

Capítulo VII

A participação dos indivíduos no sistema social segundo a idade e o sexo

1 – Introdução

Neste capítulo procuraremos apontar de que maneira difere a participação dos indivíduos na vida da sociedade craô do ponto de vista dos critérios de idade e de sexo. Este capítulo não abordará o tema em toda a sua amplitude. A presença desses critérios no sistema de parentesco já está implícita nos capítulos anteriores, e aqui não voltaremos a abordar este tema. Examinaremos sua presença nos sistemas econômico, político e ritual. Convém alertar também que não trataremos das classes de idade neste capítulo e sim das categorias de idade.

No caso craô, a classificação dos indivíduos por idade se faz de duas maneiras, daí a necessidade de distinguir dois tipos de instituições: as classes de idade e as categorias de idade. As classes de idade são grupamentos cujos membros, uma vez incluídos numa delas, permanecem sempre os mesmos; cada grupamento recebe um nome e participa, em alguns rituais, como uma unidade. Já as categorias de idade não atuam como um grupo: são como que faixas mais ou menos delimitadas que cada pessoa, individualmente, vai atravessando no decorrer de sua vida, sendo que a passagem de uma para a outra implica numa modificação em sua participação no sistema social. Em outras palavras, as classes de idade craôs constituem grupamentos semelhantes aos que Nimuendajú descreveu como constituintes do sistema social dos ramcocrás (Nimuendajú, 1946, pp. 90-92); as categorias de idade, por sua vez se assemelham àqueles grupamentos Tupinambá que foram descritos por Florestan Fernandes com esta mesma denominação (Fernandes, 1963, pp. 263-308). Neste capítulo trataremos das categorias de idade. Quanto às classes de idade, adiaremos sua descrição para o capítulo em que trataremos dos grupos rituais, já que sua importância é puramente ritual, estando, além disso, em decadência.

2 – As categorias de idade

Não é possível conseguir unanimidade entre os informantes com respeito ao número e aos nomes das categorias de idade dos craôs. Nada há de preciso, também, quanto ao momento em que o indivíduo passa de uma categoria para a outra. A lista que vamos apresentar aqui é mais ou menos aproximativa e não se trata de uma reprodução de uma informação, mas de uma média de várias. É possível que tais dificuldades derivem do fato dos próprios craôs não disporem de um número de categorias bem definidas. Apresentaremos as diversas categorias, atribuindo a cada uma um nome arbitrário dentre os vários que lhes parecem ser sinônimos. Em primeiro lugar serão apresentados os estágios de idade masculinos.

a – *Akhrairé* – Este termo parece englobar todos os indivíduos do sexo masculino desde o nascimento até a puberdade. Alguns informantes distinguem deste grupo os

ikhēnakhieré, isto é, as crianças de colo, mas outros englobam também a estas no estágio dos *akhrairé*. Este termo deve ser sinônimo de *kētxuré*, embora pelo menos um informante classifique sob este último termo aqueles rapazinhos que já estão passando pela puberdade.

- b – *Mentuaye* – São aqueles que já ultrapassaram o período da puberdade. O termo *kētxuye* parece ser sinônimo de *mentuaye*. Aqueles que têm o primeiro filho podem ser chamados por um termo especial, que é *mekhra?tamtua*. Os que se incluem neste estágio estão no apogeu de sua força física e se destacam nas corridas de toras.
- c – *Wakhëre* – São aqueles indivíduos que passam dos trinta anos e que têm vários filhos. Ainda participam das corridas de toras, alguns deles se destacando como bons corredores. Parece que o termo *watuaye* é um sinônimo deste. Alguns informantes não distinguem este estágio do seguinte.
- d – *Mekhëre* – São aqueles indivíduos que já não geram mais filhos e que correm com dificuldade nas corridas de toras. Não correm desde o ponto de partida, mas esperam pelos corredores no meio da estrada, para dali começarem a correr. São usadas também as formas *mekhëre* e *metum*.
- e – *Mevéi* – É um termo tirado do português, pois *véi*, é corruptela de “velho”. O termo antigo para esta categoria era *me?prek*. Fazem parte deste estágio os indivíduos decrepitos fisicamente e que já não participam plenamente da vida ritual e política.

Com as mesmas ressalvas que fizemos com respeito aos do sexo masculino, apresentamos a seguir os estágios de idade do sexo feminino.

- a – *Mekpriré* – São as meninas que ainda não alcançaram a puberdade. Este estágio corresponde ao dos *akhrairé* do sexo masculino. Também as meninas de colo podem ser chamadas de *mekhonakeye*.
- b – *Mekpri* – Trata-se do estágio das moças que já entraram na puberdade. Corresponde ao estágio masculino dos *mentuaye*. As moças que se casam continuam neste estágio até que tenham o primeiro filho.
- c – *Mekhra?tamtua* – São as mulheres que têm um só filho. Embora os homens também passem por um estágio semelhante, êle é mais enfatizado no caso das mulheres. Por isso o pomos em destaque.
- d – *Mekhëre* – Recebem tal termo as mulheres que já têm mais de um filho. São também chamadas de *mekhraioket* ou *piye*, sendo êste último o nome que abrange todos os indivíduos do sexo feminino.
- e – *Mevéi* – Da mesma maneira que no caso masculino, êste estágio abrange as mulheres que já estão decrepitas.

