa vila não mais existe atualmente.

de maior abundância de caça. Animais de pequeno porte como o mambira, o tamanduá bandeira, o tatu, o tatupeba, a raposa, a cotia, o quati, o macaco, são comumente encontrados pelos caçadores. O veado não é difícil de ser achado. Mas a anta, a ema, o caititu, são raros. O porco queixada está quase próximo da extinção. A pesca se realiza quase somente na estação seca, quando as águas estão rasas e claras, com auxílio do timbó, do tingui, com flechas de ponta de pau-roxo ou com anzóis comprados aos civilizados. A coleta do mel cabe a indivíduos do sexo masculino. Algumas galinhas e porcos vivem à solta pelas aldeias e servem para suprir os índios muito pobremente de carne quando não a obtêm pela caça.

Como as plantas cultivadas pelos craôs são, antes de mais nada, fontes de glucídios, sobretudo aquelas de que mais se utilizam, como o arroz e a mandioca, e sendo a pesca uma atividade realizada apenas no "verão" e assim mesmo nem sempre com os resultados esperados, dispõem quase que somente da caça como fonte de proteínas. A caça se mostra, porém, difícil e a carne, motivo de preocupação constante dos índios. Uma das coisas mais desagradáveis para o craô consiste em ter como refeição apenas uma cuia de arroz "escoteiro", isto é, arroz puro, não acompanhado de carne ou de outro alimento, o qual, segundo os índios, "não dá sustança". E esta situação tem de ser enfrentada frequentemente. Talvez se possa afirmar que a carne, para os craôs, é mais do que uma necessidade alimentar, pois, em quase todos os cerimoniais, e estes não são raros, deve haver carne suficiente para ser consumida pela aldeia inteira. Isso talvez nos faça compreender porque, desde os primeiros dias de contacto com os civilizados até hoje, os índios craôs praticam a captura de gado pertencente aos fazendeiros vizinhos. Sobre este assunto retornaremos nos próximos capítulos.

Alguns índios criam gado bovino, cujo total não ia além de cerca de cinquenta cabeças em 1962. A maior parte delas se acha reunida numa fazenda próxima à aldeia de Pedra Branca, a qual pertence ao chefe Marcão. Naquela data a maior parte do rebanho era propriedade do índio Davi, irmão deste chefe. Os índios não se dedicam, entretanto, às atividades propriamente pastoris, tanto que a fazenda em questão é cuidada por um vaqueiro civilizado, o qual recebe como recompensa de seus serviços a quarta parte das crias, remuneração tradicional na região. Em 1962 a fazenda já tinha passado pelas mãos de três vaqueiros: um deles ficara apenas um ano; os outros, três anos cada um. Um deles nos revelou que o rebanho cresceria muito mais depressa se os índios não abatessem tantas reses; acrescentou que apenas nos três anos em que trabalhava na fazenda os indígenas haviam retirado quarenta reses, sobretudo para abater, tendo morrido por doença ou acidente apenas umas sete. Alguns proprietários tinham um número tão pequeno de cabeças de gado (sete, três, duas) que não podiam dar a parte do vaqueiro cada ano, devendo esperar um certo número de anos para que houvesse crias suficientes, fazendo possível dar ao vaqueiro a recompensa.



Para satisfazer suas necessidades de pólvora, chumbo, tecidos, facões, machados, espingardas, sal, pimenta do reino e outros artigos que não podem eles próprios produzir, os índios craôs trabalham para os civilizados, ajudando-os em tarefas agrícolas, ou então, na cidade próxima, Itacajá, na manutenção do campo de pouso, na limpeza das ruas, como auxiliares de pedreiro na fabricação de adobe. Os trabalhos ligados à construção de casas se desenvolvem sobretudo durante a estação seca. Os índios recorrem ao trabalho para os regionais de modo intermitente, isto é, apenas quando sentem necessidade premente daqueles artigos. Conseguem dinheiro também com a venda de cedro, de araras, de couros de gato, de veado, de caititu. Chegam mesmo a vender gêneros agrícolas, mas não parece tratar-se de excedentes, visto que a partir mais ou menos do mês de setembro muitos deles têm de comprar alimentos aos regionais.

2. Estrutura social

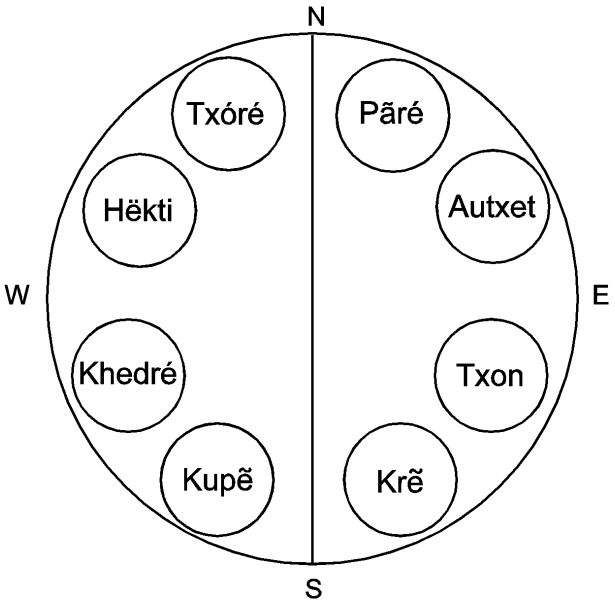
A estrutura social dos índios craôs muito se assemelha à dos canelas, habitantes da aldeia do Ponto, mas não chega de modo algum, a ser igual a ela.

As aldeias craôs têm suas casas dispostas em círculo; um caminho circular passa diante das habitações, partindo também de cada uma destas um caminho para o pátio central. As casas estão distribuídas de tal maneira que aquelas pertencentes a mulheres ligadas matrilinealmente fiquem próximas umas das outras. Deste modo, cada grupo de parentes unidos por linha feminina tem um determinado sítio no círculo da aldeia, que mantém sempre a mesma posição segundo os pontos cardeais, para construir suas habitações. É esse o único critério para a distribuição das casas na aldeia, a qual não é afetada por outros grupos cerimoniais que nela estão presentes. Entre os canelas do Ponto, segundo Nimuendaju (1946, p. 79), as casas estavam também separadas em dois grupos, segundo as metades exogâmicas. Tal não acontece entre os craôs, para os quais não existem, pelo menos atualmente, metades exogâmicas. Os craôs possuem mais de uma divisão em metades, mas nenhuma delas tem por função regulamentar as alianças matrimoniais.

Uma das dicotomias é a divisão nas metades *Wakmẽye* e *Katamye*. A qualidade de membro de uma dessas metades se confere segundo o nome do indivíduo. Portanto, a cada uma dessas metades corresponde um certo número de nomes pessoais. Todo indivíduo do sexo masculino recebe o nome de um irmão da mãe ou de qualquer outro parente consanguíneo a que possa aplicar o mesmo termo de parentesco: *keti*. Já os indivíduos do sexo feminino recebem nome da irmã do pai ou de qualquer outra pessoa, parente consanguíneo, a que se refiram com o mesmo termo de parentesco: *tïi*. Desse modo essas metades englobam homens e mulheres que a elas estão filiados desde o dia em que recebem nome. As metades em questão se separam espacialmente no pátio da aldeia, ficando os *Wakmẽye* a leste e os *Katamye* a oeste. Além de terem parte importante em vários cerimoniais, tais metades estão ligadas a normas que regulam a vida quotidiana da aldeia. Assim, no início da estação seca, os homens da metade *Wakmẽye* escolhem dois indivíduos do sexo masculino para serem "prefeitos" ou "governadores" *(këkate* ou *homren*) da aldeia. A esses dois indivíduos cabe a tarefa de orientar, pela manhã, os outros índios sobre os trabalhos a serem realizados durante o dia; cabe-lhes fazer a partilha da caça abatida; evitar as discussões e brigas na aldeia; dar aos cônjuges que ameaçam separar-se conselhos para que não o façam; ir à frente de todos os trabalhos coletivos; e outras tarefas. Os indivíduos da mesma metade que já tenham sido "prefeitos" têm direito de opinar e de orientar os novos "prefeitos" nas reuniões do pátio; os demais e todos os da metade contrária, nada falam e apenas acatam ordens. No início da estação chuvosa, os homens *Katamye* escolhem, por sua vez dois indivíduos de sua própria metade para substituírem os "prefeitos" *Wakmẽye*. E então a metade *Katamye*, que durante a estação seca apenas obedecera, passa a dirigir a aldeia na pessoa de seus "prefeitos" e antigos "prefeitos", como um conselho cujo funcionamento e recrutamento dos membros seriam completamente diferentes do que Nimuendaju (1946, pp. 90-91) registra entre os canelas. Entre estes últimos o conselho é constituído pelas classes de idade mais antigas confundidas no centro da praça e age como um todo enquanto entre os craôs os conselheiros em exercício são apenas os "prefeitos" e "ex-prefeitos" da metade sazonal que está temporariamente com a faculdade de decidir sobre as atividades da aldeia. Tal conselho não aparece, porém, como um grupo visível e espacialmente localizado num ponto da praça da aldeia. Os conselheiros ficam misturados aos demais homens na praça, mas entre os membros de sua própria metade. Como as atividades craôs refletem a adaptação ao meio geográfico e um grande respeito à tradição, é fácil para qualquer indígena

prever, com pequena probabilidade de erro, a decisão dos conselheiros sobre as tarefas a realizar em determinado dia.

Essa oposição em metades — *Wakmẽye* e *Katamye* — faz parte de uma série de oposições de símbolos. Assim, os *Wakmẽye* governam na estação seca, "gostam" dos dias ensolarados, preferem folhas de palmeira verde claro para seus adornos, estão ligados ao dia, ao lado leste da praça, ao centro da aldeia. Já os *Katamye* governam na estação chuvosa, "gostam" da chuva, preferem folhas de palmeira verde escuro para seus enfeites, estão ligados à noite, ao lado oeste da praça e à periferia da aldeia.



Além de conferir a qualidade de membro de uma das metades de que acabamos de tratar, o nome pessoal filia o indivíduo do sexo masculino a um de sete grupos cerimoniais, os quais se distribuem em outro par de metades: *Khöirumpe* e *Harãrumpe*. Essas metades somente se separam espacialmente na praça da aldeia, ocupando a primeira o lado oriental, e a segundo, o ocidental. A metade *Khöirumpe* é constituída pelos seguintes grupos, enumerados de norte para sul: *Pãré* (Coruja), *Autxet* (Tatupeba), *Txon* (Urubu) . A metade contrária contém, também enumerados de norte para sul, os seguintes grupos: *Txóré* (Raposa), *Hëkti* (Gavião), *Khedré* (Periquito), *Kupẽ* ("Cristão"). Chama-nos logo a atenção o fato de haver número diferente de grupos em cada metade. Explicam os craôs que outrora, no lado oriental, havia mais um grupo denominado *Krẽ*, o qual, saindo para uma caçada, foi totalmente aniquilado pelos índios gaviões (pucobiês). Os meninos a que se havia atribuído nomes do grupo destruído, membros, portanto, do mesmo, receberam novos nomes, passando assim para outros grupos. Hoje existem somente três membros do grupo *Krẽ*, todos portadores do mesmo nome, cada um morador de uma aldeia diferente. Devido a um tão pequeno número de membros, parece que o grupo *Krẽ* é considerado quase que como inexistente e seus membros se incluem, quando dos cerimoniais, no grupo *Autxet*[14].

Os referidos grupos têm um papel importante nos rituais do *Khetwaye* embora não seja este o único cerimonial em que tomem parte. Eles correspondem ao que Nimuendaju (1946, p. 87) denominou de "grupos da praça" para os canelas.

Vejamos agora uma terceira divisão em metades: *Khoikateye* e *Harãkateye*. Elas ocupam na praça os lados leste e oeste respectivamente. Cada uma se subdivide em vários grupos, que parecem corresponder às classes da idade que Curt Nimuendaju (1946, pp. 90-91) registrou na aldeia do Ponto. Entretanto, diversamente do que ocorre entre os canelas, não são apenas as

14 Na edição impressa deste livro a posição dos grupos da praça, tanto no texto como na figura, foi apresentada de modo errado, o que foi aqui corrigido. Quanto à afirmação de que o grupo *Krẽ* se une ao grupo *Autxet* nos ritos, talvez seja apenas uma das possibilidades de solução. Na corrida do rito do *Khetwaye* em que participam vários pares de toras, e cada grupo tem como rival o da outra metade com que se defronta na praça, uma parte dos *Txon* se junta aos *Krẽ* para ajudá-los a disputar com os *Kupẽ*, ou os *Khedré* se unem aos *Kupẽ* para enfrentar os *Txon*, o que significa tomar os *Krẽ* como ausentes ou unidos aos *Txon*. Ver nosso livro *Ritos de uma Tribo Timbira* (São Paulo: Ática, 1978, pp. 88-89 e 276-277).

quatro classes mais jovens que possuem lugar especial na praça, mas todas elas. Segundo um informante, cada uma dessas classes craôs possui dois chefes. Nas reuniões, de cada grupo se destaca um chefe para ir constituir o conselho no centro da praça. Nunca vimos, porém, tal conselho reunido e somente duas ou três vezes surpreendemos as diversas classes distribuídas na praça. Em duas dessas oportunidades isso ocorreu durante um cerimonial em que os homens disputam uma corrida, separados segundo as metades *Wakmẽye* e *Katamye*, puxando dois compridos troncos de árvore denominados *Ró?ti* (Sucuriju), no início da estação chuvosa. Nessas duas ocasiões a distribuição desses grupos na praça teve unicamente como fim partilhar uma refeição. Os jovens passam a se filiar a um desses grupos a partir mais ou menos dos dozes anos de idade, após um dos cerimoniais de iniciação, como o *Pembkahëk* ou o *Khetwaye*. Embora saibamos que a inclusão de novos membros numa dessas classes — e consequentemente numa metade — não depende de considerações de descendência e de parentesco, não temos dados para dizer com certeza se os jovens que numa determinada ocasião passam a fazer parte delas são todos colocados numa nova classe de uma única metade, ou em apenas duas novas classes de metades opostas, ou nas classes que, devido à morte de muitos de seus componentes, se acham com número bem pequeno de membros. As mulheres pertencem sempre à classe do marido. A falta de informação sobre essas classes decorre de seu estado de desorganização e tendência para o desaparecimento, pois chega-se ao ponto de nem todos os indivíduos, sobretudo os jovens, saberem a que classe pertencem. Certo informante nos assegurou que essas classes foram, no passado, "turmas de guerra", que entravam em combate uma após outra, à medida que fossem sendo dizimadas. Se tivéssemos certeza sobre a exatidão dessa assertiva, poderíamos supor que tais classes estão desorganizadas porque o contacto pacífico com os civilizados acabou com o motivo de sua existência: a guerra. Além disso, sabemos que entre os canelas (Nimuendaju, 1946, pp. 90 e 170) tais classes estão em íntima relação com os rituais de iniciação; ora, os craôs perderam completamente um desses rituais: o de *Pembye* ou *Ikhréré*. Se os rituais craôs fossem no passado periódicos, ou melhor, se realizassem segundo uma determinada ordem, o desaparecimento de um deles deve ter desorganizado tudo aquilo que diz respeito à iniciação dos jovens e sua consequente inclusão numa classe de idade.

Se essas classes de idade dificilmente aparecem distintas na praça, o mesmo não acontece com as metades que elas constituem, as quais surgem separadas em várias cerimônias como dois blocos monolíticos, sem subdivisão. Além disso, o par de "prefeitos", embora sempre pertença a uma só metade sazonal — *Katamye* na estação chuvosa e *Wakmẽye* na estação seca — deve ter sempre um de seus membros tirados da metade *Khöikateye* e o outro da *Harãkateye*. As mulheres pertencem sempre à metade do marido, o que se compreende, já que pertencem à classe de idade do esposo.

Os craôs possuem ainda outras divisões cerimoniais, como, por exemplo, as metades *Hëk* (Gavião) e *Krókrók* (Irara ou Papa-mel), que têm por característica serem temporárias, não congregando sempre os mesmos membros toda vez em que se realizam os mesmos festivais aos quais estão ligadas.

Quanto à família elementar craô, ela se distingue nitidamente por alguns caracteres. Antes de mais nada, cabe a ela cuidar de uma roça, separada das outras; cada casal também produz sozinho sua própria farinha de mandioca; o marido tem por obrigação prover de carne, de tecidos, a seus filhos e sua mulher em primeiro lugar, deixando os demais parentes em segundo plano. Mesmo assim, a família elementar faz parte de um grupo maior: a família extensa. Esta é constituída por um certo número de famílias elementares, reunidas numa só casa ou em várias casas contíguas, sendo que todas as mulheres destas famílias são parentes por linha feminina, o

que está relacionado com a regra de residência matrilocal, vigente neste grupo tribal. Os homens, que, pelo casamento, passam a fazer parte de outra família extensa, não cortam todos os laços que os prendiam àquela no seio da qual nasceram; vistam-na sempre, mesmo todos os dias, se continuam a morar na mesma aldeia. Continuam a ter voz ativa sobre o destino matrimonial das mulheres de sua família de origem, se não estiverem morando em uma outra aldeia muito afastada, mais talvez do que os homens que nela penetraram pelo casamento. As crianças cuja família elementar foi dissolvida por morte da mãe encontram acolhida em outras famílias elementares que pertençam à mesma família extensa. Geralmente cada casa congrega mais de uma família elementar, mas não uma família extensa inteira. Toda vez que uma mulher da casa prepara algum alimento, todos os moradores tomam parte na refeição, mas separados em grupos que correspondem às famílias elementares. Se a quantidade de alimento é grande, os outros membros da família extensa, moradores das casas vizinhas, podem vir buscar uma parte. Oferece-se alimento a qualquer indivíduo presente que tenha ao menos um parente dentre os moradores da casa. Isso nos leva a perguntar o que entendem os craôs por parente.

Os craôs reconhecem como parentes os indivíduos a que estejam ligados por descendência bilateral (que associa o indivíduo com um grupo de parentes muito próximos sem dar ênfase a qualquer tipo particular de conexão genealógica, vide Murdock, 1949, pp. 15 e 44). O grupo constituído pelos parentes consanguíneos (daqui em diante referidos simplesmente como "parentes") não tem limites bem definidos. Os limites do grupo de parentes coincidem com os limites da proibição do incesto, pois, para um homem são incestuosas as relações sexuais com mulheres que ele considere parentes. Mas isso não aclara a questão: mostra apenas que os limites do incesto são imprecisos também. Não podemos dizer que um indivíduo só conta entre seus parentes aqueles a que se sabe ligar num esquema genealógico. Aliás, este esquema não é muito extenso, sobretudo porque cada indivíduo só conhece os ancestrais ou colaterais com os quais conviva ou tenha convivido. Uma pessoa pode considerar parentes também a indivíduos aos quais não se saiba ligar genealogicamente, mas que, por indicação de seus pais, foram-lhe apresentados como tais. Há casos também em que um indivíduo reconhece um parente pelo seu comportamento: um informante, por exemplo, nos confiou que uma determinada mulher era parente sua porque ela lhe havia oferecido frutos que colhera sem lhe pedir nada em troca. Quando uma mulher está colocada relativamente longe de um homem e em linha colateral no seu esquema genealógico (e não seja parente matrilineal), este homem pode passar a considerá-la como esposa potencial e deixar de reconhecê-la como parente; isso depende da vontade de ambos. Os parentes da mulher, sobretudo os mais próximos, têm o direito de exigir presentes de seu marido. Em compensação este recebe não a mulher como propriedade, mas seus serviços agrícolas, de coleta, culinários e sexuais.

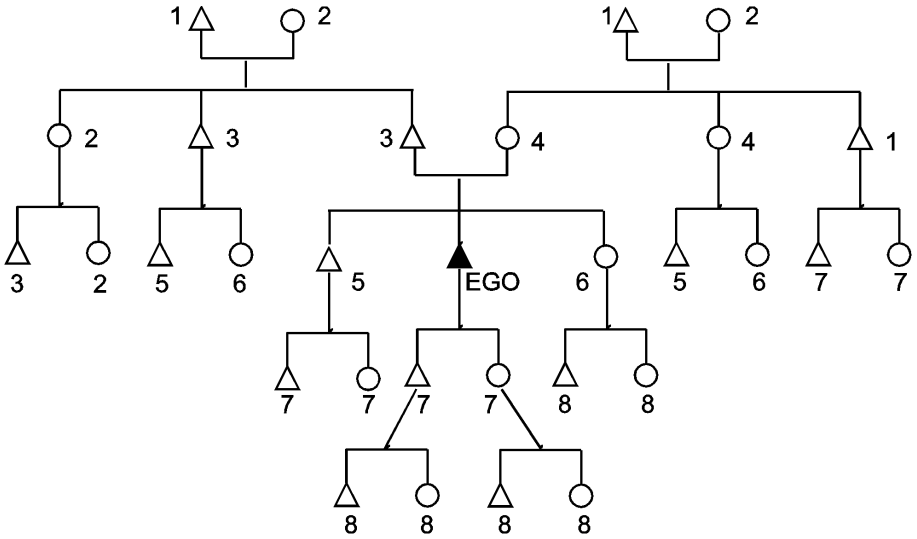
Além das dádivas, o marido tem ainda por obrigação sepultar os parentes da esposa gratuitamente, auxiliar seus parentes no caso de litígio, prestar-lhes pequenos serviços e morar na casa da sogra. Desse modo, cada indivíduo craô pode dividir seus parentes afins em dois grupos: a) aqueles que sempre lhe fornecem riqueza e b) aqueles que sempre lhe tiram riquezas. Do primeiro grupo fazem parte, por exemplo, os maridos das parentas de ego masculino; do segundo, os parentes da esposa de ego masculino. As dádivas circulam, então, no sentido contrário ao das mulheres. Não se lhes determina a quantidade de antemão e nem são entregues de uma só vez. O marido, ajudado por seus parentes, as entrega aos poucos e continuamente. Fazem-lhe maiores exigências caso maltrate a mulher. Mesmo após a morte da esposa, antes de ser "despachado" pelo sogro, deve ainda oferecer dádivas. Outrora os presentes consistiam em contas silvestres (*ako*), arcos, flechas, cabaças, cera de abelha, etc. Entretanto, atualmente, constam de espingardas, facões, machados, para serem fornecidos aos homens; panelas de ferro, tecidos, miçangas, para as mulheres. As espingardas (pica-pau) tornaram-se o presente por

excelência. Para consegui-las é preciso obter dinheiro, seja trabalhando para os civilizados regionais, seja viajando até as grandes cidades para recebê-las de presente do S.P.I., de algum prefeito ou governador, de algum particular que se interesse pelos índios, ou adquiri-las com dinheiro apurado em campanhas pelo rádio, pelos jornais ou recolhido como esmola pelas ruas bem como em recompensa por demonstrações de canto.

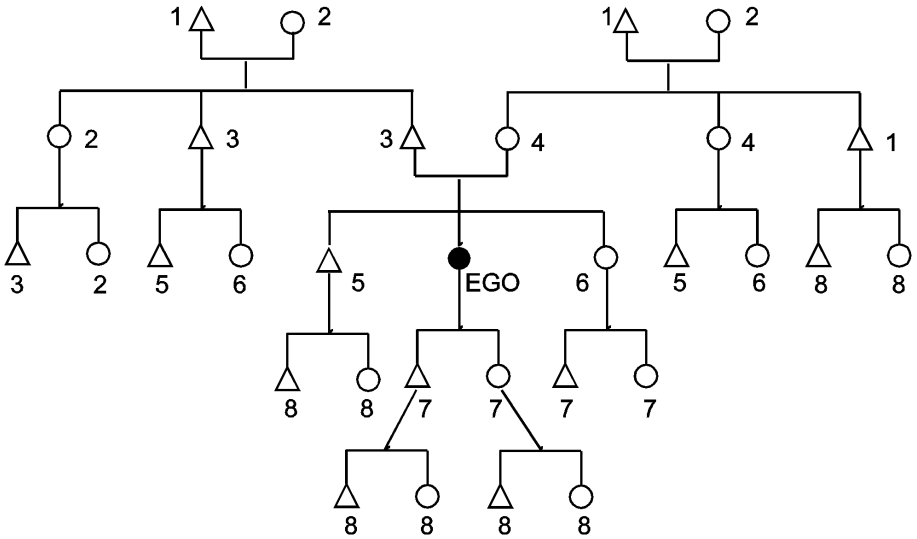
Parece-nos que quase todas as espingardas encontradas nas aldeias são frutos de viagens. Ao chegarem de volta os viajantes entregam aquilo que conseguiram aos parentes de suas esposas — embora também não se esqueçam de seus próprios parentes — ou vêem os objetos tomados por eles. Com respeito a isso diz-nos o índio Joaquim: "Aquele que não viaja, a mulher vai zangar e diz que os irmãos não ganharam nada e que ele tem de ajudar a fazer roça"... Outro índio, Juarez, declarou-nos que, quando viajasse, traria o "pagamento" do irmão de sua mulher. Um terceiro viajou para ir a Recife depois da morte da esposa, a fim de pagar ao homem que a havia criado, para que fosse desligado de sua família extensa e também para dar presentes durante o cerimonial que se iria realizar em sua memória (cerimonial do *Përkahëk*, adotado de outro grupo timbira), em que deveria fazer dádivas através dos "prefeitos". Benvinda, mulher apinajé casada com um craô, declarou-nos que os apinajés não costumam pedir presentes aos que se casam com seus parentes, mas, mesmo assim, quando seu marido passou por Carolina, Toninho, apinajé, parente dela, exigiu dele duas espingardas, uma referente a ela, Benvinda, e outra à irmã dela, Dalva, que mora também em aldeia craô. Das três espingardas que *Hawöt* conseguiu certa vez em que viajou, deu uma delas para *Rópkur*, filho da meia-irmã (isto é, irmã somente através do pai) da mãe de sua esposa; outra para *Ayehi*, filho do irmão de sua esposa; e a terceira para *Yarpot*, irmão da mãe de sua esposa. Ora, *Yarpot* e *Ayehi*, casados com mulheres que são entre si filha da irmã e irmã da mãe, entregaram as mesmas espingardas a *Kahi*, irmão da mãe da mulher do primeiro e irmão da mulher do segundo, que estava então visitando as aldeias craôs, pois era casado e morava na aldeia canela de Porquinhos, no Maranhão. Assim, pois, os bens recebidos circulam dentro do grupo tribal, ou mesmo, como vimos nos dois casos acima, entre grupos tribais, depois de serem obtidos dos civilizados.