3 – O ciclo de vida dos craôs

Os estágios de idade acima apresentados servem, até certo ponto, para ajudar a marcar o ciclo de vida dos indivíduos craôs.

a) As crianças

O menino (*akhrairé*) e a menina (*mekpriré*) passam o primeiro estágio de sua vida junto à casa materna. Alguns, devido serem adotados, vivem êsse primeiro período na casa de uma tia paterna ou da avó paterna. Quando são ainda muito pequenos, dormem junto com os pais, no mesmo jirau. À medida em que crescem, recebem camas separadas, sobretudo as meninas, que as têm junto ao teto. Quando ainda não sabem andar, são sempre vistos ao colo da mãe, de uma irmã mais velha, de uma das avós ou de outras parentas.

Nenhum serviço cansativo é exigido das crianças e os craôs sempre comentam sobre a quantidade de trabalho que os sertanejos impõem a seus filhos pequenos. Não obstante, certas tarefas são indicadas aos meninos, algumas das quais se aproximam de um divertimento, como, por exemplo, ajudar aos velhos a espantarem os periquitos da roça no tempo do amadurecimento do arroz. Quando a casa do chefe da aldeia do Posto teve suas paredes preenchidas de barro, em julho de 1967, eram as meninas e as mulheres que tiravam o barro de um buraco próximo, carregando-o até à construção. Também um menino, filho do chefe e que mal sabia andar, tendo pouco mais de um ano, carregava seu cestinho de terra. Aos meninos se costuma dar pequenos serviços, como buscar fogo para acender um cigarro, levar um cigarro aceso para outra pessoa, quando aproveitam, também, para dar sua tragada. Nesse período os meninos ainda não sabem caçar. As meninas, quando muito, olham por um irmão ou tomam conta de uma panela posta ao fogo.

Brincam a maior parte do tempo. Os banhos, sobretudo por volta do meio-dia, se prolongam, transformando-se em “brinquedo”. Certos divertimentos são como moda: aparecem em determinado período e depois caem no esquecimento, para retornar muito tempo depois. Tal é o caso do uso de pernas de pau (*téwa*) com que os meninos se divertiam em julho de 1967 na aldeia do Posto. Uma outra brincadeira de caráter periódico é o pião (*wo*), feito com fruto de pati e que é jogado sobre uma esteira de buriti, colocada no chão. Na aldeia do Posto, esta brincadeira estava em voga entre os meninos na passagem do mês de outubro para o mês de novembro de 1962. Na mesma aldeia e também neste mesmo mês de novembro vimos meninos a se divertirem pulando corda. Ocasionalmente podem jogar bola, como aconteceu no final de 1962, quando um dos habitantes da aldeia do Posto dispunha de uma bola de borracha para emprestar aos meninos. O futebol, entretanto, não é ainda conhecido dos craôs e os meninos jogavam empregando pés e mãos. Um outro divertimento frequentemente realizado pelos meninos é o chamado morcego (*txebré*). Fazem-no ao entardecer e com ajuda de um cantador. Os meninos e o cantador se reúnem numa das casas da aldeia e lá entoam um cântico breve, de modo estridente e sob o compasso do maracá do cantador. Após isso deixam a casa e se dirigem correndo para a casa que fica exatamente oposta à primeira, do outro lado da aldeia. Alguns se dirigem a ela correndo através do pátio; outros, passam pelo caminho circular da aldeia; fazem deste modo porque, quando um bando de morcegos voa, se espalha por toda a parte. Chegados à outra casa, nela entram e tornam a repetir o mesmo cântico, e novamente correm para entrar numa terceira casa. Fazem desse modo até que todas as casas da aldeia sejam visitadas. Vimos uma vez, em novembro de 1962, na aldeia do Posto, as meninas brincarem de pescar. Era no fim da tarde, quando os meninos brincavam de morcego. Duas meninas seguravam uma esteira, que fazia as vezes de uma canoa (*përkhre*), enquanto outras traziam varas com uma das pontas terminadas por conchas de cabaça, que imitavam os anzóis (*ayó*). As meninas estendiam seus “anzóis” diante de cada casa da aldeia e os moradores

nelas depositavam pequenas quantidades de alimento, como farinha ou bacaba. Estes brindes iam sendo transpostos para a esteira. O alimento assim recolhido deveria ser entregue na casa do *wĩĩĩ* das mulheres. Os meninos também podem fazer este brinquedo, levando o alimento obtido para a casa de sua *wĩĩĩ* (mais adiante damos a significação de *wĩĩĩ*).

As meninas também brincam com bonecas, que podem ser feitas de talos de buriti, onde se talha uma tosca cabeça, as pernas e se modela os seios em cera. São bonecas, pois, diferentes das Canelas, que não talham no buriti nem a cabeça e nem as pernas, modelando apenas os seios. Entretanto, as bonecas desse tipo não aparecem com frequência. As meninas costumam usar sabugos de milho à guisa de bonecas. Envolvem-nos em pano, imitando o vestuário das mulheres; servem de bonecas também os filhotes de cachorro.