O sistema de parentesco craô tem uma terminologia de tipo Crow. Não temos a intenção de analisá-la aqui e nem vamos apresentá-la em todos os seus detalhes, pois isso será tema de trabalho posterior, como já dissemos. Podemos resumir esta terminologia nos esquemas que seguem:

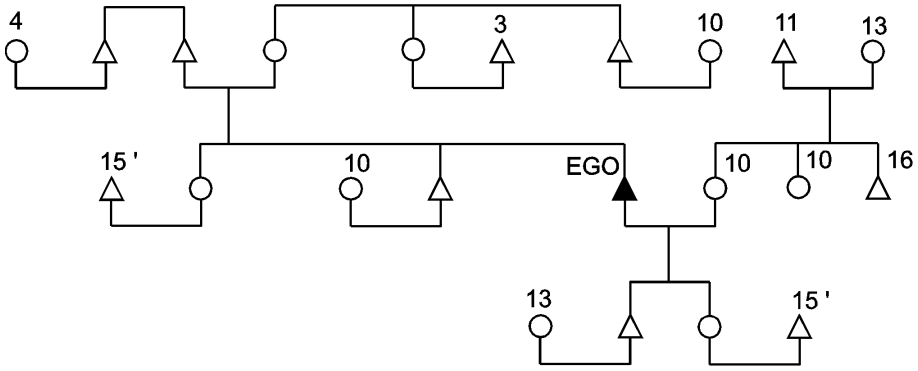
Consanguíneos — Ego masculino



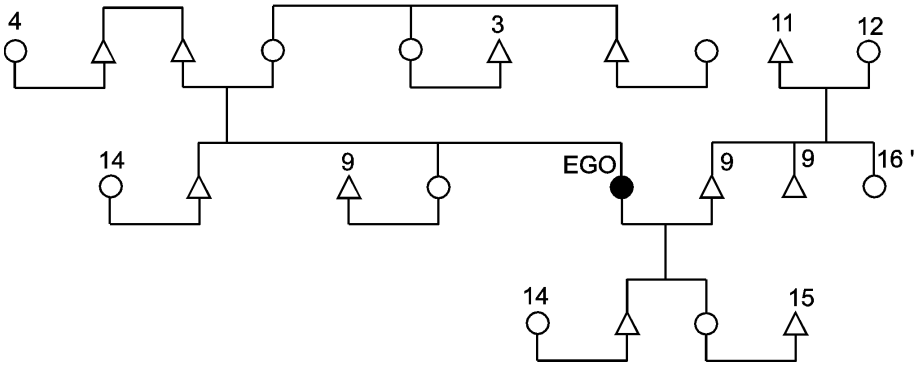
Consanguíneos — Ego feminino



Afins — Ego masculino



Afins — Ego feminino



1 – *keti*	9 – *impien*	
2 – *tïi*	10 – *iprõ*	
3 – *ĩtxũ*	11 – *ipréket*	
4 – *ĩtxe*	12 – *propeikhei*	
5 – *itõ*	13 – *hotxwïye*	
6 – *itõi*	14 – *itxwïye*	
7 – *ikhra*	15 – *ipiayõ*	15’ – *ipiayõye*
8 - *itamtxua*	16 - *ĩpöye*	16’ - *itïktïye*

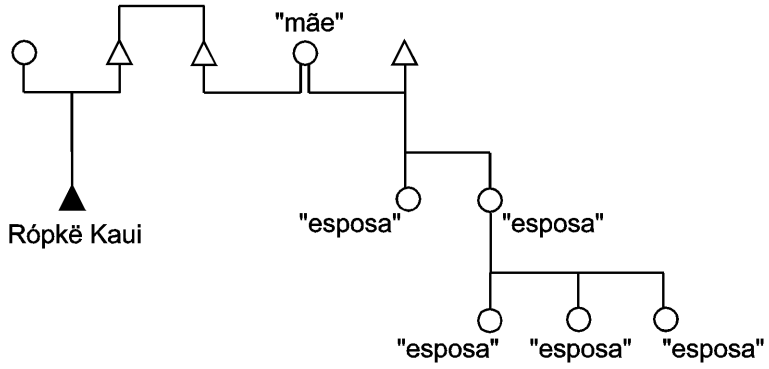
Vários dos termos que indicamos no esquema possuem sinônimos[15] que deixamos de apresentar. Colocamos os termos *ipiayõ* e *ipiayõye* sob o mesmo número (15 e 15') não só porque, sob o ponto de vista linguístico, o segundo parece derivar do primeiro, mas também porque os indivíduos chamados tanto por um como por outro desses termos passam, ao morrer, a serem designados indistintamente por *iwawï*[16]. O mesmo fizemos com os termos *impöye* e

[15] Não estamos chamando de sinônimos aos termos vocativos que correspondem aos termos de referência apresentados nos esquemas, mas a outros termos de referência. A existência de sinônimos não afeta, entretanto, a estrutura da terminologia.

[16] Os craôs, bem como os gaviões da floresta e os apinajés (recorremos para estes dois últimos grupos às informações de Roberto DaMatta), possuem uma terminologia de parentesco para os mortos ao que parece do mesmo tipo da aplicada aos vivos. A natureza de tal terminologia é bem diferente daquela que Darcy Ribeiro (1948, pp. 183-185)

itïktïye (16 e 16'), pois, embora bem diferentes linguisticamente, os indivíduos designados por ambos são incluídos, ao morrer, indistintamente, na categoria dos *ipréwï*.

De um modo geral um homem chama de "esposa" (*iprõ*) a todas as mulheres com que pode ter relações sexuais, isto é, aquelas que não considera parentes e para com as quais a distância de idade não seja tão grande a ponto de impedir que mantenha essas relações. Um homem chama de "filha" (*ikhra*) as filhas das mulheres com que teve relações sexuais e chama de "mãe" (*ĩtxe*) as mulheres de quem seu pai obteve favores sexuais, mas há casos em que as chama também de "esposa". Os termos aplicados a parentes afastados ou mesmo não-parentes parecem variar ao sabor das escolhas individuais e chegam frequentemente a serem incompatíveis entre si segundo a própria terminologia de parentesco, como a esquematizamos acima. Podemos, por exemplo, citar o caso do índio *Rópkë Kaui*, resumido no seguinte esquema:



Ora, ele denomina a esposa do irmão do pai de "mãe", as filhas desta, entretanto, por não terem sido geradas pelo irmão do pai, mas por outro indivíduo não considerado parente, não são chamadas de "irmã", mas de "esposa". Daí se pode concluir que a mera aplicação de um termo de parentesco consanguíneo a um indivíduo — "mãe", no caso — não significa que seus descendentes sejam considerados parentes.

O índio Esteves pode-nos oferecer mais um exemplo: ele denomina de "esposa" a uma certa mulher e à filha mais velha desta; chama, porém, as outras duas filhas da mesma mulher de "filhas", alegando que ele já está muito "maduro" e elas são muito jovens para terem relações sexuais com ele.

A terminologia de parentesco é também perturbada pela nominação. Já indicamos que categorias de parentes passam seus nomes a determinados indivíduos. O nominador usa um termo especial para se referir ao indivíduo a quem deu seu nome e a todos os outros mais novos do que ele que trazem o mesmo nome: *ipantu*. Vejamos um exemplo de como a nominação afeta a terminologia de parentesco: *Penõ*, "capitão" da aldeia do Posto, deveria, segundo a terminologia, chamar a todas as suas primas cruzadas matrilaterais de "filhas". Entretanto, denomina a uma delas, a menina *Aiprukhwoi*, de "mãe" ou de "mãe nova" (*ĩtxe kupri*) porque ela é *ipantu* da mãe dele. Portanto, na aplicação de termos de parentesco, portadores de nomes idênticos tendem a ser identificados pelo mesmo termo. Qualquer indivíduo, ao dar seu próprio nome para outro, dá também seus "amigos formais" (*hõpin*) e suas "amigas formais" (*pintxwöi*). Os indivíduos ligados entre si pelo laço de amizade formal devem mostrar o máximo de respeito um para com o outro: não podem conversar, a não ser, talvez, dizer o estritamente necessário,

surpreendeu entre os cadiuéus, pois entre estes últimos é a terminologia dos vivos que se modifica pela morte de um parente, enquanto os grupos timbiras citados possuem termos de parentesco que se aplicam aos mortos.

não podem pronunciar um o nome do outro em nenhum lugar ou ocasião, mas estão ligados por um estreito laço de solidariedade, que se mostra mais evidente, sobretudo, nos rituais, com troca de presentes; devem também dar proteção um ao outro. Quando dois indivíduos são "amigos formais" e ao mesmo tempo ligados por outros laços de parentesco, as obrigações e os termos referentes à amizade formalizada quase sempre se sobrepõem às referentes aos outros laços.

3. A chefia

Cada aldeia craô possui um chefe (*pa?hi*). A chefia, entretanto, não é hereditária nem vitalícia. Tudo indica que o chefe da aldeia perde seu lugar toda vez que surge um líder mais poderoso e ativo apoiado por um grupo constituído por parentes, afins e outros indivíduos. Entretanto, o chefe deposto quase nunca se considera como tal e tenta, às vezes, abandonar a aldeia acompanhado daqueles que ainda continuam seus partidários. O indivíduo que pretende ser chefe procura agradar a aldeia, socorrendo seus habitantes com alimentos. O grupo que apóia um chefe não é constituído por todos os seus parentes consanguíneos ou afins e pode englobar indivíduos que não estejam a ele ligados por laço de parentesco. O caso do chefe Marcão pode ilustrar o que estamos afirmando. Disputando a propriedade de uma vaca, Marcão agrediu um índio chamado Abel, cujos parentes eram numerosos na aldeia. Temendo, sem dúvida, represálias, Marcão retirou-se para a casa de fazenda que possuía e não mais voltou para a aldeia. Dois irmãos de Marcão, acompanhados de suas mulheres e filhos, três parentas a ele ligadas por linha feminina, acompanhadas de seus maridos e filhos, duas irmãs da esposa de Marcão, acompanhadas de seus maridos (um deles era filho da irmã de Marcão) e filhos e o irmão da esposa de Marcão com sua mulher saíram à sua procura e com ele formaram uma nova aldeia: aquela que chamamos de Pedra Branca. Esses indivíduos que acompanharam Marcão não pertenciam todos a uma só família extensa, nem correspondiam a famílias extensas completas e nem constituíam todo o grupo de parentes de Marcão. De fato, uma irmã da mulher de Marcão permaneceu na antiga aldeia (a aldeia do Posto) com seu marido, filhos, genro e netos; do mesmo modo, um filho e uma filha de uma irmã de Marcão permaneceram na antiga aldeia com suas famílias elementares. Este seu sobrinho materno, Pedro *Penõ*, foi escolhido para ser o novo chefe da aldeia. Convém notar que Pedro *Penõ* era casado com a filha da irmã de um dos líderes que se opunham a Marcão. Estava, portanto, colocado diante de uma alternativa: fidelidade aos parentes da mulher ou fidelidade aos próprios parentes. Preferiu os primeiros. Não se pode, por conseguinte, prever, baseado apenas no sistema de parentesco, quais os indivíduos que apoiariam um líder se ele se arvorasse em chefe.

Tudo nos leva a crer que a posição do chefe de aldeia sempre esteve em função direta das relações com outras aldeias e com outros grupos tribais. Outrora, segundo as palavras de certos informantes, o chefe era o mais valente e não era escolhido: ele próprio se fazia chefe. Devia tratar-se de um líder antes de tudo militar. Mesmo depois de 1900, mas antes de 1940, algumas aldeias chegaram a ter simultaneamente, em certos períodos, mais de um chefe. Em alguns casos os chefes eram irmãos, como Chiquinho e Bertoldo em Cabeceira Grossa e Feliciano e Vicentão em Pedra Branca. Em certos casos sabemos que se tratava de um chefe em ascendência ao lado de outro em decadência, como Secundo e João Noleto, na aldeia de Donzela. Mesmo nesse período, entretanto, os chefes não mais eram escolhidos pela sua capacidade de liderança guerreira, mas se levava antes de tudo em conta sua habilidade em tratar com os civilizados. Conta-nos *Kakró*, que, no século passado, os craôs escolheram para chefe o histórico-lendário Tito[17], filho de uma índia com um civilizado, porque sabia ler e era

[17] A existência histórica de um chefe chamado Tito parece ser confirmada por Assis (1873, p. 35) e por Coudreau (1897, p. 210). Este último autor o cita como um personagem recente da história craô, mas não parece tê-lo visto.

rico. Sua riqueza consistia em algumas cabeças de gado. Também na escolha de Pedro *Penõ*, há uns dez anos atrás, concorreu muito o fato de saber ler. Diniz, da aldeia de Boa União, nos afirma que, ao se escolher o chefe, procura-se aquele que sabe conversar bem com os "cristãos", responde-lhes direito, divide corretamente com o povo aquilo que recebe dos civilizados, resolve os problemas dos devedores índios com os credores regionais.

Como o chefe de outrora, o atual também tem encargos ligados aos assuntos internos da aldeia, entre os quais o de evitar litígios entre indivíduos ou entre grupos que fazem parte da comunidade. Porém, o papel de mantenedor da paz dentro da aldeia só pode ser autenticamente desempenhado pelo *pa?hi*, quando sua pessoa ou os elementos de sua facção não constituem parte nas rivalidades. Conta um civilizado que viveu bastante tempo com os craôs, baseado nas palavras de um índio já falecido apelidado Massalo, que, quando Bertoldo, um dos chefes de Cabeceira Grossa, mandou matar os índios Miguel e Raimundo, que eram irmãos, as esposas destes, ao verem seus maridos atacados, sem saber quem mandava fazer aquilo, foram até Bertoldo, pedindo-lhe que não permitisse matá-los. Este, fingindo atender ao pedido das mulheres, hipocritamente gritava aos assassinos: "Não matem esses homens! Por que estão fazendo isso? Não vêem que eles têm filhos para criar?"

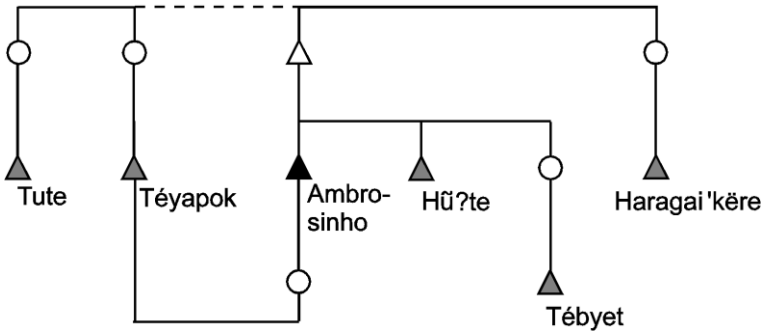
Atualmente, no que se refere aos assuntos externos, o papel do chefe se assemelha ao de um embaixador dos índios entre os civilizados, bem como o de um representante destes entre os indígenas. O chefe deve esforçar-se em manter a paz com os regionais, visto que a luta aberta com eles representa o aniquilamento da aldeia. Além disso, o chefe indígena escolhido deve ser confirmado pelo encarregado do posto do S.P.I., havendo mesmos casos em que a vontade dos índios não recebe muita consideração. Isso não significa, entretanto, que o "capitão", como geralmente é designado o *pa?hi*, procure fazer com que os índios ajam apenas segundo o agrado dos civilizados: frequentemente ele incita ou permite a realização de atos que aborrecem francamente os regionais, mas às vezes necessário ao bem estar do grupo, utilizado em seguida o seu papel de embaixador para apaziguá-los. Um documento assinado por um encarregado do S.P.I. nos conta que, certa vez, o chefe Marcão repreendia severamente os índios de sua aldeia diante de um funcionário daquela repartição pelo furto de uma vaca de um fazendeiro. Entretanto, uma velha índia comentou: "está zangado porque comeu um pedaço pequeno..."

Esta posição do "capitão" como intermediário entre os índios e os civilizados, se lhe permite enganar os segundos em favor dos primeiros, também possibilita que iluda os habitantes da aldeia em favor de si próprio, a não contar os casos em que, embora inconscientemente, favorece aos "cristãos" em prejuízo dos indígenas. Trata-se de um tema intimamente ligado ao problema do território tribal. Sem dúvida, o chefe da aldeia tem direito a certas recompensas pelos serviços prestados à comunidade: os membros do grupo local devem alguns dias de serviço em sua roça, trabalho que fazem em conjunto; os "prefeitos", quando da partilha da carne, podem reservar-lhe um pedaço maior. Mas não é disso que se queixam os craôs, mas sim de outras apropriações feitas pelos seus chefes e que eles julgam indébitas. Por volta de 1960 um encarregado do S.P.I. resolveu que dali por diante os próprios "capitães" de aldeia fariam a cobrança das taxas devidas pelos moradores civilizados do território indígena e pelos fazendeiros que ocupassem com gado alguma porção do mesmo. Há, porém, algo inconveniente neste tipo de cobrança: como os índios não sabem escrever e fazem cálculos com muita dificuldade, não podem de nenhum modo calcular quanto lhes é devido por determinado morador segundo a área por este plantada ou segundo o número de reses que este possua dentro do território, recebendo, por isso, qualquer coisa que lhes for dada: um boi, um porco, meia

Por outro lado, Tito parece estar sendo transformado num personagem mítico, que já figura numa das versões do mito que explica como os craôs se separam dos demais índios, tornando-se um grupo tribal independente.

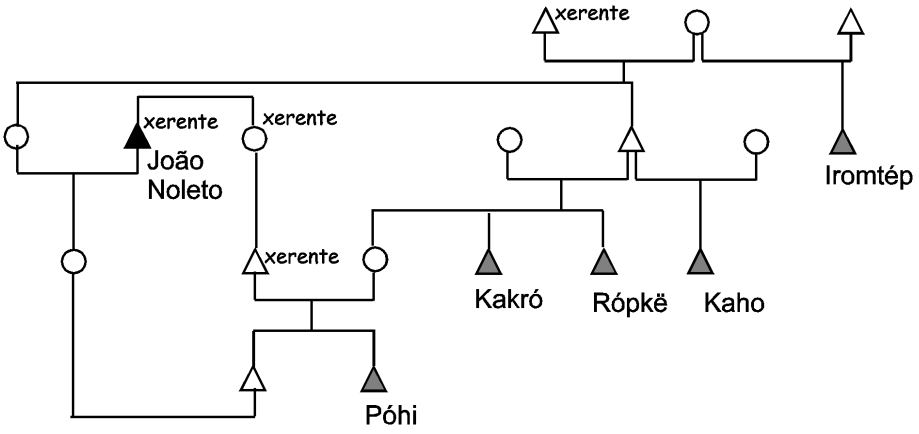
tarefa[18] de uma roça de mandioca, etc. Além disso, cada "capitão" procura ficar com todos ou com a maior parte dos bens recolhidos. O fato é que os índios em quase todas as aldeias, mas sobretudo em duas, a de Serrinha e a de Boa União, reclamam de seus "capitães" que recebem bens dos civilizados sem distribuí-los. Aliás, há civilizados dentro do território indígena apenas nas áreas de cobrança das duas aldeias acima citadas e na da aldeia do Abóbora. Assim, o índio Xavier, da aldeia de Boa União, acusou o capitão Ambrosinho de ter recebido cinco metros de fumo de um morador, sendo que um metro ele trocou por duas tarefas de capoeira, fora do território indígena, para as mulheres da aldeia colherem mandioca, enquanto guardava os outros quatro metros para si. De outro morador recebeu um prato (medida regional equivalente a dois litros) de sal e um metro de fumo, ficando com eles. De outro ganhou um leitão, mas não o matou para distribuir-lhe a carne entre os habitantes da aldeia. João Noleto, chefe da aldeia de Serrinha, dizia em 1962 que cobrava 500 cruzeiros anuais por roça plantada e 5.000 cruzeiros ou uma rês aos brasileiros que colocassem gado a pastar dentro das terras indígenas. Na realidade, sabemos que essas taxas não são as mesmas para todos, tanto que o mesmo capitão nos informou em 1963 que alguns moradores se negavam a pagar e que um certo fazendeiro, além de pagar 3.000 cruzeiros por ano, ainda dá uma vaca. No entanto, os habitantes da aldeia reclamam que ele guarda tudo para si.

Essas duas aldeias em que frequentemente se reclama dos atos do capitão são também onde mais se fala em substituí-lo e onde mais aparecem pretendentes ao cargo. Na aldeia de Boa União alguns indivíduos sonham em substituir Ambrosinho. São eles *Haragai'këre*, *Hũ?te*, *Tébyet*, *Téyapok* e *Tute*, os quais se ligam ao atual chefe pelo seguinte esquema genealógico:



Todos eles se ligam por laços de parentesco ao capitão, embora não possamos afirmar com certeza qual seja a relação genealógica de *Tute* e *Téyapok* com Ambrosinho. Caso semelhante ocorre entre os habitantes da aldeia de Serrinha, onde ka'kro., *Rópkë*, *Kaho*, *Póhi* e *Iromtép*, entre outros, pretendem o lugar do chefe João Noleto.

[18] Tarefa é uma medida regional equivalente à área de um quadrado de 25 braças de lado. A braça, diz-se na região, equivale a dois metros. A tarefa seria então equivalente a 2.500 metros quadrados. Linha é sinônimo de tarefa.



Nesta última aldeia uma outra razão levantada para justificar o afastamento do atual capitão está no fato de ser xerente. Entretanto, quase todos os pretendentes ao cargo contam com indivíduos xerentes entre seus ascendentes. Assim, diz *Kakró*, um dos candidatos, embora não se referindo especialmente a João Noleto, que os xerentes são um povo bom, mas muito zangado, enquanto os craôs se apresentam como um povo "alinhado" e manso. E o próprio "capitão" de aldeia do Posto, ele mesmo filho de um xerente, falava na necessidade de substituir João Noleto por *Kakró*, pois este representava seu povo, os craôs. Devemos esclarecer que, além do nome xerente, João Noleto é portador de nome craô (*Yot'ru Téka'tóro*), mas nem por isso é considerado um membro deste grupo tribal.

A cobiça do posto de "capitão" não pode ser explicada unicamente pela oportunidade de se apropriar de bens que deveriam ser distribuídos entre os índios, visto que, de um modo geral, estas riquezas acabarão por se espalharem pela aldeia e também pelas aldeias vizinhas através dos parentes consanguíneos e afins do capitão. Podemos verificar em todas as aldeias que a casa do chefe não se distingue das demais. Um dos chefes de aldeia, Marcão, possuía, em 1962, pouco mais de dez reses; entretanto seu irmão, Davi, possuía ainda mais do que ele. Os possuidores de gado costumam dar de presente reses a seus parentes consanguíneos e afins. Portanto, aparentemente, não haveria razão de recriminar um chefe de guardar as riquezas para si, já que elas acabarão por serem divididas por toda a aldeia através das linhas de parentesco. Mas o problema vai mais longe: na sociedade craô todo indivíduo está relacionado com os demais através de um número indefinido de laços, como parentesco afim ou consanguíneo, filiação a várias metades e a vários grupos cerimoniais, ser membro de certa aldeia, de certa família extensa, de modo que indivíduos que são rivais entre si, através de certos laços, são solidários através de outros. Desse modo, o "capitão", com relação a cada um dos outros habitantes da aldeia, acha-se ligado pelo menos de duas maneiras: numa diretamente pela relação capitão-aldeia e noutra indiretamente pela relação indivíduo-parentes. Quando o "capitão" deixa de distribuir o que recebe dos civilizados na qualidade de chefe entre os habitantes da aldeia, dando apenas a seus parentes, ele está satisfazendo às obrigações ligadas à segunda relação com elementos que deveria empregar para satisfazer à primeira. Isso, porém, ainda não explica todo o problema: os parentes do chefe deveriam estar satisfeitos com ele, pois, enquanto está no poder, os bens que o capitão recebe passam para eles. Mas nós vimos, pelo menos em dois casos, que são os próprios parentes que querem substituí-lo. É que os chefes são prestigiados e seu prestígio, se não é individual, só é compartilhado talvez pela sua esposa (que, por exemplo, é chamada por um termo especial, *sadon*). Não somente os índios lhe devem certos serviços, mas também entre os próprios civilizados o capitão se vê tratado com mais deferência que os demais.

Todos concordam em afirmar, tanto os craôs como os regionais, que no tempo de sua instalação o Posto Indígena Manoel Nóbrega (hoje Povoação Indígena Antônio Estigarríbia) tinha muito mais recursos que na atualidade. O S.P.I. tinha então "ap-índios" (aprendizes índios), entre os quais se contavam também chefes de aldeia. Esses aprendizes eram remunerados, sendo daí a crença dos indígenas que os capitães recebiam salários por serem chefes, devendo distribuir, por conseguinte, seus vencimentos, em forma de dádivas entre os habitantes da aldeia. Entretanto, atualmente, o posto nada mais tem a oferecer: poucos são os remédios e, quando enviados pela Inspetoria Regional de Goiânia, suas caixas são violadas antes de chegarem ao destino; brindes dificilmente chegam e nenhuma verba vai ao posto a não ser aquela destinada ao pagamento dos funcionários. Com isso os índios não mais conseguem trabalho no posto e os "capitães" nada mais recebem: não há mais "ap-índios". Os atuais chefes reclamam que nada ganham do S.P.I.. Um dos que se queixam constantemente sobre a falta de remuneração, Ambrosinho, chegou a afirmar que deixaria o cargo de capitão caso não recebesse mais salário. Porém, certa vez foi afastado da chefia da aldeia por um encarregado do S.P.I. e sentiu muito, fazendo tudo para voltar ao cargo. Estava tentando voltar, portanto, por uma questão de prestígio, apenas.

O fato de receberem pequenos presentes à guisa de taxa faz com que os capitães, bem como os demais índios, não vejam com maus olhos a presença dos civilizados da área indígena. Sob esse ponto de vista a atitude do S.P.I. e a dos índios parecem divergir. De um modo geral os encarregados do posto, mesmo quando tolerando os regionais dentro da área indígena, consideram tal fato um mal, pois abre precedentes, permitindo que novos moradores se instalem nela. Quanto mais tempo os civilizados permanecerem na área indígena e quanto maior for seu número, mais difícil será afastá-los mais tarde, quando, sem dúvida, ocupando grande parte do território indígena, serão um obstáculo ao aproveitamento da terra pelos proprietários, isto é, os craôs. Nos começos de 1963, o mesmo encarregado que já havia expulsado uma vez os civilizados da área indígena, em 1952, tendo retornado ao cargo, resolveu tomar providências para impedir que novos moradores penetrassem no território. Para isso dividiu-o em cinco partes, cada uma a ser vigiada por um "capitão" de aldeia. Já na época em que havia afastado os civilizados permitira que dois moradores permanecessem na fronteira, próximos da vila de Craolândia, para que evitassem a penetração de novos elementos por aquele lado. Perto da cidade de Itacajá foi colocado um funcionário do S.P.I. a fim de não permitir a ocupação do território indígena na sua parte fronteiriça a este núcleo urbano. O mesmo encarregado adquiriu terreno que fazia limites com a área indígena nas proximidades de Itacajá, sob pretexto de vigiar o território indígena[19]. Na verdade só não há penetração de civilizados nas áreas confiadas à guarda dos "capitães" das aldeias do Posto e de Pedra Branca e isso se deve à presença do posto e das terras do funcionário do S.P.I.. A defesa do território contra a infiltração civilizada confiada aos "capitães" está fadada ao insucesso por serem eles até certo ponto cúmplices nas penetrações bem como os demais índios. Quanto a este problema, os indígenas aceitam em parte as opiniões que os regionais têm de sua situação. Dizem alguns desses moradores, que vivem nas proximidades do território indígena, que o S.P.I. nada faz pelos craôs, não lhes dá coisa alguma e, se não fossem eles a fornecer sal e outros gêneros aos índios, estes não sobreviveriam. Estas opiniões incitam nos indígenas tomar a atitude de eternos protegidos do S.P.I., além de se colocarem numa posição favorável à penetração dos civilizados. O chefe Ambrosinho, por exemplo, certa vez se queixou: "Agora dizem que vão botar os `cristãos' para

[19] O referido funcionário é também pastor batista e alimenta a esperança de converter os craôs à sua religião ou pelo menos modificar-lhes um pouco o modo de viver, com o qual não se conforma, sobretudo quanto à questão do furto de gado.

fora, e aonde nós vamos achar sal? Eu não estou ganhando mais dinheiro (do S.P.I.) para arrumar (suprir) a aldeia. Eu deixo de ser chefe, pois não quero governar só com a minha fama".

As aldeias craôs não reconhecem nenhum conselho ou chefe que tenha poder de decisão para todo o seu conjunto (a não ser o encarregado do posto do S.P.I.). Consideram-se, entretanto, como pertencentes a um só grupo tribal. O território indígena não está dividido em subterritórios, a não ser para fins de coleta de taxas dos civilizados, assim mesmo por iniciativa do S.P.I. somente. Qualquer craô de qualquer aldeia pode utilizar qualquer parte do território para cultivo, caça, pesca, enfim, qualquer atividade. Além disso, vários laços unem as aldeias entre si. Um deles são as relações de parentesco. Qualquer indivíduo craô tem parentes em mais de uma aldeia. Os jovens muitas vezes procuram mulher fora da aldeia de origem. Os craôs não interagem entre si apenas como parentes, como membros de metade, como membros de grupos cerimoniais, mas também como moradores de aldeias diversas. Assim, toda vez que uma aldeia realiza um cerimonial importante convida todas as demais aldeias craôs. Geralmente, a aldeia que promove o cerimonial envia um emissário a cada uma das demais. Os moradores de cada aldeia chegam todos juntos e são recebidos na praça. Os visitantes, em qualquer ocasião, têm uma série de privilégios: são os primeiros a escolher seu pedaço na partilha de carne, recebem presentes da aldeia que visitam, etc.

Além disso, existem entre os craôs os "chefes honorários". O "chefe honorário" de toda uma aldeia A, ou apenas dos homens da aldeia A, ou apenas de todas as mulheres da aldeia A, é um indivíduo da aldeia B escolhido por todos os indivíduos ou por todos os homens ou por todas as mulheres, respectivamente, da aldeia A. Geralmente, já antes da escolha, o pai do chefe honorário (que é muitas vezes criança ou jovem) já defendia os interesses da aldeia A entre seus companheiros da aldeia B. O indivíduo escolhido deve ir até a aldeia A, onde, numa cerimônia, é feito chefe. Daí por diante ele é considerado também um membro da aldeia A. Deve visitá-la, oferecer-lhe presentes coletivos (distribuir fumo, matar uma rês, etc.) e também receber dádivas. Deve acolher os habitantes da aldeia A em sua casa, quando visitam a aldeia B; deve sempre defender dentro da aldeia B os membros da aldeia A. Geralmente cada aldeia possui um ou mais chefes honorários em cada uma das demais aldeias. Certas aldeias craôs possuem também chefes honorários em aldeias canelas, apinajés ou xerentes. A instituição do chefe honorário une, portanto, não somente aldeias craôs entre si como também estabelece comunicação entre grupos tribais (Curt Nimuendaju, 1939, p. 20, alude ao fato de um membro de uma aldeia craô ter sido escolhido como "chefe honorário" pelos habitantes de uma aldeia apinajé).

Os craôs tem também utilizado a instituição do chefe honorário para estabelecer laços com os civilizados. Alguns pesquisadores e outros visitantes, todos indivíduos provenientes das grandes cidades brasileiras (parece que nunca os regionais), tem sido escolhidos para *pa?hi* (chefe honorário, indivíduo de sexo masculino) ou *sadon* chefe honorária, indivíduo do sexo feminino). Como qualquer outro chefe honorário, esses indivíduos devem dar presentes à aldeia que os escolheu, recebem dádivas e também se lhes recomenda que nunca se esqueçam da aldeia, e a protejam contra algum possível ataque dos regionais (Harald Schultz, 1959, pp. 360-363, e sua esposa foram, para citar um exemplo, elevados à honraria de chefes numa aldeia craô).

4. Conclusão

Esta breve descrição do sistema social craô deixa patente a existência, por trás de uma estrutura aparentemente rígida, de uma grande área à mercê das decisões individuais. Assim,

qualquer indivíduo nesta sociedade se acha incluído simultaneamente em várias metades constituintes de diferentes pares; entretanto, como vimos, a sua inclusão em algumas delas depende de sua própria vontade; sabemos, igualmente, que pode trocar voluntariamente de classe de idade. Os dados apresentados também demonstram que, se a terminologia de parentesco se distribui segundo um sistema, este sofre certas perturbações motivadas pela instituição da nominação. Além disso, os limites do parentesco consanguíneo variam de indivíduo para indivíduo. A existência de vários grupos e metades e de outras instituições como a amizade formalizada faz com que pessoas colocadas em oposição numa determinada relação possam estar em posição de solidariedade em outras. Acrescente-se que cada indivíduo se considera também como membro de uma aldeia. Por isso, o indivíduo se vê muitas vezes forçado a escolher dentre várias a relação segundo a qual agirá. Essa grande amplitude deixada à mercê das decisões individuais existe não somente entre os craôs, mas também em outros grupos timbiras, como observa Roberto DaMatta (1967 e 1973).

Possuindo uma terminologia de parentesco do tipo Crow, seria de esperar que o sistema social craô estivesse segmentado em grupos unilineares de descendência. Tal, porém, não acontece. Ao invés disso, o sistema se constitui de uma série de grupos sobrepostos, sem que nenhum deles se fundamente numa descendência unilinear. Em tal sociedade, um indivíduo qualquer, ao invés de participar das atividades econômicas coletivas e dos ritos sempre como membro de um determinado clã, linhagem ou metade, age como membro de um grupo ao realizar determinada tarefa e logo de um outro quando participa de um certo rito e de um terceiro ao tomar parte numa outra cerimônia. Não guarda fidelidade a um só segmento, mas a vários simultaneamente. Vê-se obrigado, portanto, a tentar conciliar suas relações de fidelidade aos diversos grupos. Tal é o problema do "capitão", pois, como vimos, tem de satisfazer às necessidades da aldeia, que o escolheu como chefe, aos interesses dos civilizados, que o confirmaram, e às obrigações para com seus parentes, lidando assim com deveres que na maior parte dos casos se apresentam como antagônicos.

Parece que esse esforço em conciliar fidelidade a vários grupos a um só tempo constitui o fundamento do sistema social craô, pois a estrutura desse sistema tribal apresenta certas instituições, como a do chefe honorário, que tem sua base justamente na necessidade dessa conciliação. O chefe honorário é membro de duas aldeias simultaneamente. Devendo fidelidade a ambas, ver-se-á obrigado a trair uma delas, se vierem a entrar em conflito. Para evitar essa difícil escolha, a pessoa investida neste papel deverá fazer todos os esforços para que as duas aldeias mantenham relações amistosas entre si.

Os dados apresentados no presente capítulo demonstram que a população atual dos craôs não é grande e possui um território mais do que suficiente para garantir sua subsistência, se esta estivesse apoiada, como a dos sertanejos, numa base agro-pastoril[20]. Entretanto, os índios apóiam seu aprovisionamento de carne, não na criação, mas na tradicional atividade de caça, que não pode mais apresentar a mesma produtividade do passado, quando a fauna era mais rica em número de animais. As obrigações ligadas ao parentesco e aos rituais parecem impedir que as poucas tentativas de iniciar uma atividade pastoril por parte dos indígenas sejam coroadas de êxito e produzam um excedente comerciável, que é o principal objetivo dos fazendeiros da

[20] Sabendo-se que a área do território craô é de aproximadamente 319.827 ha e que a população indígena ou descendente de indígena era em 1962-1963 de 562 habitantes, teríamos uma média de 569 ha para cada indivíduo. Se dividissemos essa área pelas 136 famílias nucleares das quais participam indígenas e descendentes de indígenas, chegaríamos a uma média de 2.351 ha para cada família, medida esta que corresponde às das maiores fazendas da região.

região, visto que os rebanhos assim formados, ainda muito pequenos na sua fase inicial, têm de satisfazer um consumo muito grande.

O sistema social, embora já modificado e empobrecido (decadência das classes de idade, por exemplo), ainda é capaz de operar de modo autônomo. Entretanto, os craôs já não têm o poder de decidir sobre seu próprio destino: um representante da sociedade envolvente, o encarregado do posto do S.P.I., é, na prática, a autoridade máxima dentro de seu território, o qual, por sua vez, é cobiçado pelos regionais. Além disso, os indígenas já não podem prescindir de certos artigos que só são obtidos junto aos civilizados, como tecidos, pólvora, chumbo, sal, enxadas, facões.

Todas essas considerações nos levam ao problema do "conservantismo timbira". Costuma-se atribuir aos índios timbiras uma notável persistência na manutenção de seu sistema sócio-cultural, apesar da longa duração do contato com os civilizados. William Crocker (1964) chegou mesmo a dedicar um artigo ao problema no que tange aos canelas ou, mais especificamente, aos ramcocamecrás. Aponta este autor não menos de onze fatores que contribuiriam para a evolução e manutenção do conservantismo canela. Num resumo, seriam eles: 1) auto-suficiência, 2) alta coesão social, 3) uma ampla variedade de satisfações individuais oferecidas pelo sistema tribal, 4) flexibilidade no que concerne à solução de problemas do grupo, 5) abundância econômica, 6) o fato de estarem os canelas isolados dos civilizados pelo cerrado, 7) a localização fortuita das terras canelas, 8) a suavidade das pressões aculturativas, 9) a indesejabilidade das terras canelas, 10) a permissão de permanecerem em suas terras e 11) o desenvolvimento de fortes estereótipos negativos contra os sertanejos.

Até que ponto esses fatores valeriam também para explicar a persistência do sistema sócio-cultural craô diante do contacto interétnico? Os craôs, embora localizados mais ao sul, ocupam o mesmo meio ecológico, a mesma região, que os canelas; estão também em contacto com o mesmo sistema pastoril. Em princípio, portanto, a mesma série de fatores seria válida para o caso craô. Temos, porém, de fazer algumas ressalvas. Em primeiro lugar, parece-nos que o número dos fatores considerados poderia, mesmo para o caso canela, ter sido reduzido. Assim, o fator 7 parece constituir uma redundância, não explicando nada mais além dos outros referentes à terra dos canelas. O fator 10 parece decorrência do número 9. Alguns dos fatores apontados não são explicativos para o caso craô, como o argumento de número 5, pois não se pode falar em existência de abundância econômica entre os craôs; o 6, porque o cerrado constitui uma área de disputa, onde o índio procura a caça e o civilizado cria o gado, não se tratando, pois, de uma área vazia e isolante; ao invés do cerrado, poder-se-ia apontar, no caso craô, a vigilância das fronteiras do território indígena pelo S.P.I. e sua orientação segregacionista. O fator 9 também não é válido para os craôs, já que seu território é mais do que cobiçado pelos sertanejos; nem o fator 11, porque tanto quanto estereótipos negativos, os craôs mantêm estereótipos positivos com relação aos civilizados, como veremos no último capítulo. Quanto ao fator 10, queremos acrescentar ainda que, devido à desejabilidade das terras craôs, estes se viram sempre forçados a se deslocarem de um lugar para outro, mas sempre dentro do mesmo meio ecológico. O argumento 1 e, sobretudo, o número 4 podem ser válidos também para os craôs; já aludimos à ampla possibilidade da escolha que o sistema craô oferece a cada membro. Finalmente, achamos que os fatores 2, 3 e 8 também estão presentes no caso craô, mas em ligação íntima com um outro fator não arrolado: a dificuldade da sociedade pastoril em absorver o índio como mão-de-obra. De fato, não sendo chamado a participar nas atividades da pecuária, o craô não sente uma pressão muito forte no sentido da assimilação, a coesão do sistema social não é posta à prova e a ampla variedade de satisfações que a sociedade

craô oferece ao indivíduo não entra em competição nem é comparada com a que a sociedade pastoril poderia oferecer.

Possuidores de um grande território, membros de um sistema social de operação autônoma, desnecessários como mão-de-obra junto ao civilizado, pareceria possível que os craôs pudessem viver inteiramente segregados dos sertanejos. Entretanto, tal não acontece. Os interesses dos membros de uma e de outra sociedade os levam a procurar o contacto e, sendo estes interesses contraditórios, fazem com que tal contacto se realize numa situação de fricção. O exame desses interesses e das tentativas de sua realização será o tema dos capítulos seguintes.

Tabela inicial	Sumário dos capítulos

Capítulo 3

A Perspectiva do Branco

Constitui objetivo deste capítulo examinar como a estrutura sócio-econômica do segmento da sociedade brasileira que envolve os craôs condiciona o comportamento dos regionais para com os indígenas. A rigor, estes indígenas já não se encontram mais em contacto com uma frente. A frente pastoril que penetrou em seu território no século passado ocupou-o e ultrapassou-o. Os sertanejos que vivem junto aos craôs não mais estão à margem de uma área desconhecida que devem conquistar. Isso significa que os craôs já não vivem empurrados pelos bordos da área pastoril, mas estão dentro dela, completamente envolvidos por ela. As modificações sofridas por este segmento da sociedade nacional parecem ter tomado mais o sentido de uma modernização do que realmente de uma transformação da estrutura sócio-econômica. Isto ficará mais evidente depois de descrevermos de modo sumário o aspecto que atualmente apresenta a sociedade regional.

1. A falta de um centro de decisão

Na região em que se encontram os índios ticunas, bem como na dos índios suruís e gaviões, é possível apontar um centro de decisão, isto é, um núcleo urbano que reúne os detentores do poder político e econômico e em cujas mãos se acha a sorte dos habitantes regionais e o destino das populações indígenas (Cardoso de Oliveira, 1964, p. 41; Laraia, 1965, p. 67; Da Matta, 1963, pp. 186-187). Marabá, por exemplo, na região dos índios suruís e gaviões, constitui um desses centros; lá têm sua sede aqueles que financiam a coleta da castanha-do-pará, os proprietários dos castanhais, os políticos locais, os comerciantes, papéis esses muitas vezes confundidos nas mesmas pessoas; para lá se dirige grande parte da produção regional da castanha, de onde é embarcada para Belém. E o destino dos índios suruís e gaviões depende da maneira pela qual essas pessoas decidem explorar os recursos da região.

Parece-nos muito mais difícil apontar um centro de decisão semelhante na área que interessa aos índios craôs, devido a vários motivos. Em primeiro lugar, o centro para onde convergem os interesses políticos da área não coincide com o mercado do principal produto regional. Assim, a região depende administrativamente de Goiânia, mas o gado encontra seu principal consumidor na cidade de Belém. As duas maiores cidades relativamente próximas do território craô são Carolina e Pedro Afonso, a primeira no Estado do Maranhão e a segunda em Goiás (hoje no Tocantins). Os dois municípios onde se encontra o território craô, Piacá e Itacajá, desmembraram-se em 1953 do antigo município de Pedro Afonso. Entretanto, o primeiro tem comunicações mais fáceis com Carolina, enquanto o segundo, com Pedro Afonso.

Portanto, Carolina, Pedro Afonso, Piacá e Itacajá constituem diferentes sedes municipais onde se encontram elementos que têm interesses ligados à região. Dizer em quais dessas sedes se tomam as decisões mais importantes com respeito aos craôs é impossível.

Os civilizados regionais formam um sistema social estratificado, se bem que seja difícil distinguir as camadas que o compõem. Pode-se dizer, entretanto, que a camada mais alta reúne os criadores e os comerciantes, enquanto a mais baixa, os agricultores de subsistência. Parece que o poder da camada mais alta sobre esta mais baixa não pode ser muito exagerado, pois os agricultores não estão necessariamente presos por laços de dependência aos fazendeiros, visto poderem utilizar as terras devolutas da região.

O problema da existência de um grupo com poder de decisão talvez se aclare depois de examinarmos a situação atual dos criadores e dos agricultores.

2. A fazenda de criação

Os habitantes da região têm como atividade econômica ideal a criação de gado. Todos aqueles que dispõem de algum capital tentam logo comprar alguns bovinos. A riqueza de uma pessoa é quase sempre calculada sobre o número de reses de que dispõe. Entretanto, as fazendas não reúnem grandes rebanhos. Uma fazenda considerada grande na região possui geralmente cerca de 600 reses. A tabela abaixo nos dá uma boa idéia do tamanho dos rebanhos das fazendas situadas nos dois municípios em que se encontra encravado o território dos craôs:

Número dos estabelecimentos(E)
e número de reses (R) que possuem
(I.B.G.E., 1963, pp. 63-64)

	Total		Menos de 100 reses		De 100 a menos de 500		De 500 reses e mais	
	E	R	E	R	E	R	E	R
Piacá	415	30.014	334	13.927	77	13.515	4	2.572
Itacajá	755	36.533	656	17.592	97	17.941	2	1.000
Total	1.170	66.547	990	31.519	174	31.429	6	3.572

Ora, esta tabela nos indica que a maior parte dos estabelecimentos que possuem gado (85,5%) reúne rebanhos de menos de 100 cabeças (numa média de 31 reses cada um), detendo assim 48% do gado dos dois municípios. Por outro lado, 14% dos estabelecimentos criadores se acham na classe daqueles que possuem de 100 a menos de 500 reses (com uma média de 180 cada um), reunindo 47% do gado de ambos os municípios. Finalmente, apenas 0,5% dos estabelecimentos criadores se classificam entre os de 500 ou mais reses (com uma média de 595 cabeças cada um), cobrindo somente 5% do rebanho dos dois municípios.

Por conseguinte, as fazendas consideradas grandes para a região, as que apresentam por volta de 600 reses, são em número bastante reduzido. Por outro lado, muitos dos estabelecimentos possuidores de gado dificilmente podem ser considerados fazendas, visto o número exíguo de cabeças que possuem.

Poucos são os indivíduos proprietários de mais de uma fazenda. O homem mais rico destes municípios possui quatro fazendas, com um total de cerca de duas mil reses. Portanto, a renda das maiores empresas é irrisória, quando comparada com as de outras partes do País.

O método empregado nas atividades pastoris é o mesmo do século passado. O gado se cria disperso, à solta, e poucos são os homens necessários para cuidar de um grande número de reses. Por isso, cada fazendeiro tem às suas ordens um número reduzido de trabalhadores.

O vaqueiro continua a ser recompensado segundo a maneira tradicional. Recebe um cria de cada quatro que nascem aos seus cuidados. Tem também direito a consumir um rês para cada lote de dez crias nascidas durante o seu período de trabalho; dessa rês o vaqueiro pode utilizar a carne, mas deve devolver o couro ao patrão. Como o rebanho é pequeno, poucas são as crias e, por isso, pequena é também a recompensa do vaqueiro. Este ainda costuma recorrer à caça

para seu suprimento de carne e deve também providenciar o plantio de uma roça que garanta sua subsistência.

O vaqueiro muitas vezes não encontra mais boas terras disponíveis para o estabelecimento de sua própria fazenda e frequentemente as despesas a que tem de fazer face o obrigam a vender ao próprio patrão as crias obtidas na partilha.

A introdução do gado zebu na região fez com que os fazendeiros alterassem a proporção tradicional da partilha. Mantiveram a proporção de uma cria para cada quatro apenas com relação ao gado da variedade tradicional, mas modificaram-na para uma cria em cada seis no que toca ao zebu e uma cria em cada cinco no caso de gado mestiço. O vaqueiro foi grandemente lesado com essa transformação, pois, embora o zebu necessite de mais cuidados, o trabalhador recebe uma fração menor da produção.

Parece que atualmente o vaqueiro tem menos oportunidade do que outrora para chegar a ser fazendeiro, o que se deve a vários motivos. Em primeiro lugar, devido a aumento da população e à multiplicação do gado, já não se encontram terrenos vazios com boa terra e boa água para o estabelecimento de novas fazendas. Em segundo lugar, temos a já citada alteração na recompensa do vaqueiro devido à introdução do gado zebu. Em terceiro lugar, as atuais fazendas são muito pequenas para permitir uma recompensa muito grande. Pode-se acrescentar, ainda, um quarto motivo: o desaparecimento dos animas de caça, que forneciam carne ao vaqueiro, evitando que tivesse de abater suas próprias reses. Segundo um criador da região, um vaqueiro, quando muito, chega a ganhar na partilha oito crias por ano, mas as vende logo ao recebê-las, por ter necessidade de dinheiro. Essa necessidade de dinheiro se coloca, provavelmente, na medida em que o vaqueiro e sua família passam a comprar certos produtos industriais que vem substituindo outros, dependentes no passado da fabricação doméstica, como tecidos, panelas, calçados e outros (veja-se, por exemplo, a situação de penúria em que viviam os habitantes da frente pastoril no início do século passado em Ribeiro, 1870, pp. 65-66, e 1874, pp. 77-78).

A abertura da estrada Belém-Brasília contribuiu para facilitar o transporte do gado para o seu principal mercado — a capital paraense — mas não parece ter trazido nenhuma modificação para as relações de produção. Antes de se abrir ao tráfego essa estrada, o gado da região era enviado geralmente às charqueadas de Pedro Afonso e Carolina; aí, depois de abatido, era embarcado em avião para Belém. Entretanto, depois da construção da estrada, o gado pode também chegar de pé a esta cidade. Os boiadeiros o conduzem a pé ou em barcas até a BR-14, onde o colocam em caminhões que o levam até Belém e aí se efetua o corte. O transporte por terra parece que foi um dos motivos do fechamento de duas charqueadas de Carolina, bem como da diminuição do corte de gado em Marabá, em cujo município havia pastagens para engordar o gado proveniente de Goiás e de onde também partiam para Belém aviões, fazendo transporte da carne do gado abatido.

Atualmente os fazendeiros da região tentam adotar o sistema de pastos plantados. Tais pastagens não são cultivadas sobre o mesmo terreno do pasto natural, o cerrado, mas se fazem em terra da floresta. Ao se derrubar uma porção de mata com o fim de transformá-la em pasto, aproveita-se o terreno desbastado para se fazer primeiramente uma roça e ao findar a colheita é que se planta o capim. A introdução da técnica do pasto cultivado contribuiu para incrementar o uso do cercamento do terreno dos estabelecimentos com arame farpado[21].

[21] A região de que estamos tratando parece que começa agora a passar por uma fase que o sul do Estado de Goiás atravessou há anos atrás: modificação de técnicas de criação com a introdução do pasto plantado, da cerca de

A esmagadora maioria das fazendas se estabelece sobre terras ainda sem título de propriedade. Fazendeiros e agricultores se instalam nessas terras mediante o pagamento de uma quantia irrisória como imposto territorial. Note-se que o número de estabelecimentos registrados na prefeitura de Itacajá em 1963 é menor do que o constante nos dados no Recenseamento de 1960 (I.B.G.E., 1963, p. 65; no Censo constam 755 estabelecimentos com gado; na Prefeitura, 184), demonstrando assim que uma boa parte deles, sobretudo aqueles possuidores de umas poucas reses, não pagam o imposto e nem a taxa de capitação que incide sobre o gado. Pouquíssimos são os proprietários de terras na região. No município de Itacajá talvez somente uns três ou quatro o sejam. Não sendo proprietários, os fazendeiros não se vêem no direito de cobrar nenhuma taxa aqueles que pedem para fazer suas roças nas terras que detêm; e se o fizessem, não teriam maior resultado, pois simplesmente o requerente iria procurar um lugar entre as terras ainda não ocupadas. O fazendeiro, por conseguinte, não tem tanto poder sobre os seus agregados quanto disporia se fosse proprietário das terras que ocupa e se a terra fosse mais escassa.

3. Os agricultores

Aqueles que não conseguem participar das atividades pastoris, nem como fazendeiros, nem como vaqueiros, não têm outro recurso senão tentar subsistir cultivando roças. Tais plantações têm por finalidade primordial a subsistência. A produção de um excedente não era até há pouco estimulada, visto que as fazendas possuem suas próprias roças e os núcleos urbanos regionais são muito pequenos para constituírem um bom mercado.

A tabela seguinte nos dá uma idéia da área ocupada pela agricultura nos dois municípios, Itacajá e Piacá (hoje Goiatins), em que se encontra o território craô:

Comparação das áreas dos municípios de Piacá e Itacajá com a área ocupada pelos estabelecimentos e a área cultivada
(I.B.G.E., 1963, pp. 3-4, e 1958, pp. 232 e 340)

Municípios	Área do município	Área ocupada por estabelecimento	Área cultivada
Itacajá	670.000 ha	197.177 ha	1.513 ha
Piacá	1.180.000 ha	81.190 ha	1.970 ha
Total	1.850.000 ha	278.367 ha	3.483 ha

Segundo essa tabela, os estabelecimentos da região, tanto os agrícolas como os pastoris, ocupam apenas mais ou menos um sexto dos territórios dos municípios e a área cultivada preenche uma porção diminuta de sua superfície. Nota-se, por conseguinte, que há suficiente terra desocupada para receber novos lavradores ou para onde podem deslocar-se os atuais cultivadores. Há entretanto, algumas ressalvas a fazer. Em primeiro lugar, cerca de 320.000 hectares dessa terra desocupada pertencem ao território indígena e, portanto, não pode ser utilizada de direito pelos sertanejos. Em segundo lugar, as terras cultiváveis são apenas aquelas cobertas pela floresta e esta ocupa no máximo um quinto da superfície da região. Mesmo assim

arame, ao mesmo tempo em que cada um procura garantir a propriedade definitiva dos terrenos que ocupa. No sul de Goiás essa situação foi muito bem retratada pelo cantador José Brás do Amaral na "Moda do arame farpado", que José A. Teixeira recolheu antes de 1940 (Teixeira, 1959, pp. 115-117).

é preciso ponderar que nem todas as terras florestais são igualmente desejáveis: elas diferem em grau de fertilidade, em declive, e nem todos os pontos da floresta, que é ciliar, oferecem uma largura razoável para se fazer uma roça. Em terceiro lugar, o terreno cultivado um ou dois anos consecutivos deve ficar em descanso cerca de oito anos antes de ser plantado novamente. Assim, se alguém pretender cultivar permanentemente num só local, deverá ter à sua disposição uma área oito vezes maior do que a roça que comumente faz cada ano[22]. Finalmente, deve-se considerar que a introdução das pastagens cultivadas pelos fazendeiros veio diminuir ainda mais a terra disponível para a agricultura. Essas considerações nos fazem ver que a área não cultivada e passível de o ser não é tão grande quanto faz acreditar um exame demasiado rápido da tabela apresentada.

As terras ainda disponíveis para a agricultura vêm sendo pouco a pouco ocupadas por indivíduos provenientes do Maranhão e do Piauí. São vários os motivos dessa migração. As secas do Piauí constituem um deles. Outro, o esgotamento das terras daqueles dois Estados, devido ao uso contínuo e prolongado. Mas o principal motivo é o sistema de arrendamento vigente nos mesmos Estados. Segundo informações tomadas a alguns desses migrantes, os proprietários no Piauí e no Maranhão exigem daqueles que usam suas terras — os agregados — cerca da quarta parte da produção. Esses agregados procuram, então, escapar a tais condições buscando alcançar o norte de Goiás, onde podem ocupar uma porção de terra mediante uma taxa irrisória paga ao município ou mesmo sem nenhuma contribuição.

Recentemente os agricultores da região receberam um forte estímulo para aumentar seu excedente comercial. Isso ocorreu com a abertura da estrada Belém-Brasília. Ela permitiu a caminhões provenientes do sul chegarem até à região em busca de arroz. Ao mesmo tempo em que se abria esse mercado no sul, o Banco do Brasil, através de sua agência de Carolina, passava a fazer empréstimos aos agricultores. Assim, indivíduos que cultivavam antes roças de três tarefas, passaram a plantar extensões de oito ou mais tarefas, sendo obrigados a procurar outros trabalhadores que os ajudassem como diaristas ou empreiteiros.

Não se pode ainda dizer se esse incremento das atividades agrícolas da região perdurará por muito tempo. Talvez as perspectivas abertas pelo mercado do sul tenham sido apenas o efeito de uma crise de abastecimento passageira. Por outro lado, o Banco do Brasil deixou de conceder o crédito agrícola, talvez devido à nova política financeira governamental. Finalmente, dada a sua relativa exiguidade, as terras disponíveis para a agricultura não suportariam um grande aumento da produção.

4. A política social

Tanto os fazendeiros como os vaqueiros e também os agricultores têm interesse nas terras ainda disponíveis na região. A prosperidade das fazendas, com seu mercado certo em Belém, o aumento da população que tira sua subsistência da agricultura e a expansão momentânea da agricultura comercial implicam numa procura de áreas desocupadas. A presença do território

[22] O esgotamento da terra, somente, não explica porque não se costuma cultivar o mesmo terreno por dois anos consecutivos. Há também outras razões. Uma delas é o cultivo da mandioca. As raízes dessa planta demoram dois anos para crescer. É impossível cultivar novamente o solo antes da colheita da mandioca. Um outro motivo é a cerca. Todas as roças da região são protegidas por uma cerca de madeira, bem fechada, que impede tanto a invasão do gado bovino como de pequenos animais domésticos. As árvores derrubadas no local em que se fará a futura roça é que fornecem a madeira para a cerca. Após a colheita de todos os gêneros e também da mandioca, a madeira da cerca já está um tanto apodrecida e não servirá para proteger as plantas oriundas de uma segunda semeadura. Por outro lado, não tendo ainda se iniciado o processo de reflorestamento, não existem no local outras árvores que forneçam madeira para uma nova cerca. Torna-se necessário, assim, derrubar um outro pedaço da floresta.

indígena, com os seus 3.200 quilômetros quadrados e habitado por menos de 600 indígenas, bem no centro dos dois municípios, constitui uma perene fonte de atração para os sertanejos. Embora cada fazendeiro não tenha muitos vaqueiros sob suas ordens, embora os agricultores não lhe estejam ligados por laços de subordinação, qualquer um deles encontraria toda a população a seu favor caso tentasse uma ação por meios legais ou violentos contra a presença do território dos índios, pois os interesses de todos coincidem com respeito a esta área.