Além disso, costumam os rapazes e os homens maduros se divertirem à custa dos meninos. Algumas vezes um rapaz segura um menino que esteja desprevenido por detrás e tenta agarrar-lhe o sexo. Outro divertimento é enganá-los com mentiras. Em julho de 1967 encontramos vários meninos da aldeia de cabeça raspada. A princípio pensamos que se tratava de uma decisão de usarem o cabelo à moda dos civilizados. Posteriormente viemos a saber que se tratava de uma brincadeira: os rapazes lhes haviam prometido dar chapéus, caso deixassem raspar a cabeça. Também nessa ocasião os adultos fizeram quatro meninos lutarem a socos, com luvas de box doadas pelo S.P.I., para ganharem espingarda, anzol, sapato etc. Naturalmente essas promessas não foram cumpridas. O chefe da aldeia do Posto conta que a primeira vez em que viu jabuti ficou com muito medo. Os mais velhos lhe diziam, a título de brincadeira, que o jabuti era um bicho muito corredor e que atacava o caçador, cortando-lhe a perna com seu casco. Assim, quando o jabuti veio em sua direção, o informante se escondeu, fez uma mira cuidadosa e atirou, pulando para o lado, por via das dúvidas. Sua mãe estranhou que tivesse matado o jabuti a tiro, dizendo-lhe que jabuti se traz vivo para casa.

Não raro os meninos brigam entre si. Mas os pais não tomam partido nessas brigas. Disse um informante que, quando os meninos são de aldeias diversas, os pais se zangam. Aliás, nunca se vê um adulto bater numa criança. É certo que às vezes uma pessoa pode levantar a mão, mostrar um pedaço de pau ou ameaçar jogar qualquer projétil numa criança; mas nunca o faz: é só para assustá-la. Há ocasiões em que se bate nos filhos, mas não quando têm essa idade. Isso ocorre geralmente com questões ligadas à indenização pela perda da virgindade.

Em certas ocasiões as crianças correm com toras. Entre os adultos aqueles que disputam uma corrida de toras são todos do mesmo sexo. O contrário ocorre com as crianças. Em suas corridas, os meninos são rivais das meninas. Quando as mulheres adultas realizam uma corrida, vêm-se as meninas participarem; mas quando se trata de uma corrida de homens adultos, os meninos não tomam parte nela.

Os meninos como um grupo não aparecem somente nas corridas de toras. Eles também fazem o papel de *hotxuaré* (diminutivo de *hotxua*). Os *hotxuaré* participam de todos os rituais que têm corridas da série *'père*, com exceção do *Yëtyõpĩ*.

Os meninos e meninas não podem transmitir seus nomes pessoais antes de passar para o estágio de idade seguinte. Do mesmo modo, não estão ainda divididos em classes de idade e conseqüentemente, nas metades que as englobam. Não obstante, os meninos se

intrometem em qualquer classe até que sejam realmente separados nas suas classes definitivas.

b) Os jovens

Para o indivíduo do sexo masculino, nenhum ato ritual parece marcar a passagem para o segundo estágio de idade. Para um informante, um indivíduo deixa de ser menino ou menina quando já copula. De fato, o menino, quando chega a ser capaz de fazê-lo, deixa de dormir na casa materna, indo deitar ao ar livre, no pátio. À noite, depois que o cantador e as mulheres deixam a praça, quem for ao centro encontrará vários rapazes deitados em esteiras, geralmente um ao lado do outro, com fogueiras aos pés e cobertos com panos, dispendo às vezes velhas toras de corrida em torno de si, de tal modo que os proteja do vento. No tempo de chuva, recolhem-se às respectivas casas maternas. Entretanto, em 1962, os rapazes da aldeia do Posto, quando chovia ou o chão estava excessivamente úmido, preferiam abrigar-se numa velha casa de barrote que havia servido anteriormente de escola mantida pelo S.P.I. Junto com os rapazes dormem alguns homens mais velhos que estão sem esposa, no momento, ou em período de resguardo sexual.

É também desde então que os indivíduos do sexo masculino passam a participar das corridas de toras junto aos homens adultos.

Os indivíduos do sexo masculino *craôs* usam furar os lóbulos auriculares. Um informante alegou que o motivo de fazerem tal furo é a “mudança das tribos”, isto é, para se distinguirem dos membros de outras tribos. Geralmente o menino tem sua orelha perfurada pelo *padré* da aldeia ou por um velho que saiba fazê-lo. Parece, entretanto, que a perfuração não marca exatamente o momento da passagem do estágio de *akhrairé* para o de *mentuaye*, podendo ser feita antes ou depois do menino estar capacitado a ter relações sexuais. Em 8 de novembro de 1963, na aldeia de Pedra Branca, vimos dois meninos que tinham acabado de ter suas orelhas furadas pelo *padré*. Um dos meninos era morador desta mesma aldeia; o outro pertencia à de Boa União. Deviam de ter a idade de 12 a 13 anos, provavelmente. Seus compridos cabelos haviam sido, pelo menos num dos meninos, puxados para trás, à moda de “rabo de cavalo”, e tinham também sido raspados em torno das orelhas, para não cair sobre elas. Em cada furo estava introduzido um pedaço de canajuba de uns 8 centímetros de comprimento. O rapaz passava saliva nas bordas dos furos para limpar o sangue, como nos foi explicado, embora não estivesse sangrando. Até que a ferida sare, aquele que tem suas orelhas furadas não pode comer carne. Marcão informou que o furo na orelha é feito com ajuda de uma ponta de pau-roxo. O rapaz deve fazer girar os pedaços de canajuba inseridos nos furos para alargá-los e substituí-los por outros de diâmetro maior, quando ficam frouxos. Depois de atingir um certo diâmetro, os pedaços de canajuba são substituídos por batoques de madeira, que também vão sendo aumentados gradualmente. Segundo um informante, quando a ferida do rapaz cicatriza, seu pai vai caçar com os companheiros, matando um animal grande, como anta, veado, tamanduá bandeira ou ema e o oferece inteiro à aldeia, levando-o ao pátio. Infelizmente não fizemos um recenseamento das idades daqueles que não tinham as orelhas furadas, mas vimos vários homens adultos, casados, na aldeia de Serrinha, sem terem se submetido a esta operação. Também na aldeia do Posto havia indivíduos que ultrapassaram o período próprio para furar as orelhas e não o tinham feito: Lourenço, xerente de cerca de quarenta anos; Martim, filho do chefe Pedro *Penõ*, casado, com cerca de vinte anos; *Kruakrai*, com mais ou menos a mesma idade, casado e com um filho. Não obstante, não vimos esboçada