Já dissemos que a camada social mais alta é formada por fazendeiros e proprietários de estabelecimentos comerciais, enquanto a mais baixa se compõe de agricultores de subsistência. Não podemos, entretanto, considerar essas camadas como duas classes que se opõem. A maior parte da população se compõe de indivíduos que não são exclusivamente fazendeiros ou exclusivamente agricultores, mas de agricultores que criam algum gado. Há vaqueiros que, ao mesmo tempo em que estão subordinados a um fazendeiro, possuem também sua própria fazenda. O que se pode dizer é que um sistema de classes em oposição ainda não se definiu claramente, havendo apenas uma hierarquia de camadas sociais cujo número e delimitação não se evidenciam com nitidez.

Talvez concorra para tal definição num futuro próximo a atual distribuição de terras que vem sendo promovida pelo próprio Estado. O governo do Estado de Goiás, através de uma de sua repartições, o IDAGO (Instituto de Desenvolvimento Agrícola de Goiás, antigo Departamento de Terras e Colonização), tem providenciado a demarcação, venda e concessão de títulos de propriedades das terras devolutas de Goiás. Até há pouco tempo, como dissemos, poucos no norte do Estado tinham cogitado em requerer a propriedade definitiva sobre as terras que ocupavam: os agricultores, por deslocarem de ano para ano suas roças; os fazendeiros, por criarem seu gado à solta, misturados pelos campos animais de fazendas diversas. O plano do IDAGO, visando conceder terras a todos os posseiros, e até mesmo àqueles que nada pudessem pagar, pois teriam direito a 30 hectares gratuitamente, fez com que todos passagem a providenciar o requerimento de propriedade para a as terras que ocupavam. Tal interesse pela obtenção do título de propriedade surgido, não espontaneamente, entre os habitantes da região, mas sim por iniciativa do Governo, já começou a provocar choques entre indivíduos interessados nos mesmos lotes. Nessas disputas têm levado a melhor aqueles possuidores de maior poder econômico ou político. A concessão do título de propriedade aos atuais ocupantes da área fará com que no futuro os migrantes provenientes do Maranhão e do Piauí não encontrem mais terras devolutas, tendo então de se submeterem à condição de agregados e se sujeitarem às exigências dos proprietários, o que fatalmente levará a uma situação de tensão entre proprietários e agricultores sem terra.

Mas esta oposição entre grupos que parece estar em vias de se definir é até certo ponto complicada e mesmo camuflada pela ação de partidos políticos rivais. Na prática a população regional estava dividida, até 1964, em dois grupos políticos: os partidários do PSD e a "Oposição", constituída pelos elementos da UDN, do PSP e, muito débil, do PTB. O PSD era o partido da maioria. A distribuição dos eleitores pelos diversos partidos não coincide com nenhuma oposição de classes, hierarquia de camadas sociais ou distribuição ocupacional. Qualquer partido tem mais ou menos a mesma proporção de eleitores fazendeiros, agricultores ou vaqueiros. Assim, a oposição partidária não reflete a estratificação social.

Cada partido procura ter em suas mãos todos os cargos públicos, de modo que deles se possa beneficiar para se manter no poder. Contou-nos um cidadão que certa vez foi nomeado suplente de juiz num município da região. Durante determinado período eleitoral teve de sair pelo sertão, fazendo casamentos gratuitamente a fim de conseguir ou manter eleitores para o PSD. Os casamentos de eleitores da "Oposição" se realizavam às custas de seus líderes. Sendo

também juiz preparador das eleições, o referido informante atendia os partidários do PSD a todos os momentos, mas o pessoal da "Oposição" tinha de esperar para ser atendido apenas dentro do horário do expediente oficial. Cada partido procurava manter ou aumentar o seu eleitorado, atraindo os indivíduos sem recursos com dádivas, favores, crédito nas lojas de comerciantes membros do partido.

A oposição entre os dois grupamentos eleitorais pode muitas vezes levar a ações em contradição com interesses que animam todos os sertanejos. Podemos citar um exemplo. A diminuição da área da reserva craô constitui interesse de todos os regionais a ponto de os candidatos à prefeitura fazerem nesse sentido promessas em seus comícios eleitorais. Entretanto, quando um indivíduo da região, com ajuda de um documento do tempo do Império, provavelmente falso, alegou ser proprietário de uma pequena parte do território indígena, tendo inclusive iniciado a venda de lotes dessa parcela a moradores da região, o prefeito de Piacá, ao invés de apoiá-lo, como seria de esperar, colocou-se ao lado do encarregado do S.P.I. Havia, porém, razões para isso. Em primeiro lugar, o prefeito era do PSD, enquanto o pretenso proprietário pertencia ao PSP, sendo, por conseguinte, seu rival. Em segundo lugar, o encarregado do posto servia de cabo eleitoral do prefeito e este se sentia com certa obrigação para com ele. Provavelmente o valor desse cabo eleitoral estava no fato de estar ligado como pastor aos membros da Igreja Batista. Estes parecem constituir na região uma das forças em que se apoiava o PSD (essa suposição se baseia numa afirmação de um pastor batista da região, segundo o qual a Bíblia ensina a respeitar o poder temporal também, e como o PSD era o partido que estava no poder, os batistas deviam de votar nesse partido).

O antagonismo partidário atua, por conseguinte, no sentido de dividir a população regional em pelo menos duas partes independentemente de camada ou classe social: os do "nosso partido" e os do "outro partido". Nas recentes disputas entre indivíduos pretendentes aos mesmo lotes de terra têm-se visto as partes recorrerem à ajuda de seus correligionários políticos.

Em resumo, os fazendeiros mais ricos são poucos e não possuem recursos suficientes para individualmente exercerem um poder de decisão muito extenso, abarcando grande parte da população. Cada fazendeiro possui muito poucas pessoas a ele ligadas por laços de subordinação — os vaqueiros. Os lavradores que ocupam terras onde estão estabelecidos os fazendeiros nada lhes devem e podem abandonar esses terrenos, quando o desejarem, dirigindo-se a outras terras devolutas; portanto, os fazendeiros não podem exercer grande poder sobre eles. Por outro lado, não há descontinuidade entre as camadas sociais, ficando a maior parte da população caracterizada por indivíduos que possuem roças e ao mesmo tempo um pouco de gado. Uma oposição entre classes sociais apenas ameaça aparecer. Não existe um núcleo urbano único que se constitua num centro em que se reúnam aqueles que decidem. Trata-se, pois, de uma população atomizada, cuja distribuição em dois grupos políticos não traduz de modo algum uma oposição de classes. Em suma, a população regional se reúne menos em torno de alguns empresários ou chefes políticos de que ao redor de certos interesses comuns, sendo os principais o gado e a terra. Destes decorre um terceiro interesse comum: a redução da reserva dos índios, que são ocupantes de terra e consumidores de gado.

5. A presença do S.P.I.

Vimos que nenhum centro e nenhum grupo bem determinado pode ser apontado como responsável pelo destino da região. No que toca aos índios, seria possível um pequeno grupo reunir toda a população sertaneja contra eles, pois todos têm interesse na terra dos indígenas. Mesmo assim o antagonismo partidário pode vir a impedir essa ação conjunta.

Mas os destinos dos índios craôs não está simplesmente nas mãos dos civilizados regionais. A presença de um posto do S.P.I. no território indígena torna mais complexo o problema. Os funcionários do S.P.I. que trabalham na Povoação Indígena Antônio Estigarríbia, responsável pela assistência aos índios craôs, têm possibilidade de opor obstáculo às tentativas dos civilizados de se apoderarem do território indígena. O Posto Indígena representa o Governo Federal e também o brasileiro longínquo, desligado completamente dos interesses dos sertanejos. As razões dessa atitude de independência do encarregado do S.P.I. em face dos civilizados se deve à situação peculiar do posto na região.

Em primeiro lugar, o Posto Indígena estabelecido entre os craôs não funciona à maneira de uma empresa, como tem sido observado em outras áreas (por exemplo, Las Casas, 1964, pp. 12-14, e Cardoso de Oliveira, 1965, p. 131). O Posto não produz nenhum excedente comerciável. Sua roça e seu rebanho visam apenas ao consumo interno. Por outro lado, tanto a roça como o rebanho estão aos cuidados de funcionários civilizados, não participando os índios das tarefas ligadas à produção do Posto. Desse modo o encarregado não tem necessidade de nenhum mercado para o excedente do Posto, que é nulo, não estando por isso ligado por nenhum interesse aos habitantes da área. Os funcionários nem mesmo têm a possibilidade de desviar em seu favor nenhuma parte dos bens do Posto, visto que, além deste não produzir excedente, não recebe quase verba para assistência aos indígenas. Assim, os funcionários não têm oportunidade de se ligar a elementos da região através de negócios escusos.

Em segundo lugar, o S.P.I. parece ser muito mais respeitado nesta do que em outras regiões onde possui postos instalados. Isso se deve talvez ao fato de ter ocorrido na região um dos poucos casos de violência aos indígenas contra os quais o Governo usou de sanção legal mais ou menos enérgica: trata-se do já aludido ataque às aldeias em 1940. A punição, ainda que leve, dos principais culpados, a doação de um território aos índios, a criação do Posto Indígena, mostraram aos sertanejos que os índios não estavam sozinhos e que o poder do Governo Federal podia se manifestar de modo efetivo.

Um incidente ocorrido há quase quinze anos deixa bem claro a efetividade das decisões do encarregado, quando este resolve — e supostamente tem condições para isso — enfrentar os interesses dos regionais. O território da Craolândia, ao ser demarcado pouco depois de 1940, já era ocupado por umas duzentas famílias de civilizados. Tratava-se de agricultores de subsistência e criadores de gado, aqueles, sem dúvida, em maior número, sem que se possa, entretanto, indicar a proporção. Naturalmente, os criadores também faziam a sua pequena agricultura e os seus rebanhos variavam desde vinte até, caso único, mil cabeças de gado. Depois de demarcado o território, o S.P.I. passou a cobrar uma taxa aos moradores civilizados, não só para lembrar o direito de posse dos índios sobre aquelas terras, como também para fazer face a certas despesas do Posto. As taxas eram calculadas sobre o número de reses e hectares plantados. Todos os moradores tinham de se mostrar cientes e concordar com o novo estado de coisas, assinando um documento em que inclusive se previa a obrigação de deixar o território indígena quando o S.P.I. assim o determinasse. Como, porém, os índios causassem prejuízos aos moradores, capturando reses, provocando contínuas reclamações, e também para evitar que o aumento da população "branca" não viesse prejudicar os próprios craôs, um encarregado do Posto, de acordo com seus superiores do S.P.I., resolveu afastar os civilizados do território indígena. Isso aconteceu em 1952. Realizou uma reunião dos moradores num ponto da área indígena, o atualmente desaparecido Posto Teodoro Sampaio, e ali lhes falou do aumento que sofreriam as taxas, dissuadindo-os de morarem dentro da Craolândia, aconselhando-os a procurarem terreno fora, nas terras do Estado, enquanto houvesse espaço vazio. Parece que houve certa intenção de intimidar os moradores, pois o encarregado fez questão em que viessem

desarmados e ao mesmo tempo permitia aos índios saudar a bandeira nacional com uma salva de tiros. Na mesma ocasião rescindiu cerca de cem contratos de arrendamento. Os moradores não tiveram outro caminho senão abandonarem o território indígena. Conta-se que deixaram suas casas, suas roças, suas árvores frutíferas e conduziram seus rebanhos para fora. O gado que voltava era abatido pelos índios e, até os fazendeiros conseguirem novos e bons pastos, perderam muitas reses. Há quem diga terem alguns chegado a se transferir para a ilha do Bananal. O fato é que os moradores da região nunca perdoaram o responsável por este ato.

Entretanto, quando o encarregado deixou o Posto, cerca de dois anos depois, seus sucessores não mantiveram um policiamento adequado das fronteiras do território e os civilizados voltaram a nele penetrar e a ocupar-lhe os bordos, infiltração que continua até hoje. No entanto, a atual população civilizada ocupante da Craolândia não chega a corresponder à metade daquela que habitava o território craô antes da expulsão de 1952. Os novos encarregados voltaram a cobrar taxas sobre a área plantada e as cabeças de gado. Porém, essa cobrança foi sendo executada cada vez mais frouxamente até que por volta de 1960 um encarregado resolveu que os próprios chefes das aldeias indígenas a fizessem, recebendo dos civilizados em dinheiro ou em gêneros e distribuindo os bens apurados aos índios. É o que está ocorrendo atualmente. Cada ano o encarregado entrega aos "capitães" documentos em que os autoriza a fazer a cobrança das taxas, cada um dentro de um setor do território indígena.

O caso da expulsão dos sertanejos do território indígena se mostra interessante pelo fato de sabermos que o encarregado não dispunha de nenhuma força à sua disposição para coagir os moradores do território a abandoná-lo, a não ser a lembrança da ação do Governo Federal no passado, ao punir os atacantes das aldeias, e talvez a remota possibilidade de organizar os índios para um eventual choque armado.

Cremos, por isso, poder afirmar que o destino dos índios craôs não está inteiramente nas mãos dos habitantes civilizados da região, pois o S.P.I. dispõe de um poder, talvez fictício, mas ainda efetivo, para se lhes opor.

6. A representação do índio na sociedade regional

A população regional mantém uma série de preconceitos com relação aos indígenas. Alguns desses preconceitos possuem uma base empírica real, pois se apóiam no comportamento observável dos indígenas. Constituem, entretanto, preconceitos por se manifestarem como julgamentos desse comportamento segundo os valores da sociedade envolvente. Além disso, tais julgamentos têm por função manter segregados os indígenas e justificar a cobiça por seu território.

Dessa maneira o preconceito constitui um meio para validar a ação política com o objetivo de reduzir a área do território indígena, bem como um meio de afastá-los da possibilidade de trabalho junto aos civilizados. O exame dos preconceitos mais evidentes parece demonstrar, como veremos, que eles não são outra coisa que a racionalização de objetivos ou a justificação de intenções dos membros da sociedade regional.

a) A concepção indígena de trabalho

Os índios são acusados pelos regionais de não plantarem o suficiente para si, de dedicarem boa parte de seu tempo a festas e a viagens ao invés de trabalharem nas roças. Com esta "preguiça", dizem os regionais, e sendo tão poucos, nunca poderão de modo algum cultivar todo o território que possuem. Concluem, portanto, os civilizados que aos índios pertencem terras

em excesso e que os municípios de Itacajá e de Piacá deveriam retomar parte desse território para si.

Como vemos, a acusação de "preguiça" põe logo em dúvida a necessidade de uma área para os índios. Entretanto, se o trabalho dos indígenas não produz resultados satisfatórios na manutenção de uma agricultura que lhes seja suficiente, isso se deve em parte à situação de contacto com os civilizados e não à "preguiça" pura e simples. A adoção de instrumentos de caça e de agricultura e de certos hábitos brasileiros criou novas necessidades entre os craôs. Portanto, atualmente os índios precisam de certos artigos que outrora não lhes faziam falta, já que não os utilizavam: sal, fumo, cachaça, tecidos, facões, enxadas, espingardas, chumbo, pólvora, etc. Para obtê-los devem trabalhar para os civilizados. Geralmente procuram serviço na cidade de Itacajá ou entre os moradores do sertão. Embora trabalhem de modo intermitente, isto é, somente quanto têm necessidade imediata dos artigos mencionados, isso afeta de muito o andamento de suas tarefas na aldeia, atrasando ora a derrubada, ora o plantio, o que às vezes pode ser fatal, devido ao regime das chuvas. Poder-se-ia objetar, dizendo que os indígenas deveriam procurar aumentar suas roças de modo a poderem vender uma parte da produção, evitando, assim, ter de trabalhar fora da aldeia. Entretanto, eles não encontrariam mercado para seus produtos, pois, na região todos têm roça e só agora começa a exportação agrícola para o sul. O trabalho que os índios realizam para os civilizados consta de construção de casas, o que fazem na estação seca como auxiliares de pedreiro; limpeza de ruas, manutenção do campo de pouso de Itacajá; e atividades agrícolas: derrubada, construção de cercas em torno das roças para protegê-las do gado, coivara, plantio, colheita, todas elas com tempo marcado para sua realização segundo as estações. Um atraso na derrubada da mata não permite que os troncos sequem suficientemente para serem queimados de maneira adequada antes que caiam as chuvas. O plantio precoce do arroz logo no início das chuvas em terreno muito úmido dificulta a colheita. Todas as etapas da produção agrícola, portanto, têm seu tempo marcado, não tanto pelos homens, mas pelo clima. Desse modo, toda vez que um craô trabalha na roça de um civilizado, faz o mesmo serviço que deveria estar realizando na sua; deixa o seu para mais tarde, quando talvez já não haja tempo[23].

As viagens que os craôs fazem até às grandes cidades, das quais nos ocuparemos no próximo capítulo, também contribuem para a perturbação das atividades agrícolas, mas não é possível evitá-las, visto serem muito mais rendosas — pelos presentes que recebem — que o trabalho para os civilizados regionais. Viajando para Goiânia, Brasília, Recife ou outra grande cidade, ganham muito mais, sem trabalhar, divertindo-se, bastando apenas aceitarem-se como figura exótica, como os vêem os habitantes dos grandes núcleos urbanos.

---

23 O índio *Aprak*, por exemplo, habitante da aldeia de Serrinha, declarou em dezembro de 1963 que comprara em outubro do mesmo ano quatro peças de pano a seis mil cruzeiros. Já tinha trabalhado uma semana a duzentos cruzeiros por dia (com as refeições) para ajuntar dinheiro a fim de pagar sua conta, e iria continuar a trabalhar para os civilizados em janeiro para poder completar a quantia devida, pois tinha de pagá-la até o fim deste mês. Ora, calculando-se a quantia que já possuía por uma semana de trabalho (6 x 200 cruzeiros = 1.200 cruzeiros) e a que ainda faltava para completar o valor da dívida (6.000 cruzeiros - 1.200 cruzeiros = 4.800 cruzeiros) chega-se à conclusão que deveria trabalhar fora da aldeia quase todo mês de janeiro (4.800 : 200 = 24 dias). Ora, janeiro é um dos meses dedicados ao plantio. É de se esperar, portanto, que *Aprak*, por ter trabalhado para os civilizados a fim de obter dinheiro, tenha feito uma roça reduzida para sua família, se não ficou completamente à mercê de alguns de seus parentes consanguíneos ou afins. Esta roça não lhe deve ter dado alimento além do mês de agosto, devido ao seu pequeno tamanho. De setembro até a colheita seguinte teria sido obrigado a adquirir gêneros entre os civilizados, aos quais pagará com dias de serviço em suas roças, atrasando novamente o andamento de sua própria plantação. Cai assim num círculo vicioso, do qual parece difícil escapar. Tal é a situação de vários índios.

Alguns exemplos numéricos nos dão idéia de como são pequenas as roças craôs. Em fins de 1963 o "capitão" da aldeia do Posto tinha uma roça pronta para plantio com cerca de 2,20 hectares. Por ser roça do chefe da aldeia, trabalhavam nela todos os seus habitantes. Um outro índio tinha preparado uma roça de cerca de 1,35 hectares. Como chegassem, entretanto, dois parentes seus de uma longa viagem, dividiu-a com eles, reservando para si 0,45 hectares, e dando aos parentes, que nada tinham preparado, um pedaço de 0,50 hectares e outro de 0,40 hectares.

Quanto aos ritos dos craôs, dizem os regionais que contribuem para a inatividade dos índios, deixando-os por vezes sem trabalhar por dois ou três dias seguidos, inteiramente dedicados aos cerimoniais. A realidade, porém, é bem outra; os ritos craôs foram e ainda são um estímulo ao trabalho. Num dos cerimoniais em que participam como figura principal os *pembkahëk* — assim são chamados todos os índios do sexo masculino que ainda não tenham gerado filhos — os pais destes jovens devem fazer uma esteira de dormir para cada uma das "amigas formais" dos filhos que participam neste festival (a "amizade formalizada" já foi descrita no Capítulo II). Geralmente cada jovem tem três, quatro ou mais "amigas formais", o que obriga a seus pais a trabalharem bastante. O traçado das esteiras, feitas com fibra de buriti, é demorado e um dia inteiro não basta para confeccionar uma só delas. Tais esteiras não se destinam apenas ao ritual, mas são utilizadas posteriormente para cobrir as camas das casas da aldeia. O cerimonial contribui assim para renovar um material útil, que seria elaborado mais devagar e sem motivação, se não houvesse a necessidade de tê-lo pronto para a realização do festival.

Vários outros exemplos podem ser citados. Assim, cada aldeia craô possui duas ou três crianças, cada uma delas associada a um grupo de indivíduos de sexo contrário. Na aldeia de Boa União havia, em 1963, três dessas crianças; denominavam-se *wïtï* uma menina associada aos homens adultos; outra menina associada aos meninos; e um menino associado às mulheres. Cada um desses grupos — os homens adultos, as mulheres ou meninos — termina a corrida de toras à porta da casa de seu wï'tï. As casas dessas crianças é procurada por aqueles que, vindos de outras aldeias, não possuem parentes nas aldeias que visitam. O pai do *wïtï* deve oferecer alimento a todos os homens, a todas as mulheres ou a todos os meninos a que seu filho ou filha esteja associado, principalmente durante a realização dos cerimoniais. Os pais das crianças associadas não se devem queixar quando alguém lhes tira algo da roça. Por isso têm sempre uma área cultivada razoavelmente grande a fim de poderem satisfazer as obrigações ligadas ao papel desempenhado por seus filhos. Mesmo quando desejam que eles deixem de ser *wïtï*, devem marcar o acontecimento com uma festa durante a qual oferecem grande quantidade de alimento aos habitantes da aldeia.

No ritual, hoje esquecido, do *Ikhréré*, em que os jovens eram encerrados em pequenos quartos dentro das casas maternas e bem alimentados para "crescerem depressa", havia necessidade de muito alimento, como bananas, ananases, batata doce, mamão, carne e, sobretudo, abóbora, pois com o suco desta se banhavam os jovens reclusos. Os pais das duas moças associadas aos rapazes participantes deviam, no fim do cerimonial, oferecer alimentos a todos os presentes. O desaparecimento desse festival levou consigo uma das motivações para o trabalho.

Mesmo as tarefas realizadas para os civilizados na atualidade têm sua razão de ser, por vezes, nos cerimoniais. No final de 1962, encerrou-se na aldeia do Posto um festival dos *pembkahëk*. Durante algumas semanas que precederam o encerramento percebia-se na aldeia um intenso movimento de saídas e chegadas de índios que se dirigiam às cidades próximas ou delas vinham. Procuravam sobretudo Itacajá, mas também Pedro Afonso, em busca de trabalho

— carregamento de fardos, capinagem de quintais — a fim de comprarem, com o dinheiro assim apurado, panos novos para suas mulheres usarem no encerramento do festival e miçangas para ornar os cetros de pau-brasil utilizados no cerimonial. Uns poucos indivíduos chegaram a procurar Carolina, levando alguns objetos do artesanato indígena para os venderem no relativamente movimentado aeroporto daquela cidade. Segundo um informante de Itacajá, durante o ano inteiro há índios craôs na cidade à procura de trabalho, mas aparecem em maior número quando estão para realizar um festival.

Considerando a "preguiça" como causa da pobreza dos índios e de seus períodos de fome, os civilizados chegam à conclusão de que é melhor para aqueles a ocupação de parte de seu território pelos brasileiros. Um morador da vila de Craolândia, que, como já dissemos, tentou, no início de 1963, tirar aos índios o extremo norte de seu território, apresentando um documento de propriedade datado do tempo do Império, que todos na região julgam falso, declarou que o governo, em vez de doar 55 mil hectares de terras para os índios, deveria ter dado apenas 5 mil — e já é muito, diz ele — e mais assistência, pois os indígenas não trabalham e são muito poucos para aquelas terras; andam aos "magotes" pelo seu território. Com tantos pobres (civilizados) sem terra, diz ele, havendo toda a área indígena abandonada! Alguns civilizados de Taquari, pequeno núcleo agrícola estabelecido dentro das terras indígenas, declararam que, se eles próprios abandonassem a Craolândia, os índios das aldeias próximas morreriam de fome, pois os de Boa União plantam pouco e os de Abóbora não plantam nada, dependendo deles, sertanejos, para o seu abastecimento.

Numa área em que nem toda mão-de-obra disponível tem oportunidade de trabalho assalariado, o epíteto de "preguiçoso" atribuído ao índio parece concorrer para que se dê preferência ao trabalhador "cristão" e muitas vezes justifica a remuneração mais baixa que lhe dão. Um morador de Itacajá, considerado amigo dos índios, nos informou que ofereceu trabalho certa vez a alguns craôs. Não ficou, porém, satisfeito, pois tinha de dar alimento não só aos trabalhadores como a suas mulheres; além disso eles interrompiam muitas vezes o serviço para pitar. No final acabou gastando mais do que se tivesse empregado trabalhadores civilizados. Um outro informante nos confiou que aos índios ele paga tanto quanto aos civilizados; entretanto, só lhes entrega o dinheiro depois de medir o serviço que fizeram durante o dia, pois geralmente trabalham pouco e mal. Todos aqueles que costumam oferecer serviço aos índios reclamam que eles trabalham apenas dois ou três dias e querem logo voltar para a aldeia. Não obstante, uns poucos craôs são conhecidos na região como ótimos trabalhadores.

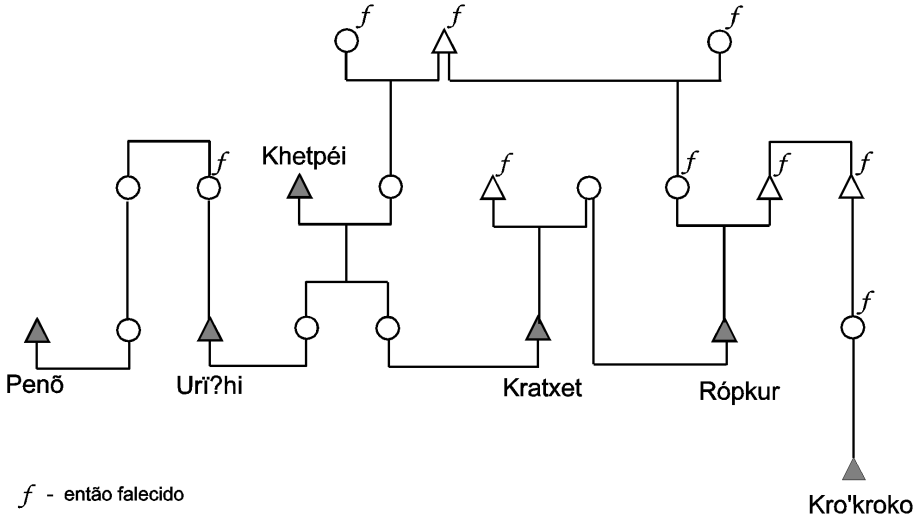
Índios e "cristãos", portanto, não observam a mesma atitude para com o trabalho; labutam em ritmo diferente e com motivações diversas. E isso valeu aos primeiros a alcunha de "preguiçosos", de que se valem os segundos na disputa de trabalho e de terras.

b) O furto

Os craôs são também acusados de "ladrões". Todos, entretanto, concordam em dizer que eles furtam por terem fome. Ninguém os increpa de violência ou de perturbações da ordem na cidade. Os craôs de fato furtam e o fazem nas roças próximas de suas aldeias, apropriando-se também de galinhas, de porcos. Porém o que mais irrita os civilizados é a captura de suas reses. Não obstante, concordam em afirmar alguns criadores que o furto de gado já se torna bem menos frequente.