entre os craôs nenhuma censura, nenhuma limitação, àqueles que não tinham furado as orelhas. Em suma, pode-se dizer que a perfuração da orelha, embora não marque exatamente o momento da passagem do *akhrairé* para o *mentuaye*, é um dos elementos, juntamente com a participação nas corridas de toras dos adultos e com o passar a dormir na praça, que indicam um período de transição entre os dois estágios.

Para os indivíduos do sexo feminino, a passagem parece ser marcada pela imposição do *ipré*. Trata-se de um cinto com muitas voltas de corda de tucum. Um informante disse que também pode ser feito de imbé. A menina passa a usar este cinto quando é considerada em idade de poder copular. Deixa de usá-lo quando fica grávida pela primeira vez. É difícil a observação de seu uso, pois as mulheres atualmente se cobrem com um pano da cintura aos joelhos. O falecido *padré* da aldeia do Posto, Antônio Pereira, lamentou que as mulheres atualmente usam o cinto apenas uns dois ou três dias e depois o abandonam. Outrora usavam-no todos os dias. Além do *ipré*, existe o *iprékhrut*, que é um cinto também de cordas de tucum, mas de menos voltas; este, a menina começa a usá-lo antes dos 10 anos de idade e só o deixa depois que tem o segundo filho. Um nome comum designa esses dois tipos de cinto: *rontxe*. Embora digam alguns que é a mulher que tenha dado o nome pessoal à jovem que lhe deve dar o *ipré*, alguns casos indicam que o pai é quem mais se preocupa com ele. Assim, em novembro de 1963, o velho Antônio Pereira fazia o *ipré* da filha de Anicetinho, a pedido deste, que lhe deveria dar uma caça em recompensa. José Pinto cobrou de José Nogueira, um novo *ipré* para sua filha, já que a filha do filho da esposa do segundo havia cortado o cinto da filha de José Pinto. *Hóktxó* disse que foi ela quem providenciou o *ipré* de sua filha e acrescentou que a moça pode deixar seu *ipré* para suas irmãs mais jovens, ou, não as tendo, vendê-lo.

Indivíduos de ambos os sexos, ao passarem dos dez anos de idade, deixam que seus oito dentes incisivos sejam apontados com ajuda de uma faca, operação que recebe um acabamento mais apurado com auxílio de uma lima. Um informante nos confiou que, nos primeiros dias depois de sofrer esta operação, não podia mastigar e nem deixar os dentes expostos ao vento, devido à dor que sentia.

É, pois, com as marcas descritas que o indivíduo atinge o estágio de *mentuaye* ou de *mekpri*. Parece, talvez, um período privilegiado. Aos jovens pouco se exige em matéria de trabalho. Por outro lado já participam ativamente nos ritos que continuamente se realizam na aldeia. Tanto o rapaz como a moça são iniciados sexualmente desde muito jovens. Provavelmente nenhuma moça ultrapassa os 13 anos de idade sem ter nenhuma experiência sexual. O rapaz não se casa logo. A moça, sim; geralmente vive com um marido desde o início da puberdade. Difícilmente, entretanto, este primeiro casamento se solidifica. Tanto o rapaz quanto a jovem não se negam a outros parceiros sexuais, o que provoca o ciúme de seu cônjuge. Até o nascimento do primeiro filho, o casamento é bastante instável. Mas geralmente as moças não têm filhos desde cedo: a gravidez muitas vezes é evitada, sobretudo se a mulher não tem marido que a ajude a manter a criança.

É durante este estágio que os indivíduos do sexo masculino mais participam das danças que todas as noites se realizam na praça desde o anoitecer até pelas 21 horas. Trata-se de um tipo de divertimento que poderíamos chamar de profano, já que não constitui parte integrante de um ritual. As mulheres da aldeia se dispõem em fila, ombro a ombro, na parte mais baixa do pátio, voltadas para o centro da praça. Diante delas fica um cantador com o seu maracá e que canta acompanhado pelas mulheres. O cantador não se mantém fixo, mas

anda de um lado para o outro diante das mulheres. Seus movimentos podem ser lentos ou rápidos, dependendo do tipo de cântico que entoa. Os cânticos podem ser rápidos ou lentos; há alguns que podem e outros que não podem ser acompanhados de dança. Quando podem, são sobretudo os *mentuaye* que participam da dança, aliás muito pouco elaborada. Os rapazes simplesmente andam na direção das mulheres e depois recuam. As mulheres que cantam, por outro lado, não fazem parte de um só estágio de idade: podem ser velhas, moças, meninas, casadas ou solteiras. A quantidade de mulheres que cantam na praça depende de vários fatores: se o cantador tem prestígio, seu número é grande; em ocasiões em que se realizam certos rituais as mulheres participam mais dos cânticos, não só por se tratar de uma ocasião especial como também pela presença de outras mulheres, provenientes de outras aldeias; quando há fartura de alimento na aldeia, sobretudo carne, a frequência das mulheres à praça é bem maior. Deve-se dizer que esses cânticos da praça, em dias dedicados a rituais, também se realizam de madrugada. São os jovens que, em grupo, saem ao cair da tarde ou de madrugada para convidar o cantador e as mulheres para cantar. Vão de casa em casa procurando-as. Há mulheres que se dedicam mais aos cânticos da praça do que outras.

Vários foram os informantes que asseguraram que o rapaz, principalmente o rapaz solteiro, trabalha pouco. Pratica sobretudo a caça e, quando tem roça, não é muito grande. Geralmente não tem roça e trabalha na lavoura junto com o pai. Um rapaz que havia casado recentemente nos declarou que ser solteiro é melhor, pois trabalha menos; quando era solteiro fazia roça pequena. Secundo, de aproximadamente 25 anos em 1963, jovem casado, com um filho, nos dizia então que por enquanto não trabalhava, pois era novo; só quando ficasse mais velho, como Aloísio e Aleixo, homens de mais de 30 anos, é que iria trabalhar muito.

Além de estarem, pois, dispensados dos trabalhos pesados e intensos, parece que os jovens têm alguma parte na escolha dos rituais que se devem realizar. Há certos rituais que se realizam todos os anos fatalmente. Outros, mais longos, não se realizam todos os anos e se alternam entre si. Parece que os jovens podem apontar suas preferências sobre os rituais. Segundo um informante são os rapazes que escolhem o ritual que desejam ver realizado na aldeia e comunicam sua escolha ao *padré*. Um outro informante também disse que são os mais novos que escolhem o ritual porque eles é que vão correr com as toras.

É também nesse período que o indivíduo começa a ser contado no momento de fazer a partilha de sal, de carne, ou de qualquer outra substância. Aliás, é a partir desse período que os indivíduos do sexo masculino são separados em metades de idade e em outros pares de metade que não estão ligados a nomes pessoais, como, por exemplo, *Hëk* e *Krókrok*. Antes desse estágio, apenas aqueles meninos órfãos é que recebem algo nessas partilhas, não os demais.

Certos enfeites, como o diadema ou pulseiras de algodão, são usados somente pelos jovens solteiros e sem filhos, sendo alvo de zombaria os demais que ostentarem esses ornamentos.

As moças associadas a metades cerimoniais ou a outros grupos durante a realização dos rituais são sempre jovens e solteiras. Num cerimonial que opunha homens a mulheres, aos primeiros foram associadas algumas moças e às segundas, alguns rapazes. As moças e os rapazes associados eram solteiros. Foi-nos dito que as moças eram escolhidas entre as

solteiras porque, se algum homem tivesse relações sexuais com elas durante o desenvolver do ritual, ninguém haveria de reclamar. No caso das mulheres casadas há sempre o problema do ciúme do marido.

Também são as mulheres novas as que mais participam dos cânticos quando estes não se dão na praça, mas na rua circular da aldeia.

Os jovens não parecem ter de passar por nenhuma etapa de aprendizagem formal. Mesmo nos períodos de reclusão, como no extinto, ritual do *Ikréré* ou no ritual de *Pembkahëk*, diz-se que não têm explicações a respeito de nada. Tudo que o jovem aprende a fazer é através de sua própria observação. A aprendizagem é assim, informal. Os jovens tentam imitar os mais velhos e por eles são corrigidos. Tudo que se faz é julgado e recebe um comentário. Uma vez o velho Pedro Noletto chamou um grupo de rapazes que passava cantando diante de sua casa para lhes ensinar de maneira correta o cântico que entoavam. O chefe da aldeia do Posto ria de um esteio colocado no centro da casa construída pelo marido da filha de sua irmã, um jovem Apinayé criado desde pequeno entre os craôs, comentando que rapaz quando faz a primeira casa, faz sempre algo canhestro.

É neste estágio de idade que se dá o casamento. O casamento pode ser combinado quando os noivos ainda são crianças (*akhrairé* e *mekprire*). A iniciativa parte dos parentes da menina. Nessa ocasião, um paparuto é levado do grupo doméstico da noiva para o do noivo. Tal paparuto é retribuído com um outro pouco tempo depois. A partir de então, todas as vezes que se realiza o ritual de *Yëtyôpî*, os grupos domésticos dos noivos (*ikatuaré*) trocam paparutos entre si. Essa troca de paparutos se faz no ritual do *Yótyôpî*, mesmo depois que os noivos passam a viver juntos e só cessa quando nasce o primeiro filho. Isso é que deve ser feito. Mas o comportamento real nem sempre satisfaz a essas regras: no ritual de *Yëtyôpî* a que assistimos só os grupos domésticos de um casal de noivos trocaram paparutos. Nesse mesmo ritual não vimos à noite, em torno da fogueira da praça, as mães das noivas fazer os casais darem-se as mãos e circularem em torno da fogueira, como as informações que tomamos dizem ser o costume. Há um rito ligado ao casamento hoje desaparecido: quando os noivos estavam aptos para coabitar, o noivo era levado pelos habitantes da aldeia à casa da noiva, que o esperava deitada numa esteira do lado de fora da casa. O rapaz se deitava ao lado dela, estendia o braço esquerdo, onde ela descansava a cabeça; e o rapaz passava-lhe o braço direito por cima. O *padré* dava então conselhos ao casal, lembrando-lhes as obrigações e os aconselhava a não se separarem, pois aqueles que muito se separam perdem a confiança e acabam por não se casarem mais. Este rito atualmente não mais se realiza. Atualmente o noivo simplesmente passa a morar com a noiva quando esta é considerada apta para as relações sexuais.