O problema, porém, parece muito mais complexo do que se mostra à primeira vista, pois o furto não só ocorre em prejuízo dos civilizados como também se leva a efeito entre os próprios índios. Realmente, são comuns os roubos efetuados por indígenas sobre a propriedade de outros

não ligados por laços de parentesco consanguíneo ou afim. O furto se exerce não somente nos produtos agrícolas, tanto aqueles ainda dentro do solo, como a mandioca, quanto os guardados nos paióis das roças, como o milho, o arroz, mas também nos porcos e galinhas, que andam livremente no interior e nos arredores da aldeia. Para evitar furtos, cada família faz sua roça isolada e longe da aldeia e das outras roças; ou então grupos de duas ou mais famílias elementares que tenham alguns parentes em comum instalam seus roçados num só local, de modo que permita a cada uma vigiar as plantações das outras. Das 25 roças a serem plantadas que tinha a aldeia do Posto em 1963, 11 eram completamente isoladas; as demais formavam grupos, sendo um de seis e os outros de duas roças cada um. Cada grupo de roças estava a cargo de indivíduos parentes próximos entre si por consanguinidade ou por afinidade. Os homens cujas famílias elementares de procriação possuíam as seis roças que constituíam o grupo maior podem ser dispostos no seguinte esquema genealógico:



Os demais quatro grupos, constituídos de roças unidas duas a duas, também estavam em mãos de indivíduos parentes entre si: um deles era formado pelas roças a cargo de dois irmãos; outro, pelas roças de um pai e de um filho; o terceiro, pelas roças de um homem e do filho de sua irmã; finalmente, o último, pelas roças de um homem e do filho da irmã classificatória de sua mulher.

O furto é, portanto, um ato esperado dentro do próprio grupo tribal. Como já dissemos, as obrigações ligadas ao parentesco decrescem em ênfase à medida que os parentes se afastam no esquema genealógico. Por conseguinte, se imaginarmos, por exemplo, um homem craô como centro de uma série de círculos concêntricos, o círculo mais interior representaria as famílias elementares a que está ligado pelo nascimento o pelo casamento; o segundo, as famílias extensas em que elas estão incluídas; o terceiro, os demais parentes afins e consanguíneos; o quarto, os outros craôs. Poderíamos então acrescentar um quinto círculo para representar os civilizados. A intensidade da solidariedade social iria diminuindo então dos círculos mais internos para os mais externos. Ora, como se pratica o furto entre índios craôs não ligados por laço de parentesco consanguíneo ou afim, é de se esperar que ele se exerça com maior intensidade ainda sobre os civilizados.

A captura de reses pelos índios craôs é uma perene fonte de choques com os civilizados desde o século passado. Ela em parte se deve à escassez de caça. Quase se pode dizer que o pequeno agricultor civilizado, sem recursos, suporta com mais resignação a falta de carne. Trata-se do alimento predileto dos índios, como bem nos mostra uma frase de chefe *Penõ* num

certo dia em que os moradores de sua casa estavam reduzidos a comer apenas manga e farinha: "Só carne que faz a gente comer farinha, beiju; e quando é escoteiro (puro, sem mistura), eeh!" Todavia, além desse interesse na carne como alimento por excelência, há também o problema dos cerimoniais. Pode-se dizer que não há ritual sem troca de alimentos e entre os mais importantes está a carne. Em certa ocasião quatro indivíduos tiveram de esperar por algum tempo o dia de realização de um ritual em que dariam por finalizado o seu "resguardo" (mantido por cada um dos indivíduos por motivos diversos) porque faltava carne para a cerimônia. Foi preciso que o encarregado do Posto resolvesse o problema, doando-lhes uma rês. Esse caso nos dá uma idéia da dificuldade enfrentada pelos craôs para manter certos rituais numa área em que as oportunidades de caça são cada vez menores.

Não se pode dizer com certeza quantas cabeças de gado os índios matam clandestinamente por ano; é quase impossível fazer um cálculo; isso porque seria preciso consultar fazendeiro por fazendeiro, mas dificilmente se obteria o número certo: eles exagerariam a cifra. Além disso é possível que muitas reses cujo desaparecimento se atribui aos índios tenham sido na realidade picadas por cobra ou envenenadas por um vegetal conhecido na região pelo nome de "erva". O gado do S.P.I. talvez nos dê uma idéia do problema. Calcula-se que, por volta de 1943, quando o S.P.I. introduziu bovinos na Craolândia, havia cerca de 500 cabeças de gado no território indígena pertencentes ao Serviço. Em 1963, isto é, cerca de 20 anos depois, o gado estava reduzido a 200 cabeças. Ora, o Posto apenas uma vez vendeu gado para corte, cerca de 60 cabeças. Antes de 1960 mais ou menos o S.P.I. permitia o abate de uma rês por mês para o consumo do Posto. Também até essa data vinham verbas da Inspetoria Regional de Goiânia para o gasto no cuidado com o gado, como a compra de sal, creolina, etc. Entretanto, desde então, tais artigos só puderam ser comprados com a quantia obtida pela venda de algumas reses. Com reses também são pagos certos serviços que particulares prestam ao Posto, por não haver verba com que os gratifique. Temos de considerar ainda as reses mortas por cobra e por "erva". Ora, os rebanhos regionais passam pelas mesmas atribuições que sofre o S.P.I. e, além disso, ainda fornecem gado para corte, mas apesar de tudo parece que os rebanhos continuam aumentando sempre. O único fator que os faz decrescer com o qual o S.P.I. não conta é a divisão por herança. Acrescente-se ainda que o S.P.I. paga os seus vaqueiros com dinheiro, enquanto os fazendeiros remuneram os seus com gado. É razoável, pois, que se conclua que o rebanho do S.P.I. se encontra em tal estado devido ao consumo que dele fazem os craôs, visto ser o de mais fácil acesso para os indígenas. Os índios fazem uso de suas reses, matando-as clandestinamente, ou recebendo-as do Posto como dádiva ou obrigando o Posto a indenizar com elas os fazendeiros de que abateram algum bovino. De 154 reses saídas do rebanho do S.P.I. durante oito anos, segundo os dados encontrados no arquivo da Povoação Indígena Antônio Estigarríbia[24], exatamente a metade foi consumida pelos indígenas (39 clandestinamente ou em substituição a outras que capturaram e 38 com permissão). Um memorando de um encarregado de Posto dirigido ao Diretor do S.P.I. indica mais de 26 roubos de gado, tanto do S.P.I., quanto de particulares, realizados pelos índios desde pouco depois de 1943 até 1963, ressaltando ser este número apenas uma pequena parte, à guisa de exemplos, do que os craôs realmente abateram. Na verdade, embora os civilizados costumem exagerar a

[24] Se dermos crédito aos arquivos da Povoação Indígena Antônio Estigarríbia, no período compreendido entre 1955 e 1962, durante oito anos, portanto, o S.P.I. deu baixa em 154 cabeças de gado. Destas, 39 foram abatidas pelos índios, umas comprovadamente, outras provavelmente, ou dadas a fazendeiros para substituir reses suas capturadas pelos indígenas; 38 foram dadas aos craôs para corte como pagamento de serviços seus ou graciosamente; 10 foram vendidas ou entregues a civilizados como pagamento de serviços; 27 morreram picadas por cobra ou envenenadas por "erva"; as 40 restantes tiveram morte motivada por outras causas diversas, ou desapareceram sem deixar vestígios. Das primeiras 39 reses só uma parte se pode provar que realmente foi morta pelos índios.

respeito desse assunto, não se pode negar que os índios craôs abatem gado pertencente ao S.P.I., a civilizados da região ou mesmo a certos índios que possuem uma criação incipiente. Eles próprios reconhecem quando suas aldeias se acusam mutuamente desses furtos ou quando descrevem casos de captura cujas evidências não podem esconder. Mas procuram sempre convencer aos interessados neste problema que sua própria aldeia não faz ou só raramente realiza ações de tal espécie.

Uma série de providências tomam os indígenas quando realizam o abate de uma rês: a condução do animal a um local onde possa ser morto sem que os civilizados o percebam; o carneamento feito de modo a não deixar vestígios (em certa ocasião retalharam uma rês dentro de um ribeirão para que a água levasse o sangue); o apagamento dos rastros do animal e dos indivíduos que o perseguiram; o enterramento das partes não aproveitáveis a fim de não atrair urubus, o que chamaria a atenção dos proprietários; a rês deve ser morta de preferência dentro do território indígena, pois assim podem melhor desculpar-se, dizendo que a mataram porque estava em suas terras, ou porque o fazendeiro proprietário não lhes pagava uma taxa para usar dos pastos localizados dentro da Craolândia.

A captura de gado coloca os índios em estado de tensão, preocupados em evitar que se identifiquem os verdadeiros responsáveis, acusando outros indivíduos ou aldeias por temor de represálias. Assim, tanto no ano de 1962 como em 1963, os índios de Serrinha temiam que certos fazendeiros lhes atacassem a aldeia. O furto de gado traz ainda problemas para o "capitão" da aldeia, mediador que é entre índios e civilizados. Por exemplo, o chefe da aldeia do Posto, *Penõ*, nos primeiros dias de 1963, nos confiava que, tendo os rapazes de sua aldeia matado uma rês de um civilizado poucos dias antes, o encarregado do Posto não falava mais com ele, parecia zangado e talvez estivesse pensando em substituí-lo por outro no cargo de "capitão".

A caracterização do índio como "ladrão" tem servido a alguns civilizados para exercer certo tipo de exploração sobre os indígenas, como que ressarcindo-se de furtos antigos ou futuros. Tratam de cobrar os gêneros alimentícios com preço mais alto quando os vendem aos índios do que quando os adquirem os civilizados. Assim, em novembro de 1963, quando a quarta (medida regional equivalente a vinte pratos ou a quarenta litros) da farinha de mandioca estava a 500 ou a 600 cruzeiros, um morador próximo da aldeia do Posto vendia-a aos craôs por mil cruzeiros, muito mais caro, portanto, com o fim, diziam certo informantes "cristãos", de compensar os furtos que os índios praticavam.

Este atributo de "ladrão" é também manipulado pelos civilizados para resolver problemas seus em casos que não dizem respeito diretamente aos índios. Assim, um vaqueiro do S.P.I., tendo recebido ordem de se apresentar em Goiânia, escreveu uma carta em que alegava não poder deixar a área indígena, apresentando, entre outros motivos, o furto de gado pelos índios, citando inclusive, vários casos, o que fazia forçoso que permanecesse na fazenda, a fim de proteger as reses.

O problema do roubo chega a pôr a perder medidas tomadas para garantir o território dos craôs. Em certa ocasião, um encarregado do Posto, depois de muita insistência e ameaças, conseguiu que um fazendeiro da região retirasse o gado que punha para pastar dentro do território indígena. Entretanto, pouco tempo depois, alguns índios da aldeia do Posto — que ainda não havia sofrido cisão — conduziram dois bois mansos desse mesmo fazendeiro para o interior da área indígena e abateram um deles. Para indenizá-lo do prejuízo, o encarregado se viu forçado a permitir ao criador que colocasse novamente seu gado para pastar dentro da Craolândia.

c) A "ignorância" dos índios

O desconhecimento ou a não adoção dos padrões civilizados pelos índios apóiam também as pretensões dos regionais sobre as terras indígenas. Assim, um vaqueiro do S.P.I., sertanejo da região, falando sobre a inconveniência do afastamento dos civilizados da Craolândia, afirmou que tal fato representava um retardamento no processo de civilização dos índios, pois, com "cristãos" dentro do território indígena, os índios novos iriam aprendendo a língua portuguesa ao brincar com os meninos brasileiros, mas na situação atual, declarava ele, com exceção da aldeia do Posto, que está próxima da fronteira do território, os índios novos voltarão aos antigos costumes.

d) A higiene craô

As diferenças de padrões higiênicos constituem uma outra fonte de desentendimentos entre índios e civilizados. Os craôs são considerados como indivíduos imundos, com quem não se deve permitir proximidade, para evitar contágio das doenças de que são portadores. Sem dúvida há exagero ao acusar de falta de higiene a indivíduos que tanto cuidado têm com seu corpo: tomam mais de um banho diário, praticam a corrida, possuem uma série de tabus alimentares que visam proteger a saúde. Não é certo, portanto, dizer que os craôs não têm regras de higiene: suas regras são apenas diferentes daquelas dos sertanejos. Mas os "cristãos" julgam os índios segundo suas próprias regras. Acham mau, por exemplo, o odor que exala dos corpos dos indígenas. Entretanto, mesmo um vaqueiro da região reconheceu que esse cheiro não provém da falta de asseio corporal, mas do urucum, do pau de leite e de outras substâncias que utilizam em suas pinturas. Os sertanejos apontam com horror o fato de muitas vezes os índios utilizarem uma só cuia ou um só prato para servir a vários indivíduos simultaneamente. Mas isso também acontece entre muitos agricultores brasileiros da região. Do mesmo modo, o hábito de cuspir no chão a todo momento é partilhado por índios e civilizados, sobretudo os fumantes. Um dos fatos que mais chocou aos índios foi a guerra total que fez um encarregado contra o seu hábito de fumar e cuspir no chão, não permitindo que entrassem de cigarro acesso em sua casa e queimando com um tição o lugar sobre o qual algum deles escarrasse. "Você gostaria que alguém queimasse o seu cuspe?" perguntou-nos um jovem craô indignado (Harald Schultz, 1949, nos fala da importância mágica da saliva entre os craôs).

Alegando falta de asseio, os civilizados não compram aos índios gêneros alimentícios que dispensam lavagem prévia para serem ingeridos, como a farinha de mandioca, dizendo que a fabricam com mãos sujas e a transportam em sacos pouco limpos.

A acusação de sujos irrita profundamente os índios. Contou-nos o velho Chiquinho, antigo chefe da aldeia do Abóbora, que certa vez um "cristão" lhe disse que a comida dos índios era nojenta. "Ora, argumenta Chiquinho mais ou menos com estas palavras, nojenta por que? O índio, quando mata a caça, moqueia e ela fica assadinha. O "cristão", quando mata anta, veado, corta o animal em pedacinhos e salga. A carne fede. Tem de ser consumida com pimenta. A comida do "cristão" é que é nojenta. O "cristão", quando viaja, come até cru".

Nas casas próximas ao território indígena, ou mesmo naquelas que estão dentro dele, os índios sempre recebem alimento em pratos e xícaras rachados, não usados pelos moradores, quando não há mesmo vasilhas com o fim especial de servi-los.

Os padrões de higiene decorrem, até certo ponto, de uma concepção do mundo. Para os civilizados as doenças se propagam pelo contágio, pelo contacto com as imundícies. Os craôs não negam completamente essa explicação. Assim, o chefe Ambrosinho transferiu sua aldeia para Boa União porque, no antigo local, embora houvesse grande mata a ser aproveitada pela

agricultura, a aldeia estava assentada sobre terreno arenoso; na estação seca o vento levantava a areia, carregada de "doenças", ficando seus habitantes amarelos, encatarrados. Ambrosinho já se havia queixado, antes de mudar a aldeia de lugar, que no antigo local havia muita "piranga", que lhe fazia arder os olhos como pimenta. É comum também entre os craôs atribuírem sua pequena resistência às doenças ao uso do sal; antes de ser introduzido pelos civilizados, os índios, eles próprios o dizem, eram fortes e não caíam enfermos. Entretanto, dão muito maior ênfase a outra explicação para as enfermidades: elas se devem à introdução, por meios mágicos, de qualquer objeto no corpo do paciente ou então se explicam pela fuga do *karõ* — que poderiam traduzir grosso modo por alma — o qual se afasta do corpo. Dada essa explicação, é compreensível que os craôs não procurem evitar o contacto com seus doentes e os objetos que eles utilizam.

A introdução dos padrões de higiene dos civilizados, se por acaso fosse imposta aos craôs, iria afetar a plena atualização de suas normas sociais. Vários cerimoniais, por exemplo, exigem a troca de alimentos entre determinadas pessoas; segregar um indivíduo por ser portador de doença contagiosa seria ao mesmo tempo proibi-lo de tomar parte na vida ritual. Acrescente-se ainda que o urucum, para as pinturas corporais, é misturado com o leite de coco babaçu obtido pela mastigação, dando mais oportunidade para a propagação da tuberculose através da saliva. A depilação das pálpebras pelo arranca mento das pestanas, realizada desde tenra idade, priva-os de uma proteção para os olhos, mas por outro lado satisfaz a um padrão de beleza e, sobretudo, junto com outros cuidados com o corpo, como o uso do cabelo comprido com um sulco em torno da cabeça, as orelhas furadas dos homens, a depilação das sobrancelhas, constituem um sinal para a identificação do grupo tribal a que pertencem. Por conseguinte, a higiene está intimamente ligada a uma concepção da origem das doenças e tem de ser coerente com os padrões estéticos, os rituais, os símbolos, e tudo isso faz com que os padrões de higiene craô sejam diferentes daqueles dos brasileiros que os cercam.

e) O craô como ser biologicamente diferente

A distância biológica que os civilizados colocam entre eles próprios e os craôs vai mais além do que o simples reconhecimento da diversidade racial, a qual, é óbvio, existe. Atribuem a fatores biológicos diferenças culturais. Certa vez, entre um grupo de pessoas que conversavam em Tupiratins, cidade próxima da área indígena, mas do outro lado do Tocantins, comentando o fato de uma mulher de origem desconhecida viver entre os craôs, segundo os costumes indígenas, alguém afirmou que só quem possuísse "sangue" de índio poderia levar aquela vida, concluindo assim que ela deveria ter ascendentes indígenas.

Por outro lado, uma certa crendice se encontra entre os sertanejos mais ingênuos: a de que os índios velhos se transformam em bichos. Em 1963 falava-se na vila de Craolândia, às margens do rio Vermelho, que o velho chefe Chiquinho, da aldeia do Abóbora, homem talvez de mais de oitenta anos, estava transformando-se em bicho. Também no mesmo ano contava-se em Itacajá que uma índia havia atacado uma mulher "cristã", quando esta pilava arroz, machucando-a, derrubando-a, rasgando-lhe as vestes; acreditava-se que ela estava virando bicho. Um sargento e um motorista da região contaram casos de seres peludos que andam pela floresta, a que os habitantes regionais chamam de "capelobos". Admitiram que os índios velhos, quando passam da idade em que normalmente deveriam morrer, se transformam nesses seres. Os craôs reagem indignados contra essas assertivas, mas, ao tentar refutá-las, recorrendo às suas próprias crenças e mitos, só fazem confirmá-las àqueles que os ouvem de má fé. Assim, Ambrosinho, referindo-se a Chiquinho, confirmou que ele poderia virar bicho, mas só se fosse "dentro do chão", querendo dizer com isso que é possível ao *karõ* de um índio transformar-se

em animal, porém somente depois da morte, e não antes, como querem os "cristãos". Embora um informante civilizado nos tenha confiado que virar "capelobo" pode acontecer também a um "cristão", nos casos que nos foram narrados predominam as transformações de índios.

Acentuando e exagerando a diferença biológica entre civilizados e índios, essas idéias têm como decorrência a colocação dos craôs num outro nível biológico, como que fora do extrato humano. Negada sua humanidade, torna-se mais fácil negar seus direitos, estando justificada toda e qualquer exploração que se venha a exercer sobre eles.

7. Conclusão

A descrição do estado atual da população civilizada que envolve os índios craôs parece deixar patente que a estrutura sócio-econômica da área pastoril tem-se mantido mais ou menos a mesma desde o século passado. Entretanto, a própria operação do sistema, como foi descrito neste e no primeiro capítulo, parece conduzi-lo na direção de uma transformação. De fato, essa estrutura, para operar, depende da existência de terras disponíveis onde se criem novas fazendas e onde os vaqueiros tenham oportunidade de vir a ser fazendeiros. A ocupação das terras ainda disponíveis da região se faz rapidamente. A introdução de novas técnicas, como a criação de zebu e o cultivo de pastos, indica o início da transformação da pecuária extensiva em atividade de caráter mais intensivo. Ao mesmo tempo, os ocupantes começam a providenciar títulos de propriedade. Desse modo existe cada vez menos oportunidade de achar terreno disponível para a instalação de novas fazendas. Isso vem criar um obstáculo à ascensão social do vaqueiro, que cada vez menos terá possibilidade de se tornar fazendeiro. Ao mesmo tempo, os agricultores que continuamente chegam como migrantes terão cada vez menos terras à sua disposição e terminarão por encontrar todas as terras sob o regime de propriedade privada, tendo de aceitarem a condição de agregados. Em futuro próximo, talvez, a região terá a presença de agricultores sem terras e de vaqueiros sem oportunidade de possuírem fazendas, todos dependentes daqueles que terão o privilégio de serem proprietários.

Essa necessidade cada vez maior de terras exigida pela operação do sistema faz prever um agravamento das relações de fricção entre sertanejos e índios craôs, detentores que são estes últimos de um território com grande área de terras disponíveis.

Os sertanejos parecem justificar a pretensão sobre o território indígena, tentar neutralizar a concorrência dos índios no mercado de trabalho e no comércio de gêneros alimentícios e também procurar afastá-los do convívio com os civilizados através das diversas modalidades de representações que fazem dos craôs.

Enfim, os dois sistemas sociais em oposição — o da área pastoril e o dos índios craôs — operam num mesmo ambiente geográfico, cujos recursos, entretanto, exploram de maneira diferente. Ambos possuem uma agricultura de subsistência mantida segundo as mesmas técnicas. Entretanto, o primeiro tem por principal atividade a pecuária comercial, a que o segundo opõe a caça para subsistência. Se o território indígena parece grande quando se tem em conta a agricultura dos craôs, torna-se pequeno ao considerarmos as possibilidades para a caça, que se rarefaz cada vez com mais intensidade. A exigência do ritual craô pelo consumo de carne não só faz com que transformem o gado em caça, entrando por isso em choque com os civilizados, bem como esse mesmo interesse pela carne, aliado ao sistema da distribuição pelas linhas de parentesco, tem posto a perder todas as tentativas dos craôs no sentido de criar uma pecuária comercial.

Tabela inicial	Sumário dos capítulos

Capítulo 4

A Perspectiva do Índio

Assim como os civilizados regionais, apoiados em idéias estereotipadas sobre os indígenas, tentam justificar sua pretensão à posse do território craô, também estes dispõem de uma série de conceitos com que caracterizam a si próprios e aos "cristãos", utilizando-os para se defenderem e mesmo para explorá-los na medida do possível. Com ajuda de tais conceitos, tentam manipular sua própria situação. Este, pois, será o tema do presente capítulo.

1. Definições de índio e de craô

Para os índios craôs, como para nós, o conceito de índio inclui o conceito de craô. Definem-se como índios, quando se opõem aos "cristãos"; como craôs, quando se opõem a membros de outros grupos tribais. De um modo geral, porém, definem o índio com quase as mesmas características com que definem o craô; embora os dois termos — índio e craô — correspondam para eles a conceitos diferentes, a precisão de sua definição depende das categorias a que são opostos: os "cristãos" ou os demais indígenas.

É muito difícil conseguir uma definição precisa do conceito índio tal como o entendem o craô. Parece que não lhe traçam os limites com nitidez. Poderemos tentar obter as características que o definem para os craôs, examinando os dados que nos fornece o mito de *Auke*. Trata-se da história de um menino que, mesmo antes de nascer, agia de modo extraordinário, saindo do ventre da mãe, transformando-se em animais e a ele retornando. Depois de seu nascimento sua maneira de agir continuou fora do comum. Os habitantes da aldeia, amedrontados, resolveram matá-lo e, após o tentarem algumas vezes sem resultado, decidiram queimá-lo numa fogueira. Mas *Auke* ressurgiu transformado em civilizado, na sua casa de fazenda, rico, proprietário de animais, panelas, tecidos e armas de fogo. Tendo chamado os índios para lhes oferecer algumas dádivas, fê-los escolher entre a espingarda e o arco. Como preferiram o segundo, permaneceram índios. Se tivessem escolhido a espingarda, teriam sido transformados em civilizados. Um outra versão do mito nos ensina que, tendo *Auke* convidado os rapazes e moças indígenas para entrarem em sua casa, trancou-os lá dentro e espantou os mais velhos, que tinham ficado do lado de fora, com tiros de espingarda. Os jovens, presos dentro da casa, transformaram-se, também, em civilizados.

As diversas versões deste mito[25] nos permitem ver claramente que os craôs são índios porque aceitam artefatos e adotaram costumes próprios dos indígenas. Na versão publicada por Harald Schultz (1950, pp. 86-93), o avô de *Auke* se nega a comer à mesa, preferindo fazê-lo afastado da casa do civilizado, à sombra das árvores — como fazem os craôs frequentemente quando recebem refeição dos moradores do sertão. Por terem escolhido o arco, ficaram também com a cuia: o arco é chamado "camarada do cuité"; o prato, "camarada do espingarda". Como o negro (representando no mito parte dos civilizados) preferiu a espingarda, ficou também com o prato. Nessa versão, portanto, se enfatiza o fato de, possuindo certo grupo de indivíduos um elemento de determinado conjunto de objetos, devem possuir também os outros elementos do

[25] Para nos limitarmos apenas aos craôs, existe apenas uma versão publicada deste mito. É a de Harald Schultz (Schultz, 1950, pp. 86-96). Também nós anotamos algumas versões do mesmo mito, mas não as publicamos ainda. Curt Nimuendaju publicou a versão dos canelas (Nimuendaju, 1946, pp. 245-246) e dos apinajés (Nimuendaju, 1939, pp. 167-170). Na versão apinajé o herói mítico possui, porém, outro nome: é *Vanmegaprána*.

mesmo conjunto. Em outras palavras, separa os índios dos civilizados pela posse de conjuntos diversos de artefatos e de hábitos, isto é, por serem portadores de culturas diferentes.

Porém não são apenas as diferenças culturais que definem o índio como distinto do civilizado. Num outro mito que colhemos, em que os craôs também explicam como surgiram os civilizados, mito este pejado de elementos constituintes das crenças dos sertanejos, afirma-se que os índios e os negros alteraram a cor da pele, utilizando-se os primeiros de água misturada com terra e os segundos de carvão, tornando-se diferentes dos brancos. Portanto, diferenças biológicas também distinguiriam os índios dos brasileiros. Confirmando esta segundo distinção, temos as palavras de um informante indígena, segundo o qual o sangue do índio é diferente do sangue do "cristão", pois este não pode ser morto com o feitiço dos indígenas, embora os indígenas possam ser aniquilados pelos feitiços do "cristão" (há quem diga também que o feitiço não penetra no corpo do "cristão" por causa da roupa). Um índio comentou certa vez que, se os habitantes do Morro do Boi casassem com índias ao invés de com negras, iriam pouco a pouco acabando com o sangue de "cristão". Podemos dar outros exemplos. Um informante assegurou que o "cristão" não precisa de fazer "resguardo" quando comete um homicídio, porque o sangue do civilizado é mais forte que o do índio. O sangue do primeiro é "assado" e o do segundo é "cru", pois os civilizados sempre comem carne cozida, enquanto o indígena às vezes a come crua. Um outro informante notou que o sangue do índio é grosso e bem vermelho, enquanto que o do "cristão" é fino e menos vermelho.

Segundo estes dois últimos informantes, o sangue do índio já é agora igual ao do "cristão", pois o indígena já usa o sal, já fuma, já bebe cachaça, come arroz. Outrora, quando vinha a doença, o civilizado ficava enfermo e o índio não. Era difícil que morresse índio. Mas atualmente seu sangue já é igual ao do civilizado e o índio enferma como ele. Outrora o índio conseguia correr sete ou dez léguas, o que não pode mais fazer hoje. Segundo tais informantes, pois, a mudança cultural tem como consequência também uma mudança biológica.

Segundo o mito de *Auke* na versão de Harald Schultz há ainda mais uma diferença entre os civilizados e os índios: depois da morte as almas dos primeiros sobem para o céu, mas as dos segundos ficam vagando na terra.

Atualmente, por conseguinte, nenhum indivíduo poderia satisfazer a essa definição de índio: ser completamente diferente dos civilizados, tanto cultural como biologicamente. A maior parte dos craôs vive em aldeias de estilo tradicional; uns poucos cafuzos vivem à maneira dos civilizados, fora das aldeias. Entretanto, mesmos os craôs aldeados dispõem de tecidos, panelas, armas de fogo, falam português, tudo isso traços que caracterizam os civilizados. Grande parte deles conta com negros entre seus ascendentes, o que pode ser facilmente detectado pelo mais rápido exame de seu aspecto físico. Todavia, recorrendo mais uma vez ao mito de *Auke*, vemos que a definição de índio inclui também a sua sujeição a fenômenos aculturativos: o próprio *Auke*, depois de transformado em civilizado, faz presente à sua mãe, indígena, de um caldeirão e de outros objetos; além disso recomenda que o visitem quando o quiserem, pois sempre que o fizessem, receberiam dele alguns presentes.