Aqui se deve chamar a atenção para o fato de que o casamento não é tão importante para marcar o estágio de idade do indivíduo quanto o nascimento do primeiro filho. De fato, ao nascer o primeiro filho de um indivíduo, seja o genitor do sexo masculino ou feminino, ele deve oferecer algum tempo depois do nascimento um paparuto grande à aldeia. O fato é que, quando um rapaz se torna pai pela primeira vez, ele deixa de participar daqueles rituais conhecidos na literatura etnológica referente aos Timbira como rituais de iniciação: *Khetwaye* e *Pembkahëk*. O rapaz, desde o nascimento de seu primeiro filho, deixa de ser *pembkahëk*. Na verdade, os homens craôs poderiam ser divididos em dois estágios de idade: a) os *pembkahëk*, desde o nascimento até o nascimento do primeiro filho; b) os não-*pembkahëk*, após o nascimento do primeiro filho. Trata-se de um sistema que não

coincide com as classes de idade e nem com o sistema de categorias de idade já considerado.

c) A idade madura

Aos poucos, com o nascer dos filhos, o indivíduo vai abandonando o estágio referente à juventude. Seus encargos aumentam na área doméstica, visto que é o principal responsável pela manutenção, se é homem, da esposa e de vários filhos. Continua, entretanto, a participar das corridas de toras e a pintar seu corpo. Tem maior experiência a respeito da vida da aldeia, havendo, em muitos casos, exercido os encargos de “prefeito”.

O casamento do indivíduo neste período já está solidificado. As aventuras extra-conjugais continuam a ocorrer, talvez não tão frequentes, mas já não são um forte motivo para o divórcio.

Pouco a pouco o homem craô vai-se aproximando de um período de idade em que já não lhe nascem filhos, em que já não corre durante todo o percurso das corridas de tora. Já não dança junto com os outros rapazes diante das mulheres que cantam. Prefere ficar na parte mais alta do pátio conversando. Parece que é entre estes homens maduros que se concentra o prestígio e o poder nas aldeias craôs. Entre eles estão aqueles que se dizem ser antigos “prefeitos” e que dão orientação aos “prefeitos” em exercício do cargo. Os “capitães” da aldeia se encontram todos mais ou menos dentro desta faixa de idade. Quando o Governador do Piauí ofereceu a patente de major a Chiquinho, dizendo-lhe que ele é que deveria ser chefe da aldeia, pois, sendo misturado com civilizado, devia ser mais esperto que os índios, Chiquinho não queria aceitar alegando que os velhos da aldeia não o reconheceriam. São esses homens que têm prestígio bastante para influir nas decisões dos demais. Seus hábitos e suas preferências são conhecidas. Uns são hábeis para falar, outros são conhecedores das tradições e dos rituais; uns são distinguidos pelo conhecimento que têm de determinados rituais. Dentre os indivíduos que entram nesta faixa de idade, há aqueles que não se distinguem em nada dos demais e cuja participação nas discussões é menos frequente.

As mulheres dessa faixa de idade não parecem dispor dos mesmos poderes dos homens no que toca aos assuntos públicos. Algumas têm prestígio por serem boas cantadoras e conhecedoras de rituais. Na aldeia do Posto, havia uma mulher, mãe de várias filhas, todas já com experiência matrimonial, e que se casou com um rapaz novo, cantor iniciante e que aprendia com ela os cânticos craôs. Conforme vão se tornando maduras, são preferidas pelos rapazes que iniciam suas experiências sexuais, pois, segundo a crença craô, o contacto sexual com mulheres de idade dá vigor e força aos jovens, tornando-os mais capazes de correr com as toras. Essas relações sexuais devem-se dar, provavelmente, com aquelas mulheres viúvas ou divorciadas, pois as mulheres maduras são tidas como respeitadoras de seus maridos, evitando as relações extra-conjugais.

Os indivíduos desta faixa de idade, que já não procuram com tanta frequência os prazeres sexuais, estão livres de certos tabus alimentares que pesavam sobre eles durante sua juventude. Assim, podem comer carne de gato, podem comer alimento oferecido às almas dos mortos, podem comer tatupeba. Os jovens não comem certos tipos de fígado porque os seus dentes cairiam se o fizessem, mas os velhos podem, porque já não têm dentes. Também não comem tripa nem bucho, mas os velhos o fazem. Só os velhos comem

outrora os animais muito novos; os jovens não o faziam para não ficarem cegos quando envelhecessem. Também são os velhos que comem os primeiros frutos.