Portanto, ser índio, para os craôs, parece constituir questão de gradação. De um modo geral, aqueles que, seja qual for seu aspecto físico, habitem nas aldeias circulares, tomando parte nas atividades rituais, são considerados índios. Os outros, que abandonam as aldeias e vão viver isolados, à maneira dos sertanejos da região, já não são vistos do mesmo modo: são índios mas também são civilizados. Alguns exemplos nos ajudam a notar essa diferença. Um deles é o do antigo chefe Chiquinho, velho cafuzo de pele bem escura e cabelo lanoso, mas considerado um dos maiores conhecedores das tradições craôs. Disse-nos dele o falecido índio Jacinto,

quando nos preparávamos para visitá-lo: "Você vai ver como o cabelo dele é encolhido!" E acrescentou: "Mas é craô, filho daqui mesmo; agora nós tudo, essa rapaziada tudo, é tudo misturado; mas é craô mesmo!" Mas, num outro exemplo, eis como o índio Aleixo aludia aos habitantes do Morro do Boi, descendentes de craô, mestiços, vivendo como sertanejos: "Não são índios e nem 'cristãos': são *kupẽ kahëgré* (falsos civilizados)". O mesmo nos disse outro informante sobre Vicente, que vivia sozinho, com mulher e filhos, longe da aldeia: "Com um 'idioma' (uma atitude) muito ruim, porque não quer ser índio e nem quer ser 'cristão'".

Da mesma maneira que, como índios, os craôs se distinguem dos civilizados, como craôs se destacam dos demais índios. Já vimos anteriormente como as aldeias craôs estão cheias de indivíduos descendentes de elementos de outros grupos tribais. Para ser craô não é necessário ter ascendentes exclusivamente deste grupo tribal. Um determinado ritual parece demonstrar que, para assim ser considerado, seria o bastante nascer numa aldeia craô. No último dia de um cerimonial dos *pembkahëk*, a 14 de dezembro (e não setembro, como está na edição impressa deste livro) de 1962, na aldeia do Posto, presentes os seus habitantes e mais os moradores de Pedra Branca como convidados, uma casa, onde estavam concentrados os *Pembkahëk*, deveria sofre uma investida ritual das metades *Hëk* (Gavião) e *Krókrók* (Papa-mel ou Irara). Os "amigos formais" dos *pembkahëk* se puseram diante da casa numa linha de defesa; e à frente deles se colocaram, numa outra linha, apenas indivíduos considerados como não-craôs: um homem e uma mulher xerente, um rapaz e duas mulheres canelas, dois rapazes e uma moça apinajé. Todos esses indivíduos haviam nascido fora das aldeias craôs. Um dos rapazes apinajés era filho de mulher apinajé e homem craô, mas mesmo assim se viu colocado entre os estrangeiros. Muitos outros índios, entretanto, descendentes de elementos extra-tribais, por linha patrilinear ou matrilinear, mas nascidos nas aldeias craôs, não foram assim discriminados. Nascer numa aldeia craô é condição, portanto, para ser craô.

Assim, embora colocando-se, como índios, na categoria oposta à de civilizados, os craôs se consideram distintos dos demais índios. Alimentam antigos ódios contra os canelas do Ponto e mais ainda contra os gaviões (pucobiês).

2. As diversas categorias de civilizados

Para os craôs os civilizados não formam um bloco monolítico. Dividem-nos em uma série de pares de grupos opostos: brancos e negros, ricos e pobres, católicos e "crentes", "distantes" e "próximos".

Quanto à distinção entre brancos e negros deve-se dizer que os indígenas alimentam contra os segundos preconceitos semelhantes aos mantidos pelo população branca. O negro é antes de tudo considerado como feio. A alvura é citada entre os atributos da mulher bonita. Parece, porém, que a hostilidade ao negro se reflete mais nas palavras do que na atitude. Sabe-se que vários chefes de aldeia foram descendentes de negro. Os indivíduos que apresentam caracteres negróides são tratados em pé de igualdade. Entretanto, lamentam sempre os craôs que os cafuzos que moram no Morro do Boi, à maneira dos sertanejos, estejam ligados pelo matrimônio a indivíduos de cor parda ou negra. Como se explica, pois, que, havendo tantos craôs com ascendentes negros, lamentem atualmente o casamento com pretos? A explicação do índio Aleixo, da aldeia de Serrinha, talvez esclareça a questão. Diz-nos ele que os pretos de outrora, quando vinham morar entre os craôs, passavam a usar urucum, a cortar o cabelo à maneira dos indígenas, enfim, adotavam os costumes do grupo tribal. Os negros de hoje não fazem assim; não querem nem mesmo aprender a língua craô. Ora, tudo indica que foram dentre os sertanejos, os indivíduos de cor preta os que mais facilmente se mesclaram com os craôs. As

palavras de Aleixo nos indicam que a hostilidade aos negros está fundada menos na cor de sua pele do que na ameaça que representam como elementos que desacreditam as tradições tribais. Assim, os craôs repeliriam o negro sobretudo enquanto civilizado.

Consideremos agora a segunda divisão dos civilizados: ricos e pobres. Para os indígenas, seriam os pobres os agricultores de subsistência; os ricos, os possuidores de um número razoável de cabeças de gado. As considerações sobre a riqueza ou a pobreza de qualquer indivíduo da região têm lugar quando se deve decidir sobre a conveniência de se permitir que ele resida dentro do território indígena. Para alguns craôs, essa divisão só tem razão de ser para os civilizados regionais, ao passo que os moradores das grandes cidades seriam todos ricos, sem exceção. Os indígenas, de um modo geral, colocam-se também dentro da categoria de pobres. Deveremos voltar a este tema mais adiante, quando examinarmos o modo com que os craôs utilizam seu território tribal a fim de obterem alguma renda.

Vejamos a seguir a oposição entre "crentes" e católicos. A população sertaneja que envolve o território tribal era a princípio totalmente católica. Os missionários batistas que, a partir de 1925, passaram a frequentar a região no intuito de converter sobretudo os indígenas, conseguiram criar entre os civilizados um núcleo de "crentes", cujo comportamento passou a ser distinto dos demais regionais. Entre os índios a missão Batista não conseguiu nenhum dos resultados esperados, assim como nada obtivera no século passado a missão Católica de Frei Rafael de Taggia. As condições para se tornar batista era tais que equivaliam ao abandono quase completo da vida tribal: negação total de sua mitologia, de seus rituais, das relações sexuais extra-conjugais, do furto de gado, da nudez, das bebidas alcoólicas, do fumo, das corridas de tora. Não havia quem pudesse tornar-se batista sem abandonar a aldeia, pois grande parte de sua participação na vida tribal ficaria proibida pelos preceitos da nova religião. Foi o que percebeu um craô, que propôs o seguinte ao Pastor Zacarias Campêlo (1957, p. 26):

> "Fique morando do outro lado do ribeiro e venha dar conselho aos índios todos os dias. Aquele que se indireitar passa para seu lado. Faz casa, veste e mora cum você".

Um índio canela, Luís Baú, que morava entre os craôs, tentou converter-se, afastando-se da aldeia, mas os índios foram buscá-lo de volta à força (Campelo, 1957, pp. 124-127). Isso demonstra que o trabalho missionário afetava a solidariedade do grupo local, tentando subtrair-lhe pouco a pouco os membros, à medida que se convertiam, provocando, por isso, uma reação por parte da aldeia.

Não sabemos dizer qual a diferença de atitude entre católicos e "crentes" com relação aos índios. Por parte dos pastores batistas, apesar de todos os preconceitos contra os costumes craôs (vide também o que diz Nimuendaju, 1946, p. 242), parece haver uma certa simpatia com respeito aos índios. Não pudemos averiguar com bastante precisão até que ponto os demais fiéis acompanham seus pastores nestes sentimentos. Na prática, porém, parece que mantêm em geral tanta distância dos índios quanto os católicos por escrúpulos de higiene e entram também em choque com eles por motivo de furto de gado e de roças.

Baseados no comportamento dos batistas e dos católicos da região, constituindo os primeiros uma minoria recém-convertida muito apegada ao cumprimento da doutrina e os segundos, a maioria, que recebeu a religião de seus pais e a seguem acrescida de outras crenças não reconhecidas pela Igreja Católica, numa área que os padres raramente visitam, os craôs dividem os "cristãos" em dois grupos, como dissemos: os católicos e os "crentes". Reconhecem o católico naquele que fuma, bebe cachaça, anda armado, diz palavrões, pragueja, é infiel para com a esposa; o "crente", naquele que faz justamente o contrário. Além disso o católico guarda os domingos e os dias santos, enquanto o "crente" só respeita os domingos. Como a conduta

dos indígenas coincide inteiramente com aquela que descrevem como sendo própria dos católicos, a maioria deles se considera como tal.

Apoiados nessa dicotomia dos civilizados, os indígenas tentam jogar com ela sempre que isso lhes possa trazer vantagens. Não raro falam mal dos costumes "católicos" quando conversam com "crentes" a fim de granjearem simpatia; por outro lado, aceitam o batismo dos padres que, de vez em quando, aparecem nas aldeias, sobretudo na de Serrinha, para assim obterem padrinhos civilizados para seus filhos e compadres para si, criando um laço de parentesco com os "cristãos", através do qual conseguem apoio nas suas dificuldades. Um índio da aldeia de Serrinha, chamado *Kopéi*, declarou-nos que recebia cinquenta cruzeiros por dia quando trabalhava para um dos vaqueiros do S.P.I.; entretanto, logo depois que este funcionário se tornou padrinho de sua filha, pediu-lhe que melhorasse o pagamento e ele o passou a cem cruzeiros. E Aleixo, da mesma aldeia, diz de seus compadres, os quais lhe vendem barato e sempre o socorrem nas necessidades: "São os melhores homens para mim". A atitude do velho Chiquinho, da aldeia do Abóbora, bem nos indica como os craôs não desejam tomar partido a favor de um ou de outra dessas religiões. Afirmou-nos que seu corpo estava dividido simetricamente em duas partes: uma dessas partes era católica e a outra, "crente". Dando a perceber a rivalidade entre si, católicos e protestantes não conseguiram trazer os índios à conversão, levando-os a se aproveitarem dessa oposição.

Finalmente, resta a distinção entre civilizados "próximos" e "distantes". Talvez seja esta a dicotomia com que mais jogam os indígenas atualmente. Constituem os civilizados "próximos" aqueles que vivem dentro e em torno do território tribal, bem como os habitantes dos núcleos urbanos da região: Itacajá, Piacá, Pedro Afonso, Carolina. A categoria "distantes" engloba os moradores das grandes cidades brasileiras, enfim, todos aqueles indivíduos que não ocupam a região circunvizinha da Craolândia. Os "próximos" são tidos como "maus" e os "distantes" são considerados "bons". Esta classificação dos civilizados sob o ponto-de-vista da distância espacial não parece de modo algum divorciada da realidade. Em verdade, os craôs vivem num estado de contínua tensão com os regionais devido às queixas contra o furto de gado, às ameaças de confiscação de parte do território indígena, à gratificação insuficiente por seu trabalho, à expressão aberta dos preconceitos desfavoráveis dos sertanejos a respeito dos índios. Em compensação, suas relações com os civilizados "distantes" são de cunho bem diverso: entre os "distantes" está instalado o "Governo", que bem ou mal protege os índios através do S.P.I.; de longe vêm os missionários, que, embora condenem boa parte da tradição tribal, sempre se mostram amigos; das grandes cidades chegam os pesquisadores, que dão pleno apoio aos costumes indígenas; enfim, os civilizados "distantes" recebem com carinho e admiração os craôs, quando estes visitam suas cidades.

Tal distinção entre civilizados regionais e não-regionais com as respectivas conotações de maus e bons ocorre também entre os índios ticunas, segundo Cardoso de Oliveira (1964, p. 126).

A maneira com que os craôs jogam com esta distinção entre "próximos" e "distantes" será examinada mais adiante.

3. A utilização do conceito de índio

Na tentativa de sobreviverem, os craôs lançam mão de tudo aquilo de que se podem valer pelo fato de serem índios. Isso significa que, malgrado toda a hostilidade e os preconceitos com que os vêem os regionais, em certas circunstâncias é proveitoso afirmarem-se como índios. Sob

esse ponto-de-vista vamos examinar aqui o uso do território indígena, o furto de gado, a manipulação da qualidade de tutelado e as viagens às grandes cidades.

a) Uso do território indígena

Já mostramos como os craôs receberam em 1944, através de um decreto-lei, um território bem delimitado e suficientemente extenso em que pudessem viver. Os civilizados regionais, embora de má vontade, reconhecem o território como pertencente aos índios. O Posto Indígena aí instalado representa uma continua ameaça para o sertanejo que nele levanta sua casa clandestinamente, pois pode ser convidado a retirar-se do território a qualquer momento. Os indígenas sabem que eles são os verdadeiros proprietários daquelas terras e disso tentam aproveitar-se.

A primeira vantagem que advém daí é o fato de, pela simples razão de serem índios e sobretudo craôs, possuírem um território no qual podem morar sem serem importunados por quem quer que seja. A atitude de Gregório, mestiço, descendente de craô, que mora no Morro do Boi, à maneira dos sertanejos, bem ilustra esta questão. Certa vez, ao entrevistá-lo, perguntamos-lhe o que afinal ele se considerava: índio ou "cristão"? Respondeu-nos então que, se não se dissesse índio, talvez o S.P.I. o expulsasse do território indígena. O comportamento de seu irmão, Satiro, demonstra a mesma preocupação. Afirmou-nos que seu pai era craô "legítimo": era *Mã'khraré*. Segundo suas palavras, somente os *Mã'khraré*, isto é, os habitantes da aldeia de Serrinha, eram verdadeiros craôs; os das outras aldeias não eram craôs "legítimos". Entretanto, atualmente, os habitantes de Serrinha são mais xerentes do que *Mã'khraré*. Hoje há muito poucos *Mã'khraré*. Ora, se dermos crédito a essas informações de Satiro, bem distantes da verdade, chegaremos à conclusão de que entre os pouquíssimos craôs "legítimos" estariam Satiro e seus irmãos, com mais direito ao território do que os próprios índios aldeados. Afirmando-se enfaticamente craô, muito embora vivendo como civilizado, Satiro garantia seu direito em morar no território indígena. Esse mecanismo de auto-identificação étnica é consistente com o demonstrado por Cardoso de Oliveira (1964, pp. 83-84) a respeito dos ticunas e dos terenas. Tanto entre aqueles índios quanto entre os craôs identificar-se como indígena é um meio de afirmar o direito de residir na reserva tribal.

Proprietários de um território, os craôs o utilizam para obterem recompensas e favores dos civilizados. Permitem que os regionais plantem em suas terras, criem gado, mediante pagamento em dinheiro, em reses, em produtos vegetais, em certos favores ou mesmo em troca de permissão de caçarem fora do território tribal. Essa atitude entra em choque com a diretriz geralmente adotada pelo S.P.I. de manter os índios afastados dos civilizados, evitando assim que estes prejudiquem àqueles, explorando-lhes o trabalho ou assenhoreando-se de suas terras.

Podemos dar vários exemplos. Sabemos que o território craô oferece bastante espaço para ser utilizado pela agricultura indígena. O mesmo não se pode dizer quanto às possibilidades de caça. Os animais de grande porte estão em vias de desaparecimento e os pequenos dificilmente oferecem uma dieta satisfatória. Na procura da caça não raras vezes se vêem forçados a sair do território indígena. A aldeia do Posto, por estar próxima de suas fronteiras, frequentemente realiza caçadas para além da linha demarcatória. Quando se afastam muito da área tribal, procuram pedir licença aos civilizados que estão alojados nos terrenos onde desejam caçar. Isso algumas vezes provoca desentendimentos, visto que os pequenos agricultores, bem como os vaqueiros, também costumam suprir-se de carne através da caça. Assim, no final de 1963, o chefe Marcão resolveu fazer uma caçada com outros indivíduos de sua aldeia num local denominado Tabocas, perto de Itacajá. Segundo um informante indígena, este lugar é rico em caça miúda, de que os auxiliares de fazendas só aproveitam o couro. Como encontrasse

resistência entre os moradores de lá, Marcão teve de voltar para a aldeia sem conseguir seu objetivo. E algum tempo depois, ainda indignado com o acontecimento, dizia-nos Marcão que iria pedir ao encarregado do Posto para fazer uma grande cerca nos limites da área indígena com os terrenos ocupados pelos fazendeiros de Itacajá. Na porteira dessa cerca seria pregada uma tabuleta com os seguintes dizeres: "O índio fez a porteira pro modo de criação nossa não atravessar para lá. Se criação de vocês atravessar para o nosso terreno, nós come. E nem vocês não caça mais no nosso terreno e nem nós no de vocês". Esta legenda bem pitoresca deixa demonstrado que os índios permitem o uso de seu território, na medida que podem controlar esse uso, mediante recompensa.

Outros exemplos podem ser citados. João Roseno, curandeiro do sertão, havia tratado com sucesso da filha do irmão do índio Aleixo, da aldeia de Serrinha, sem ter nada pedido pelo tratamento a não ser morar no território indígena. E Aleixo pensava que se devia permitir seu estabelecimento dentro do "circo" — nome vulgarmente aplicado ao território indígena — pois, já que o Posto do S.P.I. não tem recursos, era conveniente que houvesse perto da aldeia alguém que soubesse curar.

Outro índio, um velho xerente da mesma aldeia, referindo-se a um civilizado que havia deixado o território indígena, homem rico, criador de gado, que dava aos índios tudo o que pediam em matéria de gêneros alimentícios, que oferecia café ou almoço quando passavam por sua casa, sem distinguir o "capitão" dos demais, afirmou que ia dar um jeito de "puxá-lo" novamente para dentro do "circo".

João Canuto, da aldeia de Serrinha, defendia a criação de uma colônia agrícola constituída por civilizados, os quais pagariam uma taxa para contribuir na manutenção de um professor para os índios. Essa opinião, sem dúvida pensamento de algum regional, mostra que certos indígenas concordam com ela.

O mesmo João Canuto, como ele próprio conta, foi à casa de um morador do "circo" com uma espingarda, um facão e setecentos cruzeiros para trocá-los por gêneros alimentícios, que o morador se negou a vender. Tornou a voltar numa outra ocasião, mas o homem não quis fazer o negócio. João Canuto então lhe dirigiu estas palavras: "Eu não estou pedindo o que você tem de tirar da boca para me vender. Eu quero morador aqui para servir na necessidade"... E acrescentou: "Essa produção que você tem aqui é tirada daqui de dentro (de dentro do território indígena); é claro que você tem direito a ela, pois você trabalhou, mas"... E o índio acabou por ir pedir permissão ao encarregado do S.P.I. para expulsar o morador. O encarregado, entretanto, tendo em vista que João Canuto não era chefe, negou-se a atendê-lo.

Na realidade não há unanimidade e nem coerência nas opiniões dos índios quanto às vantagens da presença dos civilizados na área tribal. Alguns, como João Canuto, admitem a necessidade de agricultores, mas não desejam de nenhum modo os criadores. Há quem diga que a presença de agricultores também é nefasta aos interesses dos indígenas, pois, não tendo recursos, disputam a caça aos índios, tiram araras para vender, madeiras, além de consumirem as matas com suas roças. As palavras do índio *Kakró*, da aldeia de Serrinha, nos dão conta de uma teia de aspirações ambíguas, decorrentes das vantagens e desvantagens da vizinhança dos civilizados, mostrando-nos que os craôs querem e ao mesmo tempo não querem a proximidade com os regionais: "De minha opinião, se botasse de novo (no território indígena), não riqueza (gente rica), mas pobreza (gente pobre), era bom. O gado não, mas porcos e galinhas poderiam entrar no 'circo'. O pessoal rico tem gado e começa logo a imposição: — Por que não põe cerca logo? O gado é meu, estou aqui por causa do governo!" (na região os agricultores devem cercar suas roças para que os animais de criação nelas não penetrem). E acrescentou, já sem fazer a

distinção entre ricos e pobres: "O 'cristão', logo que tem uma forçazinha, mostra logo o papel" (por *forçazinha* entende o índio qualquer apoio governamental, legal ou dispensado por alguma pessoa que disponha de poder; por *papel* entende qualquer documento escrito que evidencie essa *forçazinha*). E mais adiante: "O 'cristão' pode ser amigo do índio, pode ser compadre — dizem que compadre é quase um irmão — o índio traz o compadre como um amigo — nós somos como cachorro para 'cristão' — já ele não, ele, quando está conversando com nós, ele é amigo, mas aquilo é só de boca; eu, você e outro não está escutando no coração dele".

Muitas vezes os indígenas têm receio de apresentar sua verdadeira opinião, temendo que o entrevistador possua idéias contrárias. Tal parece ser o caso do índio Davi, irmão de Marcão, que, embora se tenha queixado da presença dos civilizados dentro da área indígena, declarou noutra ocasião que gostaria de arranjar civilizados para criar porcos para ele no regime de meação, mas o encarregado do Posto não o permitiu.

Cremos que tais exemplos são suficientes para demonstrar como os craôs utilizam seu próprio território na qualidade de proprietários a fim de conseguirem o que necessitam dos civilizados.

b) O furto de gado

Em segundo lugar queremos demonstrar que, afirmando-se como índios, os craôs até certo ponto justificam o furto de gado. O furto entre os brasileiros constitui crime passível de punição, o que para nós é óbvio. Os craôs sabem, entretanto, que seus próprios furtos não são encarados pelo S.P.I. da mesma maneira. Quando matam alguma rês que não lhes pertence, ouvem simplesmente admoestações e conselhos do encarregado do Posto, o qual logo providencia para que o criador prejudicado seja indenizado. Um encarregado, em documento escrito, referindo-se ao furto de gado pelos craôs fora de seu território, nos diz que justificam este ato, falando da seguinte maneira: "General Rondon morreu e não deixou cadeia para o índio! O civilizado que é culpado; praquê que ele mora perto do índio? é só ir embora". Enfatizando sua condição de índio, e assim colocando-se automaticamente sob a proteção do S.P.I., os craôs podem abater gado dos criadores regionais, não com a aprovação do encarregado, mas sabendo que este não usará de violência para com eles e impedirá que os fazendeiros empreendam represálias. Abatem também o gado do próprio S.P.I., lembrando que, afinal de contas, se esta instituição tem a seu cargo a tutela dos indígenas, o gado lhes pertence. Além disso, certos craôs asseguram que o território que lhes fora doado por Frei Rafael de Taggia, no século passado, era muito mais extenso que o atual. O índio Luís Baú, canela que vive entre os craôs desde 1913, asseverou que o território doado pelo referido missionário tinha por limites o rio Tocantins, o rio do Sono, o rio Perdida e o rio Manoel Alves Grande. Embora não se tenha notícia de tal doação, essas assertivas demonstram que os craôs não reconhecem de bom grado as fronteiras que lhes foram impostas pelo decreto-lei estadual de 1944. E, finalmente, os craôs sabem, através da conversação com os civilizados, que outrora os índios eram "donos" de todo o Brasil e frequentemente justificam certos atos, como a reivindicação de preços mais baixos quando fazem compras, a procura de presentes quando fazem viagens, pelo fato de terem direito, na qualidade de índios, a todo o território brasileiro. Estariam, pois, cobrando uma indenização pelo uso de uma área que já lhes pertenceu. O furto de gado constituiria, pois, mais uma forma de exercer tal cobrança.

Já mostramos anteriormente como se realiza o furto de gado. Queremos, entretanto, acrescentar mais uma das justificativas dos craôs para o realizarem. Ao se aceitarem como índios, aceitam-se também como caçadores, isto é, como depredadores do meio que os cerca. O gado dos civilizados lhes aparece como um substituto da caça, que está desaparecendo, ou

então, como a caça por excelência, visto que nenhum dos animais selvagens de que se alimentam atinge o tamanho de uma rês. A identificação do gado com a caça pode ser ilustrada por uma história de caráter mítico. Nesta história, entretanto, o problema se apresenta transfigurado, pois nela é a caça assimilada ao gado e não o gado à caça.

Contou-nos o índio Basílio que João Delfino era um grande matador de veados. Basílio sempre o aconselhava a não matar tantos veados. Certo dia ele foi caçar perto de um morro chamado Casa de Pedra. Conseguiu balear um veado. O animal fugiu e João Defino saiu na sua perseguição. Nesse momento vinha chegando o *vaqueiro* de Deus (*Pït*, o Sol), tangendo uns duzentos veados. O vaqueiro lhe perguntou:: "Quem lhe deu ordem de balear este *garrote*? O índio respondeu respondeu: "Eu baleei de minha própria vontade". O vaqueiro resolveu então levá-lo para conversar com o dono dos veados. João Delfino acompanhou o vaqueiro. Chegando à Casa de Pedra, verificou que não havia porta, mas a rocha se abriu, dando passagem ao rebanho. O vaqueiro pôs o *gado* no curral. Havia aí dentro também a casa da fazenda. João Defino teve de ir conversar com Deus. Este lhe perguntou: "Por que você anda baleando minhas *reses*?" O índio lhe respondeu: "Se você me der recurso eu não baleio mais; porém, sem recurso, eu acabo com tudo". Deus resolveu então dar a João Delfino o veado que este baleara. Deu apenas a carne, pois exigiu o couro de volta. E antes de retirar-se foi ameaçado de morte por Deus caso retornasse àquele lugar.

Dissemos que essa história tem caráter mítico não somente porque lida com o sobrenatural, mas também porque há outra história assentada sobre o mesmo motivo. João Delfino ainda vive atualmente na aldeia do Posto. Mas anotamos também uma história de um caso semelhante que se passou com um índio já falecido. No acontecimento que narramos vemos claramente a identificação dos veados com o gado. Deus, por sua vez, representa o fazendeiro. Deus se preocupa com o desaparecimento dos veados, assim como um fazendeiro se inquietaria com o desaparecimento de seu gado. Deus ameaça o índio, assim como faria um fazendeiro. Desse modo, numa história que tem por tema uma caçada, os craôs narram na realidade um furto de gado. Nessa história o craô reconhece, na qualidade de índio, sua atitude depredatória tanto com respeito à caça quanto com respeito ao gado.

Essa associação indissolúvel da idéia de índio com a idéia de furto de gado se mantém viva na mente dos craôs, dando-nos a entender que reivindicam, como índios, embora sem o confessarem, o título de ladrões de gado. Isso nos é atestado pelo sonho do mesmo informante, segundo o qual esteve ele uma vez a visitar a aldeia dos mortos. Ao chegar lá, as "almas" dos índios tinham acabado de matar a "alma" de um boi que pertencia às "almas" dos civilizados.

c) A manipulação do encarregado do posto

Os craôs, como índios, são tutelados pelo S.P.I. Aproveitando-se dessa situação, tentam por vezes envolver o encarregado do Posto em seus negócios com os civilizados. Certa vez, um índio deu sua espingarda a um civilizado em troca de um porco e uma certa quantidade de mandioca. O índio consumiu o porco e, depois, arrependendo-se do negócio que fizera, resolveu pedir a espingarda de volta, oferecendo um porco muito menor do que aquele que recebera. A troca ainda não tinha sido efetuada totalmente, pois o índio ainda não recebera a mandioca. O caso foi ao encarregado do Posto, que, com ajuda de um delegado, fez o sertanejo aceitar a troca. Todo o empenho do encarregado nessa questão se explicava no desejo de dar uma lição ao sertanejo, por viver explorando os índios, muito embora nesse caso ele estivesse com a razão. Aberto o precedente, surgiram outros casos. Num deles um índio veio pedir ao encarregado que retomasse sua espingarda de um civilizado ao qual ele a dera como garantia dos dias de serviço que lhe devia, por ter ele adquirido aguardente no valor de 1.200 cruzeiros. Dessa vez o

encarregado se negou a entrar na questão, alegando que ele não tinha ordenado e nem presenciado a negociação.

d) As viagens

Finalmente, é como índios que os craôs viajam para as grandes cidades. Estas viagens se fazem com o objetivo principal de obter dádivas: espingardas, facões, peças de tecido, miçangas. Para realizá-las, os craôs jogam com o dualismo "civilizados próximos" — "civilizados distantes". De fato, como vimos, ao passo que são tratados com desprezo e hostilidade pelos sertanejos, os habitantes das grandes cidades os recebem com carinho, admiração e, sobretudo, curiosidade. Os moradores das grandes cidades trazem uma imagem romântica do índio (sobre essa imagem, vide Cardoso de Oliveira, 1965, pp. 126 e 130): ele é o "verdadeiro brasileiro", tem o "amor à liberdade", é "altivo", o símbolo da "brasilidade". Têm idéias tão falsas sobre ele quanto aquelas que dele fazem os sertanejos, mas, ao contrário destas, são preconceitos favoráveis aos indígenas. O craô tem consciência dessa diferença de atitude e, usando a qualidade de índio, tira proveito das representações que os "civilizados distantes" associam a esse termo. O índio Diniz bem ilustra o problema com suas palavras: "O povo da cidade gosta muito dos índios, faz muitas perguntas, pega no cabelo... — Ô cabelão! O que é que vocês passam na cabeça para ficar assim?" Outro, Secundo, contava que nas grandes cidades só os chamavam de "índio", de "índio brasileiro", enquanto em Pedro Afonso, Carolina, Itacajá, cidades próximas, só os chamam de "caboclo". Do mesmo modo que esse informante todos os craôs preferem ser chamados de "índio" ao invés de "caboclo", já que o segundo termo tem sentido pejorativo. A diferença entre civilizados "distantes" e "próximos" é nítida nas palavras do jovem Aniceto: "Povo de longe — eh! — pega no meu braço e acompanha e vai passando, olhando as coisas da loja, olhando pano. O povo do Vau (Itacajá) está com medo. Não está dando nem dois cruzeiros, nem quinze, nem dez. Mas de longe — eh! — eu pegava ao menos cinquenta cruzeiros".

Como resultado dessas viagens, o craô ganha uma experiência de contacto que lhe vale muito, pois é o meio de manipular suas relações com o "branco". Sua viagem, por exemplo, realiza-se com os meios de transporte disponíveis: a pé, de caminhão, em embarcações, de trem, de ônibus, de avião da FAB. Procuram sempre obter passagem gratuitamente, para o que se valem do seu exotismo. Alimento e abrigo, procuram-nos entre as autoridades das cidades por que passam. Explica o índio Messias, da aldeia do Posto, que qualquer craô, ao chegar a uma cidade, procura imediatamente o prefeito; se não está, sai em busca do delegado; se este também não se encontra presente, pergunta pelo fiscal. O prefeito não somente pode como tem obrigação de ajudá-lo, pois "está ganhando dinheiro na mão do Governo, é para todo o pobre, é para todo o mundo". Há ocasiões em que as autoridades não querem ceder; então os indígenas procuram ameaçá-las jeitosamente: "Bem, você não quer dar passagem para nós, então vocês arrumam tudo o que nós precisamos, assim nós voltamos daqui (para aldeia)!", foi o que disse o índio Joaquim ao tesoureiro da cidade da Barra, nas margens do rio São Francisco, quando se dirigia para o sul. Na cidade o craô lança mão de todos os recursos que possui como índio para obter dinheiro e presentes, fazendo mesmo aquilo que não está habituado a realizar na aldeia. Raimundo Agostinho, por exemplo, de maneira nenhuma se considera cantador, segundo os requisitos da tradição tribal, mas nos informou: "Aqui mesmo (na aldeia) eu não canto não, mas na cidade eu canto para ganhar as coisas". Como os craôs têm alguma noção sobre a existência de uma divisão dos índios do Brasil por regiões administrativas, cada uma sob a jurisdição de uma inspetoria do S.P.I., embora não saibam corretamente como estão distribuídas estas áreas, procuram fazer uso delas de modo a obter o melhor proveito possível. Por isso nem sempre se identificam como membros do grupo tribal a que realmente pertencem: "Os canelas passam por

aqui, vão para Brasília e dizem que são craôs. Mas os craôs, quando vão para Recife, dizem que são canela. Se canela diz que é canela, Papai Grande não dá nada, porque ele não é da parte de Brasília, porque Brasília é do craô e Recife é do canela", disse-nos o jovem Aniceto (Nimuendaju, 1946, pp. 25-26 e 1939, p. 9, surpreendeu um caso que confirma o que estamos dizendo). Geralmente um dos viajantes, mais experimentado, lidera os outros durante o caminho. Não raro, entretanto, o grupo tem de se subdividir para que seja possível obter transporte com mais facilidade.

Mil preocupações e dificuldades assaltam os índios nessas viagens: pensam nos parentes que deixaram na aldeia, certas situações inesperadas, mal entendidos provocados por falta do domínio perfeito da língua portuguesa ou mentiras daqueles que desejam quanto antes verem-se livres deles. Assim, mais de um informante nos asseverou ter-lhes sido servida carne de criança em determinadas cidades. Messias, ao passar uns dias em Salvador, evitou comer carne na pensão porque encontrara, diz ele, a mão de um garotinho no alimento que lhe davam. O velho Aniceto, por sua vez, depois de passar algum tempo no Recife, estudando num colégio protestante, aprendendo a ler, resolveu voltar para a aldeia por estar com saudade da mãe. Um terceiro exemplo pode ser citado: em certa ocasião, três índios que viajavam resolveram retornar à aldeia logo que chegaram a Gilbués (Piauí), pois um deles havia deixado a esposa grávida e temia que, dando ela à luz em sua ausência, ele, sem de nada saber, ingerisse alimentos proibidos ao marido em "couvade".

Para dar uma idéia da frequência e importância dessas viagens, podemos fazer notar que no ano de 1963 viajaram para as grandes cidades, em grupos diversos e em ocasiões diversas, 38 habitantes da aldeia do Posto, sendo 25 homens, nove mulheres e quatro crianças. Sabendo-se que a aldeia tinha então 167 habitantes, e fácil calcular que em apenas um ano viajaram 22% da população. Não temos dados para todas as aldeias e nem sabemos dizer se esta porcentagem se vem mantendo através dos anos. Entretanto, tudo indica que o número dessas viagens seja bem grande.

A alta frequência dessas visitas às grandes cidades faz imaginar, à primeira vista, um considerável número de espingardas e outros objetos, como facões, machados, enxadas, nas aldeias, recebidos como presentes, e até numa quantidade superior à necessária para o uso cotidiano. Mas é justamente o contrário que ocorre. Para dar um exemplo, o número de espingardas em 1963 nas aldeias do Posto, Boa União e Serrinha era respectivamente de 25, 10 e 6. Ora, tomando nossos dados censitários de 1962 e contando apenas os indivíduos do sexo masculino de idade acima de 14 anos, isto é, aqueles capazes de exercer a atividade de caça, temos respectivamente 52, 35 e 32 indivíduos. Em todas as três aldeias, portanto, o número de espingardas corresponde a menos da metade do número de caçadores, sendo que na última corresponde a menos de um quinto. Isso indica que grande parte do material conseguido em suas viagens não circula indefinidamente nas aldeias, mas se perde nas transações comerciais com os civilizados regionais. Nessas transações os objetos oferecidos pelos índios são trocados por valores bem inferiores. Um comerciante de Craolândia, nas margens do rio Vermelho, nos declarou que outrora os índios adquiriam artigos em troca de facões, enxadas, machados. Afirma um dos encarregados do posto indígena que, ao tomar posse de seu cargo, funcionários do posto tinham facões, machados e outras ferramentas obtidas dos índios, que as traziam como resultado de suas viagens, tendo de proibir que negociassem com eles. Acrescentou ainda que, certa vez, ao chegarem várias caixas de ferramentas como brindes para os índios, um comerciante de Itacajá pediu a um funcionário do S.P.I.: "Vê se compra ao menos uma caixa de machados para mim".

Vendo-se obrigado a vender por preço abaixo do normal aquilo que traz das grandes cidades, as peles dos animais que abate, as araras que aprisiona, vendo em todo o lado o civilizado pronto para enganá-lo ao lhe pagar o salário, o craô acredita então que, para o civilizado "próximo", ele sempre perde, enquanto que com o "distante" ele sempre ganha.

Entretanto, a linha divisória entre civilizados "próximos" e civilizados "distantes" pode ser ultrapassada: existe uma contínua transformação dos civilizados "bons" em "maus". À medida que os índios frequentam certas cidades, vão ficando mais conhecidos das pessoas que costumam procurar, seu exotismo se atenua aos olhos delas, ao mesmo tempo que estas já não podem conseguir, através de campanhas filantrópicas, por exemplo, a mesma quantidade de dádivas que obtiveram quando receberam a primeira visita. Talvez essas pessoas nunca tivessem pensado que o índio a que tratavam bem voltaria; mas ele contou na aldeia como foi recebido; então agora, ao invés de um, são vários os que procuram a cidade, em busca das mesmas pessoas; mas já é impossível contentá-los. Os craôs percebem esta transformação, como vemos nas palavras de Raimundo Agostinho, da aldeia do Posto: "Em Brasília, quando o compadre José Pinto foi com o Messias, o povo era bonzinho. Mas agora todo dia está aparecendo índio lá; mas não é daqui não, é do Ponto e de outras tribos, e agora o povo está ruim. Um dia ele dá as coisas; depois vai outro, eles dão; e vem outro e eles não dão mais, não sei porque!"

Além disso, a direção do S.P.I. se encontra atualmente muito preocupada com as viagens dos índios, sobretudo quando se dirigem para Brasília, pois, além do problema de acomodações e brindes, os índios geram um mal estar com suas reclamações contra os funcionários dos postos. Por isso, queixam-se os craôs de, ao chegarem a Goiânia ou a Brasília, serem imediatamente levados ao S.P.I. e recambiados para a aldeia sem, muitas vezes, receberem nada do que pretendiam pedir. Alguns deles já procuram tirar essas cidades de seu itinerário. Chegam a acusar um dos funcionários de instruir os habitantes de Goiás para não darem nada aos índios, pois, enquanto viajam, deixam de trabalhar. A 8ª Inspetoria Regional do S.P.I., sediada em Goiânia, procurando impedir essas viagens, enviou um memorando aos encarregados de postos, advertindo-os no sentido de impedir o deslocamento de índios das aldeias para a capital[26].

Os encarregados têm procurado cumprir essas ordens: aconselham os indígenas a não viajarem e se negam a fornecer "guias" — uma espécie de atestado de boa conduta e pedido de proteção para os viajantes às autoridades — àqueles que se propõem a fazê-lo. Os resultados, porém, tem sido nulos. Continuam a visitar as grandes cidades e não cessarão de procurá-las enquanto isso lhes trouxer mais vantagens que o esforço despendido em trabalho para os regionais.

Se as visitas dos craôs transformam pouco a pouco os civilizados "distantes" em "maus", o mesmo acontece quando estes se vêm estabelecer nas proximidades do território indígena. Assim que criam algum interesse na região, como plantações, rebanhos, entram em choque com os índios por causa de furtos, salários baixos, etc. O mesmo acontece com os próprios encarregados do S.P.I.. O encarregado novo é tido sempre em alta conta pelos índios; pouco a pouco, à medida que o encarregado põe em evidência o seu poder e lhes impõe algumas

---

26 Aqui transcrevemos a parte essencial do referido memorando:

"Através do presente estamos dirigindo aos Snrs. Encarregados de todos os PP.II. subordinados a esta I.R. uma advertência, no sentido de que sejam adotadas providências para impedir as frequentes viagens de silvícolas que se deslocam de suas aldeias, e se dirigem à Capital.

"Fazemos ressaltar, nesta oportunidade, que se faz indispensável que os Snrs. Encarregados tomem providências, pelo fato de que as mencionadas viagens somente acarretam à administração constantes e sérios embaraços e dificuldades".

frustrações, vão-se decepcionando com ele. O encarregado é "bom" enquanto lhes pode conseguir brindes.

Vemos, portanto, que os índios craôs têm consciência de que constituem um problema, inexistente para os civilizados longínquos, mas evidente assim que a presença dos indígenas se faz sentir com alguma duração.

4. O não-índio

Se os craôs tentam superar a condição em que foram colocados, utilizando-se de todas as vantagens que podem obter afirmando-se como índios, vêem também a possibilidade de transformar a sua situação, passando a viver do mesmo modo que os civilizados, isto é, tentando deixar de ser índios. Raros foram, porém, os que efetivamente experimentaram tornar-se como os "cristãos". A possibilidade dessa metamorfose faz parte, no entanto, dos devaneios de grandes parte dos craôs, sendo também considerado um objetivo a alcançar por processos mágicos.

Tentaremos analisar este problema em três partes: examinaremos em primeiro lugar os devaneios indígenas sobre a possibilidade de se tornarem civilizados; em segundo lugar abordaremos a tentativas efetivas para transformarem-se em sertanejos, abandonando a aldeia; finalmente, descreveremos a utilização do mito e da magia com o objetivo de uma metamorfose coletiva dos índios em civilizados.

a) Devaneios

Os índios craôs têm consciência de que sua maneira de ocupar o solo, sob o ponto-de-vista da disposição das habitações, difere do modo civilizado e que essa diferença reflete, até certo ponto, a atitude diversa com que as duas sociedades encaram a produção e o consumo. De fato, os craôs habitam em aldeias cujas casas, próximas uma das outras, estão dispostas num grande círculo; as galinhas e porcos, de propriedade individual, andam por toda a aldeia à procura de alimento; as roças ficam espalhadas pelas florestas ciliares próximas. Já as casas dos sertanejos são isoladas; geralmente, cada família elementar possui uma habitação que fica bem longe das demais (distância que pode ser de quinhentos metros ou até de uma légua); a casa fica próxima da roça e os porcos e galinhas não se misturam com os animais das outras casas. Além disso, afirmam os índios, o craô não vende nada a seus parentes: ele tem de dar; por outro lado os sertanejos fazem comércio mesmo dentro de sua parentela. Para o sertanejo é mais fácil poupar; ele está longe dos demais; o índio, vivendo entre parentes e não-parentes, vê-se às voltas com os pedidos de ajuda de uns e com os furtos de outros. Com isso ele dificilmente obtém um excedente agrícola que possa vender numa cidade próxima. A forma da aldeia reflete, portanto, uma vida coletiva mais intensa, com reuniões diárias na praça, frequentes festivais, caçadas coletivas, uma maior ênfase na ajuda mútua através de dádivas. O sertanejo está voltado para fins comerciais. Tudo aquilo que consegue poupar se destina a ser vendido. Naturalmente essas diferenças são questão de grau: alguns índios conseguem vender parte do que produzem, assim como os civilizados se ajudam no plantio e colheita das roças, bem como têm suas festas nos dias de determinados santos. Quando, porém, comparamos as duas sociedades, verificamos que a vida coletiva recebe muito mais ênfase entre os craôs. É o que nos mostram as palavras de Davi, da aldeia de Pedra Branca, o qual comparou os índios aos porcos queixadas, porque "gostam" muito uns dos outros. Um outro informante nos explica da necessidade que os índios sentem de viver na aldeia: "Já vem da natureza, de não estar fora (da aldeia), só!" Certa vez um dos "prefeitos" da aldeia, ao repreender os índios por não estarem tomando parte, todos eles,

no plantio coletivo que vinha realizando na roça de cada família elementar, dizia-lhes mais ou menos assim: "Por que as casas estão em círculo? Por que nos reunirmos no pátio?"

Os devaneios sobre uma possível transformação em civilizados ocorrem realmente entre aqueles indivíduos que estão momentaneamente pouco satisfeitos com as concessões que a vida em aldeia os obriga a fazer. Davi, por exemplo, desejava cuidar de seu próprio gado, criar porcos, galinhas, cabras, mas para isso considerava indispensável morar fora da aldeia. Explicou que na aldeia não se pode criar porcos porque os meninos lhes jogam flechas, os cachorros os mordem e lhes fazem bicheiras. Quando as galinhas põem ovos, os cachorros e os porcos os comem. Um índio da aldeia de Boa União, Xavier, tinha a mesma opinião: ameaçava que, se o chefe Ambrosinho transferisse a aldeia para um local próximo da aldeia de Pedra Branca, como pretendia fazer, tornando assim a caça mais difícil, ele iria separar-se, indo viver sozinho com a família, criando porcos, galinhas, etc. E acrescenta que na aldeia não se pode ter nada: basta que alguém viaje para que os outros lhe matem os porcos e as galinhas. Outro, Diniz, também de Boa União, desejava ganhar ao menos uma rês para morar sozinho fora da aldeia e iniciar uma criação; mas continuaria a frequentar a aldeia, assim como o civilizado que tem fazenda e mora na cidade. Verificamos, portanto, que os craôs só consideram possível um aumento na produção e conseguir fugir à obrigação de distribuí-la segundo as regras traçadas pelo seu sistema social, abandonando a aldeia e passando a viver como os sertanejos da região.

Porém, sabem os indígenas que, vivendo fora da aldeia, embora podendo produzir mais, perdem toda uma série de oportunidades, como a de tomar parte nos cerimoniais, nas reuniões da praça, nos divertimentos. Portanto, tais devaneios são seguidos geralmente de racionalizações que explicam porque continuam na aldeia. O já citado *Kakró*, de Serrinha, comentou que tinha muita vontade de sair da aldeia, mas não o fazia porque, como tinha brincado muito na sua juventude, queria também que seus filhos "gozassem a aldeia", por serem ainda pequenos e gostarem de brincar. Afirmam os craôs que os civilizados fazem os filhos trabalhar desde pequenos e que o mesmo não acontece com os índios.

Há consciência entre alguns craôs de que estão pouco a pouco se aproximando mais e mais dos costumes civilizados e de que acabarão um dia por se identificarem com eles: a adoção de armas de fogo, machado e facões, o aprendizado do português, o casamento realizado mais cedo, menor intervalo entre o nascimento de um filho e do seguinte, etc.

b) Negação efetiva do modo de viver indígena

Ao lado do simples devaneio há casos de afastamento efetivo da aldeia e dos costumes tribais. Esses casos, por sua vez, estão ligados ao problema de cisão de aldeia. Em primeiro lugar é necessário fazer notar que todos os exemplos de cisão de aldeias que conhecemos estão relacionados à disputa entre chefes: um em ascendência e outro em decadência. As duas últimas cisões ocorridas em aldeias craôs deram origem a duas aldeias muito pequenas — Pedra Branca e Abóbora — onde, segundo os próprios índios, o pequeno número de habitantes que cada uma delas congrega não serve de estímulo à realização dos cerimoniais. Os craôs preferem as aldeias maiores, onde há "mais movimento". No caso da aldeia de Pedra Branca parece que a tendência é ser reabsorvida pela aldeia do Posto, da qual se destacou, visto que os habitantes de mais de duas casas já retornaram à aldeia de origem. Quanto à aldeia do Abóbora, nada podemos dizer ainda. O único caso de cisão que redundou no afastamento de membros do grupo tribal das aldeias de tipo tradicional foi o que ocorreu com a aldeia do Pitoró. Esta aldeia, na terceira década de nosso século, estava localizada na margem direita do alto Manoel Alves Pequeno. Seus dois chefes, Secundo e Bernardino, discordaram quanto à posição da aldeia, de modo que o primeiro deslocou-se com parte dos habitantes, levantando uma outra nas margens do ribeirão

Donzela, afluente da margem direita do Manoel Alves Pequeno. Isso teria acontecido por volta de 1927 ou 1928. A aldeia de Bernardino ficou apenas com quatro casas. Querendo fazer criação de galinhas e temendo disputas entre os moradores das várias casas, resolveu-se construí-las a uma maior distância uma das outras. Com isso a aldeia perdeu sua forma circular; já não se fazia corrida de toras; seus habitantes passaram a cortar os cabelos como os civilizados; não mais tiraram as pestanas e as sobrancelhas; passaram a usar roupas; não faziam mais pintura de corpo e ao lado da língua indígena usavam o português. A aldeia de Secundo, por sua vez, ficou com cinco ou seis casas, mas continuou a manter os costumes indígenas. Entretanto, os habitantes da aldeia de Bernardino começaram a se transferir para a de Donzela. Apenas o chefe, seus filhos e uma mulher com seus filhos permaneceram em Pitoró. Com a morte da referida mulher, Loriana, os filhos desta também foram agregar-se ao povo de Donzela. Somente o chefe Bernardino e seus filhos não retornaram. Continuaram a viver separados e, mesmo quando, depois de 1940, o S.P.I., tendo demarcado o território da Craolândia, convidou os habitantes de Donzela e de Pitoró (eram os únicos craôs que estavam fora do recém-demarcado território indígena) a viverem dentro dele, Bernardino aceitou o convite, mas continuou sozinho com sua mulher e filhos, até a sua morte. Hoje a viúva e seus filhos, as mulheres e filhos destes, vivem no Morro do Boi à maneira dos civilizados.

Quanto ao chefe Secundo, antes mesmo de 1940 cedeu seu lugar a João Noleto, índio xerente. A aldeia, dirigida por este último, encontra-se hoje em Serrinha[27]. Esta aldeia, devido à sua própria história, é a que está em maior grau de desorganização: possui roças pequenas e não suficientes para alimentar a população durante todo o ano; embora isso também ocorra com as outras aldeias, aí o fato parece se dar com maior intensidade; o português é mais ouvido do que nas outras aldeias, ainda que apenas alguns moradores xerentes não saibam falar o craô, embora o compreendam. Um índio, João Canuto, que durante sua juventude morou na aldeia de Bernardino, ao conversar com os outros indígenas na língua craô, costuma empregar de vez em quando certas expressões e frases em português, declarando que há certas coisas que ele sente mais fácil exprimir neste do que naquele idioma. É também a aldeia onde maior número de mulheres sabe falar o português. Um outro fato que aumenta a aparência de desorganização é a disputa aberta, por meio de discussões e recriminações, do cargo de chefe. Apesar de tudo isso, a aldeia de Serrinha mantém os cerimoniais craôs, a sua forma circular, enfim, sua organização social. Esta aldeia é um exemplo da vitalidade de que ainda dispõe a cultura craô, visto que ela conseguiu recuperar quase toda a população que resolvera tomar a vida de civilizados e fazê-la voltar aos antigos costumes, bem como "krahonizar" os xerentes que nela penetraram, tanto que não é possível àqueles que visitam a aldeia distinguir os filhos de xerentes dos demais craôs, uma vez que se acham assimilados pela sociedade que recebeu seus pais.

Os filhos de Bernardino, entretanto, continuam fora da aldeia. Vivem como os mais pobres sertanejos da região: casas de teto de palha e paredes de folhas de palmeira; nenhuma mobília; algumas panelas de ferro; algumas redes; uns poucos pratos esmaltados. Tendo passado sua vida quase toda fora da aldeia e sendo já frutos de miscigenação, pois Bernardino e sua mulher eram descendentes de índios e pretos, não pretendem viver à maneira tradicional dos craôs; conhecem, entretanto, a língua indígena. Um dos filhos de Bernardino, Satiro, homem de uns quarenta anos, a que já tivemos ocasião de aludir neste capítulo, afirmou-nos que não desejava mais voltar para a aldeia pelas seguintes razões: a) já está velho, não corre

[27] João Noleto já deixou de ser chefe pelo menos duas vezes. Numa delas, no ano de 1964, afastou-se da aldeia e foi morar sozinho com a família, confirmando assim o que dissemos sobre a relação que existe entre o problema do chefe decadente com o problema da cisão de aldeia. Continua, porém, a ser o chefe atualmente, visto o apoio que possui do encarregado do S.P.I.

mais com tora e não quer mais "brincar" ("vadiar") (*brincar* ou *vadiar* significa aqui tomar parte nos cerimoniais da aldeia; *vadiar* também pode significar ter relações amorosas); b) seus filhos foram acostumados fora da aldeia e não desejam morar lá; c) fora da aldeia é possível criar porcos, galinhas; d) fora da aldeia os meninos trabalham, mas na aldeia apenas os mais velhos o fazem, depois que não podem mais "brincar". Entretanto, embora os habitantes do Morro do Boi insistissem sobremodo no problema da criação de galinhas e porcos e na necessidade do trabalho, não vimos maior abundância entre eles. Assim, um irmão de Satiro, Gregório, declarou-nos que o primeiro havia queimado uma grande porção da floresta para fazer uma roça, mas talvez lhes faltasse coragem para plantá-la toda, pois enquanto alguns capinam, um outro deve ir caçar para prover os trabalhadores; mas às vezes a vontade de capinar desaparece. Salva-os o fato de possuir aquela parte do território indígena muita caça. No mês de setembro de 1963 a farinha que se consumia na casa de Gregório era comprada; já não havia mandioca em sua própria roça; por isso tinha adquirido meia tarefa de uma roça de mandioca, pagando por ela seis veados que caçou.

Há o caso de um outro índio, também morador da aldeia de Bernardino, que passou a viver posteriormente junto aos apinajés e, voltando para o território craô, resolveu viver afastado da aldeia, instalando-se junto à fazenda do Xupé, de propriedade do S.P.I.. Longe da aldeia, pensava em estar livre do furto e dos pedidos dos demais índios. Porém, logo que chegou o tempo de colher seu arroz, apareceram seus parentes moradores da aldeia para buscar uma parte da safra.

A atitude dos índios aldeados para com os descendentes de Bernardino e os demais que deixaram a aldeia é ambivalente: querem-nos enquanto parentes e se esforçam para que voltem para a aldeia; repelem-nos enquanto indivíduos desejosos de viver como sertanejos, lamentando que prefiram casar-se com civilizados; queixam-se também de serem tratados por eles como seres inferiores, sendo chamados de "caboclos".

Por outro lado, os filhos de Bernardino se vêem repelidos pelos civilizados. A mulher de Gregório, por exemplo, uma sertaneja, ao amasiar-se com ele teve seu comportamento reprovado pelos seus parentes, que não queriam vê-la se "emporcalhar na família de índio". E outras instâncias demonstram como os regionais não os aceitam. Assim, uma pessoa que ocupa importante cargo político em Itacajá declarou que os piores índios eram os que moravam com Satiro, por serem misturados, e "logo com negros!". Outro indivíduo, que costuma oferecer trabalho aos índios em Itacajá, afiançou-nos que Satiro, Gregório e os que vivem com eles são pessoas em que não se pode confiar por se aproveitarem da fama de ladrões que os índios possuem para roubar os civilizados de tal forma que a culpa recaia sobre os aldeados.

Pelo que dissemos até aqui, podemos distinguir, por conseguinte, três fatores que levantam barreiras difíceis de ser transpostas por aqueles que pretendem viver como os civilizados: a) a necessidade de desfrutar o uso da terra sem que ninguém a dispute ou exija pagamento de taxas faz com que eles continuem morando dentro do território indígena e enfatizem, para legitimar seu direito à terra, sua ascendência craô; b) a permanência dos laços de parentesco que mantêm com os índios aldeados; c) a repulsa dos civilizados.

c) A solução mágico-mítica

O caso de que agora vamos tratar deixa transparecer uma profunda hostilidade contra os regionais, a qual não pode ser expressa pela luta armada, visto que os índios bem sabem não ter possibilidade de enfrentar os regionais, mais numerosos e mais bem armados. A consciência de sua impotência se reflete na admiração que os craôs tributam aos xerentes, que falam

altivamente com os soldados da polícia e não têm medo de se verem envolvidos em discussões ou arruaças dentro da cidade. Os craôs, porém, já estão "esmorecidos", como um deles bem o reconheceu. Em vista dessa impotência, apelam os índios para o sobrenatural, como exemplifica o movimento de cunho messiânico que ocorreu recentemente entre os craôs.