O fato de não mais ter relações sexuais frequentes, faz que estes indivíduos sejam os preferidos para oferecer alimento aos jovens em reclusão. As mulheres desta idade são requisitadas para pegar a criança que nasce e para preparar os alimentos dos pais do recém-nascido. Isso porque, para os craôs, há uma ligação entre relação sexual e enfraquecimento.

d) Os velhos

Nada marca a passagem da madureza para a velhice a não ser a gradual decrepitude. A velhice afasta os velhos do poder de decisão, tanto no plano da vida coletiva como no da vida doméstica. Um índio da aldeia de Boa União afirmou que iria a Brasília para pedir a deposição do chefe da aldeia, Ambrosinho, alegando que este, embora em outros tempos tivesse sido um bom chefe, agora estava velho, não se importando mais com nada. Embora o verdadeiro motivo do informante para afirmar isso era sua própria ambição de tomar o lugar do chefe, a velhice deste último lhe servia como argumento. O chefe da aldeia de Pedra Branca, Marcão, parece ter manifestado o desejo de voltar à aldeia do Posto, cuja cisão fora provocada com a sua saída. *Penõ*, chefe desta última e filho da meia-irmã de Marcão, foi até ele para tratar da mudança. Conta então *Penõ* que seu tio o enganou, dizendo-lhe que nada resolvia porque agora era seu filho quem governava (a casa). Respondeu-lhe *Penõ* que, no seu próprio caso, os seus filhos não o governavam; só o fariam quando estivesse velhinho, como menino, pois aí o levariam para onde quisessem.

Os velhos não se levantam cedo e nem tomam banho logo ao amanhecer, pois sentem frio. Passam grande parte do tempo dormindo. Chegam por vezes a ser esquecidos, caso não estejam entre parentes solícitos. Uma velha cega que morava na aldeia de Ambrosinho, chamada Luzia, foi levada por um parente seu, Alcides, para a aldeia do Posto. Tendo Alcides ido às aldeias dos Apinayé, deixou a velha aos cuidados de sua esposa. Esta se esqueceu de lhe dar alimento e ela morreu de fome. A velha era irmã do pai de Alcides e também parente da esposa de Ambrosinho. Uma vez o velho ex-chefe Chiquinho nos pediu uma calça. Alguém nos dissuadiu de dar, afirmando que os mais novos tomariam a calça do velho para usá-la. O velho Gabriel, da aldeia do Posto, reclamou conosco que outrora, logo após derrubar a roça do “capitão” da aldeia, os rapazes derrubavam as roças dos velhos, mas hoje não o fazem mais.

e) A morte e os mortos

Duas mortes ocorridas na aldeia do Posto, em 1962, coincidiram com nossa presença na aldeia. A primeira foi de um homem de meia idade chamado *Rópkutxo* e que tinha o nome civilizado de Pedro Colina. A segunda foi de uma mulher nova chamada *Pu'kóre*.

Pedro Colina morreu ao amanhecer, como se podia perceber pelo choro ritual cantado que vinha de sua casa, entoado por uma de suas esposas. Embora os craôs sejam monogâmicos, este vivia maritalmente com duas mulheres ligadas entre si por linha matrilineal, e de gerações diferentes. Seu corpo, pouco depois da morte, foi medido com uma vara por um daqueles que deveria enterrá-lo. Uma das esposas renovou-lhe o corte de cabelo e depois levantou-lhe o corpo, ajudada por outras mulheres, para lavá-lo. Foi então colocado sobre uma esteira nova. A mulher mais velha deitou-se ao lado do cadáver, enquanto a mais nova ficava a sua cabeceira. Uma outra mulher pintava o corpo do defunto

com urucu. As duas esposas também tiveram seu cabelo cortado e coberto o seu corpo de urucu. Enquanto assim preparavam o corpo, parentes vinham visitar o morto e choravam cantado. Passavam de nove horas da manhã, quando Antônio Pereira, o *padré* da aldeia, dirigiu um cântico diante do morto, no que foi acompanhado por alguns. As mulheres, ao mesmo tempo, choravam cantado. Alguns jovens conversavam entre si e um mesmo chegava a sorrir. O cântico entoado fazia parte do ritual de *Pembkahëk*, como viemos a assistir mais tarde. É que o morto era um entusiasta deste ritual. O corpo foi então recoberto com um pano, enquanto os homens que haviam cantado agora choravam. Mais tarde o pano que recobria o corpo foi retirado. Só pelas cinco horas da tarde o *padré* deu a volta à aldeia para convidar os habitantes para o enterro. Homens e mulheres choraram dentro da casa do morto. O *padré* e alguns homens tornaram a repetir os mesmos cânticos que tinham entoado de manhã. Os dois coveiros então se aproximaram. A esteira em que estava deitado o cadáver serviu para envolvê-lo e o corpo assim embrulhado foi amarrado a um pau. Desse modo foi retirado da casa, estando cada extremidade do pau no ombro de um coveiro. O *padré* e algumas parentas acompanharam o corpo até à saída da aldeia. Daí por diante só os homens que carregavam o cadáver e umas três ou quatro mulheres continuaram até o cemitério. Os demais permaneceram na aldeia. No cemitério, situado a uns 500 metros a oeste da aldeia, já estava uma cova aberta, cavada pelos mesmos indivíduos que agora carregavam o corpo. Sua largura e comprimento pareciam coincidir exatamente com a altura e largura do corpo do morto. Devia de ter cerca de um metro e meio de profundidade. O corpo foi depositado ao comprido, sendo posta sobre ele uma outra esteira. A boca da cova foi então fechada com quatro troncos dispostos no sentido do comprimento da mesma. Folhas de palmeira foram colocadas sobre os troncos e também uma esteira velha na extremidade correspondente à cabeça. Com as mãos mesmo puxaram a terra para cima dos troncos, formando um monte. Sobre o monte ficaram as fitas de palha que serviram para amarrar o morto ao pau com que o carregaram. Os dois coveiros fizeram todo o serviço gratuitamente já que eram casados com mulheres parentas do morto. Eram maridos de filhas do irmão do falecido. O sepultamento dos mortos faz parte, entre os *craôs*, como já dissemos, das prestações matrimoniais.