A informação de que dispomos sobre tal acontecimento não é muito rica em detalhes, em parte devido à reserva em que se mantém seu principal protagonista. Este é um índio de cerca de quarenta anos de idade, morador na aldeia do Posto e chamado *Rópkur*. Segundo suas palavras, *Tati* (Chuva) é o pai de *Pït* (Sol) e de *Pïdluré* (Lua) (as crenças tradicionais dos craôs nada falam sobre as origens do Sol e da Lua, seres míticos, de sexo masculino, considerados irmãos e ao mesmo tempo "amigos formais"; nada dizem sobre quem teria sido seu pai e sua mãe). Tem a figura de um homem novo, de cabelos pretos e barba grande. Usa chapéu e sapatos, trazendo na mão um fuzil — pois a chuva forte mata as pessoas. Ele, *Tati*, quer que se lhe respeite, não tocando em facões e panelas e nem falando e andando fora de casa quando chove. Ele apareceu a *Rópkur* na mata e lhe ofereceu suas "coisas" (poderes mágicos). Essas "coisas" queimavam como fogo. O índio não as quis receber, pois ficou com medo de queimar-se. Só as quis ver. *Tati* lhe recomendou que as recebesse para com elas transformar seu povo, os craôs. O índio *Rópkur* seria seu chefe, seria o dono do lugar, para que os civilizados não o tomassem. Os índios são poucos e *Tati* queria transformá-los em civilizados para os misturar com estes. Não haveria mais aldeia indígena e sim cidade. Daria *Tati* poderes a *Rópkur* para aniquilar os fazendeiros que vivem próximos do território craô, pois dois deles haviam massacrado os índios em 1940. As cidades próximas também seriam destruídas: Carolina, Miracema, Pedro Afonso, Itacajá. As cidades grandes, como São Paulo, Rio de Janeiro, Goiânia, seriam poupadas, pois seus habitantes sempre acudiram os índios. Os civilizados pobres iriam continuar pobres, mas os índios, ao se transformarem em "cristãos", seriam todos ricos. Entretanto, como *Rópkur* não teve coragem de tocar as "coisas" de *Tati*, nada disso aconteceu.

O relato de *Rópkur* não é de todo coerente, pois embora tenha afirmado que se negou a receber as "coisas", disse-nos também que não permaneceu na simples negativa, mas procurou realmente obedecer a outras ordens de *Tati*, visando a transformação dos índios em civilizados. Sobre isso, porém, o dito informante pouco nos disse, em parte envergonhado, sem querer recordar acontecimentos que o levaram ao fracasso e ao ridículo diante de seus companheiros. Recorrendo, todavia, a outros informantes, entre os quais *Penõ*, pessoa muito ligada ao vidente por confidências, sabemos que *Rópkur* mandou levantar uma grande casa para si na aldeia, mandou construir um vasto curral que se encheria de gado quando os craôs se transformassem em civilizados. Essas tarefas os índios cumpriram. Duas aldeias fizeram currais. Um "motor" (uma espécie de lancha utilizado no rio Tocantins) subiria o ribeirão da aldeia — que não permitia sequer a passagem de uma canoa — carregado de objetos dos civilizados para os índios. Certo informante assegurou que atrás da embarcação viria o mar, fazendo assim a aldeia, que se transformaria em cidade, ficar no litoral. O índio *Rópkur* proibiu as corridas de toras, as caçadas, mas permitiu a pesca. Incentivou os indígenas a consumir os animais de criação, desde galinhas e porcos até bois e vacas, afirmando que todos aqueles que matassem seus animais obteriam posteriormente muito mais em recompensa. Todos os sábados fazia os índios dançarem à moda dos civilizados, enquanto ele, *Rópkur*, tocava um pífaro. Diz um informante que *Rópkur* faria sangrar os velhos para que rejuvenescessem e todos passariam a ter um coração de ouro e não morreriam mais, pois o ouro brilha sempre e não "apaga" nunca. Entretanto *Rópkur* esperou em vão que chegasse o "motor" na noite predita; foi em vão a esperança de que os craôs amanhecessem num outro dia transformados e que os currais construídos se enchessem de gado saído da terra ou descido dos céus. Tinha fracassado. Acusou então outros índios de haverem perturbado seu contacto com *Tati*, enchendo-lhe os ouvidos de

cera. Um certo informante nos contou que o "motor" não chegou por ter um índio atirado n'água uma pedra. As pessoas a quem *Rópkur* acusou de terem perturbado o processo mágico eram aquelas que ostentavam interesse em não abandonar os velhos costumes indígenas. Conta *Penõ* que, enquanto os jovens e os homens "maduros" estavam totalmente dispostos a se transformarem em civilizados, os velhos, pelo contrário, ficaram penalizados ao saber que deveriam deixar as tradições de seus antepassados.

Tais acontecimentos, que se deram por volta de 1951, trouxeram graves prejuízos para os índios: levados pelas palavras *Rópkur*, eles mataram galinhas, porcos, a maior parte das cabeças de gado que poucos deles possuíam, e deixaram de fazer o plantio.

Embora *Rópkur* e *Penõ*, seu confidente, afirmem que foi *Tati* (Chuva) o ser sobrenatural que prometeu a metamorfose dos índios em civilizados, outros indivíduos menos informados sobre o que ia no íntimo do vidente nos disseram que ele havia entrado em contacto com outros entes: com *Auke*, contou-nos um deles, com o Cão (Diabo), disse-nos outro. Há, porém, um fato digno de nota: dos seis informantes que nos instruíram sobre esses acontecimentos, três deles, inclusive o próprio *Rópkur*, acharam necessário, antes de se referir ao ocorrido, narrar o mito de *Auke*. Que desejariam dizer os informantes com isso? Talvez demonstrar a possibilidade de que, assim como alguns jovens índios se transformaram em civilizados nos antigos tempos míticos, os demais índios, da mesma maneira, poderiam fazê-lo agora. Portanto, os craôs, embora se levantando contra o domínio dos "cristãos", fundamentam sua ação e calculam seus resultados num mito, ainda que reconheçam sua causa numa realidade: a dominação. Querem livrar-se da subordinação, mas sem o uso de meios concretos, como seria uma revolta armada, esperando, ao contrário, que tudo seja realizado por meios sobrenaturais.

Talvez os meios concretos tenham sido levados ao descrédito: vários índios tentaram, como vimos, individualmente, tornarem-se "cristãos", mas ficaram a meio caminho, repelidos pelos civilizados e reprovados pelos demais índios. O índio *Rópkur* tentou um outro meio: fazer os índios transporem o imenso espaço que os separa dos civilizados de uma só vez, sem etapas e todos juntos.

O fracasso de *Rópkur* desacreditou este indivíduo, mas não os meios sobrenaturais. No final de 1963 as chuvas se atrasaram, começando a cair somente depois dos meados de dezembro. Os civilizados que haviam plantado milho, contando com a vinda das chuvas na data costumeira, viram os grãos brotarem e murcharem. Entre os craôs então se falava que a chuva atrasaria bastante de modo a castigar os regionais, fazendo-os perder toda a sua colheita, pois nesse ano, no mês de julho, os civilizados tinham atacado os canelas no Maranhão. Não se sabe até onde essas afirmações representam um ato de solidariedade aos habitantes do Ponto, que os craôs contam entre os seus rivais: o fato é que um rapaz craô saíra para visitar a aldeia do Ponto, convidado por um de seus habitantes, e não mais voltara; julgavam que ele tinha morrido na luta contra os civilizados. Por outro lado, um habitante da aldeia de Serrinha, ao ouvir um morador de Itacajá queixar-se da demora da chuva, pensou consigo mesmo que elas não vinham como castigo pelos preços altos que os comerciantes daquela cidade fazem aos índios. Portanto, vemos os craôs à espera dos recursos sobrenaturais para livrarem-se dos civilizados. Todavia, mesmo em alguns desses recursos não podem mais confiar. Alguns médicos-feiticeiros, por exemplo, já tentaram matar "cristãos", individualmente e por motivos pessoais, com auxílio de feitiço, mas não o conseguiram. Não sabem o que os civilizados têm para resistir ao feitiço; supõem que talvez seja a roupa, talvez seja o sangue diferente.

5. Conclusão

Os dados que acabamos de expor indicam terem os craôs uma visão da sociedade que os envolve bastante próxima da realidade. Assim, sabem que diferem dos civilizados não só racialmente, mas também culturalmente. As diversas dicotomias em que separam os civilizados (ricos e pobres, pretos e brancos, católicos e "crentes") são reconhecidas pelos próprios civilizados, a não ser uma delas ("próximos" e "distantes"), pois tem como ponto de referência os próprios indígenas.

A violência não caracteriza atualmente as relações entre os craôs e os sertanejos. Mas talvez ela apareça dentro em breve devido à necessidade de novas terras por parte dos sertanejos. É de se supor que, se tal coisa vier a acontecer, o S.P.I. não oporá grande resistência, já que seu poder é mais fictício do que real, pois, como acontece frequentemente, todo pedido de providência de iniciativa do encarregado do Posto se perde pelos intrincados canais burocráticos.

À hostilidade mais ou menos disfarçada que os regionais dedicam aos craôs, estes reagem com uma agressividade muito intensa, a qual, impossibilitada de se extravasar no plano concreto, encontrou seu modo de expressão num movimento messiânico, cedo desacreditado, e também na esperança de que fenômenos meteorológicos prejudiquem os civilizados. Tudo parece indicar, por conseguinte, um futuro agravamento da situação de fricção. Apesar de sua peculiaridade, o caso craô compartilha com os de outros grupos indígenas em contacto com os membros da sociedade nacional a presença de certos mecanismos psicossociais encontrados em diferentes casos de fricção interétnica já estudados. A consideração de alguns desses mecanismos permite-nos fazer comparações suscetíveis de colocar o caso craô sob uma perspectiva bem mais ampla relativamente aos fenômenos da fricção interétnica.

Em primeiro lugar, os craôs estão como que segregados dos civilizados. A criação de uma reserva, cujo acesso foi dificultado aos civilizados, tem impedido um intercâmbio mais fácil entre sertanejos e índios, sobretudo no que se refere a trocas, do qual estes parecem ter mais necessidade que aqueles. A criação da reserva promoveu os craôs de mendigos a proprietários de terra, transformando a esmola dos sertanejos em imposto pago por aqueles que insistem em permanecer dentro das terras indígenas. Mas os índios sentem a segregação e muitos manifestam o desejo de que as moradas dos brasileiros fossem mais próximas das aldeias. Essa segregação atua também no sentido de dificultar as uniões interétnicas, mais frequentes no passado do que na atualidade. Os efeitos segregativos decorrentes da criação de reservas, opondo o S.P.I. tanto aos interesses dos civilizados como ao dos indígenas, se notam também em outras áreas, como, por exemplo, entre os terenas, onde tal problema se manifesta ainda com maior vigor (Cardoso de Oliveira, 1960, pp. 145-148), pois, num estágio muito mais avançado de integração, estes indígenas sentem com mais intensidade as limitações ligadas à qualidade de tutelados.

Em conexão com a criação da reserva está o problema da auto-identificação étnica. Os mestiços que pretendem viver como sertanejos, como já dissemos, enfatizam sua ascendência craô com a intenção de garantir seu direito a viver no território tribal. Isso põe os indivíduos em questão em conflito consigo mesmos, pois, querendo viver como civilizados, se esforçam em se afirmar índios. Esse esforço em acentuar a identificação étnica no sentido de desfrutar o privilégio de viver na reserva, pode ser surpreendido em outros grupos tribais, um deles os ticunas (Cardoso de Oliveira, 1964, pp. 80-84), entre os quais se chega a escamotear as regras de descendência, com tal objetivo.

Outro mecanismo que marca as relações interétnicas é a distinção, por parte dos craôs, dos civilizados em regionais e não-regionais. Para classificar os civilizados de tal maneira, os indígenas tomam a si próprios como ponto de referência, como centro. Tal distinção fazem também os ticunas no alto Solimões (Cardoso de Oliveira, 1964, pp. 125-126), e os suruís na bacia do Tocantins (segundo informações orais de Roque de Barros Laraia, que então fazia pesquisa entre eles), embora pareça que tenha entre eles menor aplicação na *praxis* tribal. O contrário se dá entre os craôs, cujas viagens às grandes cidades se acham relacionadas a essas representações.

A aceitação de certos conceitos com que os civilizados os definem constitui para os craôs um outro mecanismo intensificador da fricção interétnica. Vimos que os craôs se reconhecem, embora não abertamente, como "ladrões" de gado, justificando inclusive suas ações quando comparam o gado à caça. Ora, o furto de reses constitui o principal fator de tensões entre os craôs e os sertanejos. A seleção e aceitação de certos atributos conferidos pelos civilizados com o objetivo de manipulá-los em vantagem própria se acha muito mais evidente entre os índios Gaviões (Da Matta, 1963, pp. 200-202), os quais utilizam os atributos de "ferozes" e "traiçoeiros" para amedrontar os civilizados, tentando adiar assim sua total capitulação diante da sociedade nacional.

Do mesmo modo os craôs utilizam a seu favor as idéias com que os representam os civilizados, podem aceitá-las também de maneira a negar a legitimidade de suas próprias regras de vida. Assim, no mito de *Auke* consideram a cultura dos civilizados como superior à sua própria, que lhes foi atribuída por não terem sabido escolher a melhor no momento em que o herói mítico os colocou diante da opção por uma das duas alternativas. Esse ver o mundo com os olhos do branco Cardoso de Oliveira (1964, p. 80) surpreendeu também entre os ticunas, enfeixando tal fenômeno, bem como todos os outros deles decorrentes sob o termo de "caboclismo".

Finalmente, o movimento messiânico ocorrido entre os craôs, embora constituindo uma revolta contra sua situação de dependência, incluindo também uma tentativa de vingança contra o massacre que sofreram em 1940, apoiou-se num modo de ver o mundo característico dos brancos, pois os indígenas visavam, com ajuda de meios mágicos, transformarem-se deles próprios em civilizados. O movimento messiânico tem sido um mecanismo atuante também em outros casos de contacto interétnico no Brasil, podendo-se citar como exemplo o que ocorreu recentemente entre os canelas, também apoiado no mito de *Auke* (Crocker, 1966, pp. 41-42) e a longa série dos que dos que surgiram entre os ticunas (vide vários casos descritos em Queiroz, 1963).

A presença de mecanismos comuns a vários casos de fricção interétnica deixa patente a possibilidade e necessidade de um estudo comparativo. Nosso objetivo neste trabalho, entretanto, foi apenas o de descrever o caso craô e contribuir desse modo com dados passíveis de auxiliar aqueles que se ocupam dos estudos comparativos e do desenvolvimento de uma teoria do contacto interétnico.

Cremos ter deixado bem claro como a estrutura sócio-econômica da área pastoril conduz a uma política de segregação e aniquilamento dos índios craôs e como a estrutura social destes não permite o surgimento de uma pecuária comercial entre eles, impedindo-os assim de se integrarem no sistema econômico regional. Suas estruturas os levam a se excluírem. Entretanto, os índios e sertanejos se vêem obrigados a viver lado a lado, pois os primeiros necessitam dos produtos industriais dos civilizados, enquanto os segundos precisam das terras indígenas. São, pois, "duas populações dialeticamente 'unificadas' através de interesses diametralmente

opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça (Cardoso de Oliveira, 1964, p. 128).

Tabela inicial	Sumário dos capítulos

Bibliografia Citada

ALENCASTRE, José Martins Pereira de. 1861. *Relatório apresentado à Assembléa Legislativa Provincial de Goyaz na sessão ordinária de 1861 pelo Exm. Presidente da Provincia José Martins Pereira de Alencastre*. Typ. Imperial e Constitucional de J. Villeneuve & C. Rio de Janeiro.

_____. 1864-1865. "Annaes da Provincia de Goyaz". *Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico, e Ethnographico do Brasil*. Tomo 27, parte II (1864), pp. 5-186 e 229-349 e Tomo 28, parte II (1865), pp. 5-167.

ALMEIDA, Cândido Mendes de. 1852. *A Carolina ou a Definitiva Fixação de Limites entre as Provincias do Maranhão e de Goyaz*. Typ. Episcopal de Agostinho de Freitas Guimarães. Rio de Janeiro (não traz o nome do Autor).

ANÔNIMO. 1900. "Roteiro do Maranhão a Goiaz pela Capitania do Piauhi". *Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, Tomo 62, parte II. Rio de Janeiro. pp. 60-161.

ASSIS, Antero Cícero de. 1873. *Relatório apresentado á Assembléa Legislativa Provincial de Goyaz pelo Exmo. Sr. Dr. Antero Cícero de Assis Presidente da Província em o 1º de Junho de 1873*. Typographia Provincial. Goyaz.

BAENA, Antonio Ladislau Monteiro. 1839. *Ensaio Corográfico sôbre a Província do Pará*. Typographia de Santos & Menor. Pará.

CÂMARA JR., J. Mattoso. 1957. *Manual de Transcrição Fonética*. Manuais do Museu Nacional. Série A, nº 2. Museu Nacional. Rio de Janeiro.

CAMPÊLO, Zacarias. 1957. *O Índio é assim...* Casa Publicadora Batista. Rio de Janeiro.

CAPISTRANO DE ABREU, J. 1928. *Capítulos de História Colonial (1500-1800)*. Edição da Sociedade Capistrano de Abreu. Typographia Leuzinger.

_____. 1930. *Caminhos Antigos e Povoamento do Brasil*. Edição da Sociedade Capistrano de Abreu. Livraria Briguiet.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1960. *O Processo de Assimilação dos Terêna*. Série Livros I. Museu Nacional. Universidade do Brasil. Rio de Janeiro.

_____. 1962. "Estudo de Áreas de Fricção Interétnica". *América Latina*, ano V, nº 3, pp. 85-90.

_____. 1964. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. Coleção "Corpo e Alma do Brasil". Difusão Européia do Livro. São Paulo.

_____. 1965. "O Índio na Consciência Nacional". *Comentário*, 2º trimestre, ano VI, vol. 6, nº 2. Rio de Janeiro. pp. 126-131.

CARVALHO, José Simões de. 1874. "Notícia sôbre a Ilha de Joannes". *Revista Trimensal de História e Geographia* ou *Jornal do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*. Tomo 12 (1849), segunda edição. Rio de Janeiro. pp. 362-366.

CASTELNEAU, Francis de. 1850-1851. *Expédition dans les Parties Centrales de l'Amerique du Sud, de Rio de Janeiro a Lima, et de Lima au Pará. Histoire du Voyage*. 6 tomos. Paris.

COLLEÇÃO DAS LEIS DO IMPÉRIO DO BRASIL DE 1843. 1867. *Colleção das Leis do Imperio do Brasil de 1843*. Tomo V, Parte I. Reimpressa na Typographia Nacional. Rio de Janeiro.

COLLEÇÃO DAS LEIS DO IMPÉRIO DO BRASIL DE 1845. 1866. *Colleção das Leis do Imperio do Brasil de 1845*. Tomo VIII, Parte II. Reimpressa na Typographia Nacional. Rio de Janeiro.

COOK, William Azel. 1909. *Through the Wildernesses of Brazil by Horse, Canoe and Float*. American Tract Society. New York.

COUDREAU, Henri. 1897. *Voyage au Tocantins-Araguaia — 31 décembre, 1896–23 mai 1897*. A. Lahure. Paris.

CROCKER, William H. 1964. "Conservatism among the Canela — An Analysis of Contributing Factors". *XXXV Congreso Internacional de Americanistas (México, 1962) — Actas y Memorias* 3. México.

_____. 1966. “The Canela Messianic Movement” (sumário). VII Reunião Brasileira de Antropologia — Sumário das Comunicações apresentadas — Belém, Pará, Junho 6 a 11, 1966. Imprensa Universitária. Belém. pp. 41-42.

CUNHA, Pedro Octávio Carneiro da. 1960. “Política e Administração de 1640 a 1763”. *História Geral da Civilização Brasileira* (direção de Sérgio Buarque de Holanda), Tomo I, 2º volume, Livro Primeiro, Capítulo I. Difusão Européia do Livro. São Paulo. pp. 9-44.

DaMATTA, Roberto. 1963. “Notas Sôbre o Contacto e a Extinção dos Índios Gaviões do Médio Rio Tocantins”. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, Vol. XIV. São Paulo. pp. 182-202.

_____. 1967. “Grupos Jê do Tocantins”. Comunicação à VII Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em junho de 1966 em Belém. *Atas do Simpósio sôbre a Biota Amazônica*. Vol. 2 (Antropologia), pp. 133-143.

_____. 1973. “Mito e Autoridade Doméstica.Em *Ensaios de Antropologia Estrutural* (org. do Autor). Vozes. Petrópolis. pp. 19-61.

ELLIS, Myriam. 1960. “As Bandeiras na Expansão Geográfica do Brasil”. *História Geral da Civilização Brasileira* (direção de Sérgio Buarque de Holanda). Tomo I, 1º volume, Livro Quinto, Capítulo II, Difusão Européia do Livro. São Paulo. pp. 273-296.

FERNANDES, Florestan. 1959. *Fundamentos Empíricos da Explicação Sociológica*. Biblioteca Universitária, Série 2ª – Ciências Sociais, Volume I. Companhia Editora Nacional. São Paulo.

FURTADO, Celso. 1959. *Formação Econômica do Brasil*. Editora Fundo de Cultura, Rio de Janeiro.

GALLAIS, Estevão-Maria. 1942. *O Apóstolo do Araguaia Frei Gil Vilanova, Missionário Dominicano*. Adaptação portuguêsa por Frei Secondy e Soares de Azevedo. Conceição do Araguaia.

GOMES, Vicente Ferreira. 1862. “Itinerário da cidade da Palma, em Goyaz, à cidade de Beléem no Pará, pelo rio Tocantins, e breve noticia da Provincia de Goyaz”. *Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil*, 25. Rio de Janeiro. pp. 485-513.

I.B.G.E.. 1958. *Enciclopédia dos Municípios Brasileiros* - XXXVI volume - Goiás. Rio de Janeiro.

_____. 1963. *VII Recenseamento Geral do Brasil – 1960 – Estado de Goiás – Sinopse Preliminar do Centro Agrícola*.

LARAIA, Roque de Barros. 1965. “A Fricção Interétnica no Médio Tocantins”. *América Latina*, ano 8, nº 2. Rio de Janeiro. pp. 66-76.

LAS-CASAS, Roberto Décio de. 1964. “Índios e Brasileiros no Vale do Rio Tapajós”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, N. S., Antropologia, nº 23. Belém.

MAGALHÃES, José Vieira Couto de. 1863. *Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa de Goyaz pelo Presidente da Provincia o Exm. Sr. Dr. José Vieira Couto de Magalhães no dia 1º de junho de 1863*. Typographia Provincial. Goyaz.

MARQUES, Cezar Augusto. 1870. *Diccionario Historico-Geographico do Maranhão*. Tip. do Frias. Maranhão.

MATTOS, Raymundo José da Cunha. 1874-1875. “Chrographia Historica da Provincia de Goyaz”. *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*. Tomo 37, parte I (1874), pp. 213-398 e Tomo 38, parte I (1875), pp. 5-150.

MEIRELES, Cildo. 1949. *Memorial que faz CILDO MEIRELES, Escriturário classe “G” do Serviço de Proteção aos Índios – Ministério da Agricultura – ao Ilmo. Snr. Dr. MODESTO DONATINI DIAS DA CRUZ, M.D. Diretor do mesmo serviço, sôbre CRAOLÂNDIA, propriedade particular dos índios CRAOS, município de Pedro Afonso – Estado de Goiás*. Copia mimeografada arquivada na Divisão de Antropologia do Museu Nacional e também na sede da Povoação Indígena Antônio Estigarríbia, no norte de Goiás.

MOREIRA NETO, C. A. 1960. “A Cultura Pastoril do Pau d’Arco”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, N.S. Antropologia, nº 10, Belém.

MURDOCK, George Peter. 1949. *Social Structure*. The MacMillan Company. New York.

NIMUENDAJU, Curt. 1939. *The Apinayé*. The Catholic University of America – Anthropological Series, nº 8. The Catholic University of America Press. Washington, D.C.

_____. 1946. *The Eastern Timbira*. Translated and edicted by Robert H. Lowie. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Volume 41. University of California Press. Berkeley and Los Angeles.

OTÁVIO, Rodrigo. 1946. *Os Selvagens Americanos perante o Direito*. Brasiliana, vol. 254. Cia Ed. Nacional. São Paulo.

PETRONE, Teresa Schorer. 1960. "As Áreas de Criação de Gado". *História Geral da Civilização Brasileira* (direção de Sérgio Buarque de Holanda). Tomo I, 2º volume, Livro Quarto, Capítulo IV. Difusão Européia do Livro. São Paulo. pp. 218-227.

POHL, João Emanuel. 1951. *Viagem no Interior do Brasil*. Dois volumes (partes). Tradução da edição de Viena (1837). Coleção Obras Raras III. Instituto Nacional do Livro. Rio de Janeiro.

PRADO JR., Caio. 1945. *História Econômica do Brasil*. Coleção "Grandes Estudos Brasilienses", vol. II. Editora Brasiliense Limitada. São Paulo.

QUAIN, Buell. 1939 (?). *Notas sôbre os Índios Krahó*. Relatório datilografado arquivado na Divisão de Antropologia do Museu Nacional. Existe também o original em inglês da primeira parte deste trabalho com o título *Brief of Krahó Culture* datilografado e arquivado em 1939 na Divisão de Antropologia do Museu Nacional.

QUEIROZ, Maurício Vinhas de. 1963. "'Cargo Cult' Amazônia. Observações sobre o Milenarismo Tukuna". *América Latina*, ano 6, nº 4. Rio de Janeiro. pp. 43-61.

RIBEIRO, Darcy. 1948. "Sistema Familial Kadiuéu". *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, Vol. II, São Paulo, pp. 175-192.

_____. 1957. "Culturas e Línguas Indígenas do Brasil". *Educação e Ciências Sociais*, nº 6. Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais. Rio de Janeiro.

RIBEIRO, Francisco de Paula. 1841. "Memoria sobre as Nações Gentias que presentemente habitam o continente do Maranhão: analyse de algumas tribus conhecidas: processo de suas hostilidades sobre os habitantes: causas que lhes tem difficultado a reducção, e unico methodo que seriamente poderá reduzil-as". *Revista Trimensal de História e Geographia* ou *Jornal do Instituto Historico Geographico Brasileiro*, Tomo III. Rio de Janeiro. pp. 184-197, 297-322 e 422-456.

_____. 1870. "Roteiro da viagem que fez o Capitão Francisco de Paula Ribeiro ás fronteiras da Capitania do Maranhão e de Goyaz no anno de 1815 em serviço de S. M. Fidelissima". *Revista Trimensal de Historia e Geographia* ou *Jornal do Instituto Historico Geographico Brasileiro*, Tomo X (1848); segunda edição. Rio de Janeiro. pp. 5-80.

_____. 1874. "Descripção do Territorio de Bastos Bons, nos sertões do Maranhão; propriedades dos seus terrenos, caracter dos seus habitantes colonos, e estado actual dos seus estabelecimentos". *Revista Trimensal de Historia e Geographia* ou *Jornal do Instituto Historico Geographico Brasileiro*, Tomo XII (1849), segunda edição. pp. 41-86.

SCHULTZ, Harald. 1949. "Notas sobre Magia Krahó". *Sociologia*, XI, nº 4. São Paulo. pp. 450-463.

_____. 1950. "Lendas dos Índios Krahó". *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, Vol. IV. São Paulo. pp. 49-163.

_____. 1959. "Children of the Sun and Moon". *The National Geographic Magazine*, Vol. CXV, n. 3 (March). Washington, D.C. pp. 340-363.

SILVA, Ignacio Accioli de Cerqueira e. 1833. *Corografia Paraense, ou Descripção Fisica, Historica e Política da Provincia do Gram-Pará*. Typographia do Diario. Bahia.

SIMONSEN, Roberto C. 1962. *História Econômica do Brasil (1500-1820)*. 4ª edição, Brasiliana, Grande Formato, Volume 10. São Paulo.

SOUZA, Pe. Luiz Antonio da Silva e. 1849. "Memoria sobre o descobrimento, governo, população, e cousas mais notaveis da Capitania de Goyaz". *Revista Trimensal de Historia e Geographia* ou *Jornal do Instituto Historico Geographico Brasileiro*, Segunda Série, Tomo V. Rio de Janeiro. pp. 429-510.

TAGGIA, Frei Rafael. 1898. "Mappas dos indios Cherentes e Chavantes na nova povoação de Thereza Christina no Rio Tocantins e indios Charaós da aldêa de Pedro Affonso nas margens do mesmo rio, ao norte da

Provincia de Goyaz". *Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil*, Tomo 19 (Tomo 6 da terceira série), pp. 119-124.

TEIXEIRA, José A.. 1959. *Folclore Goiano – Cancioneiro – Lendas – Superstições*. 2ª edição revista e ampliada. Brasiliana, Vol. 306. Companhia Editora Nacional. São Paulo.

Tabela inicial	Sumário dos capítulos