Pedro Colina havia morrido na casa de sua esposa. *Pu'kóre* também não morreu na casa materna, mas sim na casa em que vivia o marido. Ela não tinha sua casa materna na aldeia do Posto. Faleceu ao cair de uma tarde, por volta das cinco horas. Na casa em que morreu, muitas pessoas costumavam dormir num extenso jirau, inclusive *Pu'kóre*. Esse jirau estava agora no chão, pois tinham-lhe retirado os esteios que o sustentavam. A morta se encontrava estirada sobre o mesmo. Lourenço, casado com a irmã do marido da falecida estava à cabeceira desta com os olhos vermelhos como quem tivesse chorado; Manoel, marido de *Pu'kóre*, estava a seus pés. Chegou então José Aurélio, filho da irmã da mãe de *Pu'kóre*, e chorou durante algum tempo, baixinho; não se tratava de choro ritual cantado, mas choro natural. Um rapaz, José Cadete, nos informou que só começariam a cantar depois de terem comido. O alimento estava sendo preparado do lado de fora da casa. Só depois das oito horas da noite começaram a chorar. Messias, ouvindo o choro da praça da aldeia, comentou que deveriam ter começado o choro mais tarde, para que pudessem levá-lo até o amanhecer. Esteves informou que não choram assim que o indivíduo morre porque ele pode ainda voltar a si. Disse-nos que havia um caso de um indivíduo que voltou a si dentro da cova e começou a gritar; quando abriram a sepultura, encontraram seu cadáver sentado. Por isso agora esperavam para ver se o defunto voltava a si, antes de começar a

chorar. Entre as pessoas que choravam a morta estavam Lourenço, *Krampéi*. *Yôtekó*, irmã da defunta, chorava sentada, tendo os pés passados por cima do cadáver. *Ituëp*, marido de *Krampéi*, cantava, batendo com o *txi* sobre seu leito; sua esposa parou de chorar para cantar um pouco para ele. *Ituëp* esperava seu pai, Messias, para lhe ensinar algumas partes do cântico, que não sabia. José Aurélio levou sua esposa e filhos a casa onde se velava o corpo. Foi no dia seguinte de manhã que prepararam o corpo para o sepultamento. Uma irmã do marido da falecida *Pu'kóre* cortou-lhe os cabelos. Lourenço saiu para fazer a cova. O cadáver foi lavado. Pelas nove horas da manhã, Lourenço e *Ituëp* levaram o cadáver para o cemitério. Por coincidência eram os mesmos coveiros de Pedro Colina. Lourenço e *Ituëp* eram casados com irmãs do marido de *Pu'kóre*.

Ao invés de acompanharmos o cadáver de *Pu'kóre* até o cemitério, resolvemos fazer o inverso: dirigimo-nos à casa de onde tinha saído. Lá estavam José Aurélio, *Yôtekó* e *Pokuto*, esta última a sogra da defunta, chorando. Não vimos, entretanto, ninguém lavar os parentes da morta como se faz entre os canelas (Nimuendaju, 1946, p. 134). Mas Messias nos informou que é costume também entre os craôs lavarem os parentes do defunto. Quem lava tem direito a receber presente da pessoa lavada: uma certa quantidade de mandioca, de arroz, uma esteira, ou mesmo dinheiro.

Não notamos para que lado fica a cabeça do morto dentro da sepultura. As informações nos dizem que a cabeça se orienta para o lado de leste e os pés para oeste. Parece haver um indício de que tais informações estão corretas: os craôs denominam os dentes de cima de *khöirumpewa* e os de baixo de *harãrumpewa*. Ora, os elementos linguísticos *khöi* e *harã* entram na composição de nomes de metades, como *Khöikateye* e *Harãkateye* ou *Khöirumpekotxo* e *Harãrumppekotxo*. As metades cujos nomes contêm o elemento *khöi* estão ligadas ao oriente; as que contêm *harã*, ao ocidente. Vemos assim que o significado dos elementos *khöi* e *harã* está relacionado não somente com *oriente* e *ocidente* como também com *em cima* e *embaixo* respectivamente. Desse modo, o cadáver deveria ser sepultado com a cabeça para leste, a fim de que a parte de cima coincida com o oriente e a de baixo com o ocidente. *Penõ*, entretanto, nos disse que estava aconselhando seus companheiros a enterrarem os mortos com a cabeça para oeste, à moda dos cristãos, porque assim aumenta a população.

Um informante, Davi, nos assegurou que outrora, quando morria alguém longe da aldeia, seus parentes choravam muito e mandavam os homens casados com suas parentas irem buscar os ossos do morto. Enquanto eles iam, fazia-se uma esteira nova. Os ossos eram trazidos num pacutu (bolsa flexível trançada em fitas de buriti) bem fechado de modo a não perder nenhum. Os parentes, quando viam os ossos, choravam muito: “Oh, eu gostava, eu peguei muitas vezes na mão dele, eu peguei na pele”. Passavam urucu nos ossos, envolviam-nos com a esteira e os enterravam num buraco fundo, dentro de casa.

Também as crianças que nascem mortas têm seu cabelo cortado, o corpo pintado e são sepultadas, sendo choradas pela mãe e pelos avós.

Falecido um indivíduo, seus parentes devem passar por um período de luto cujo tempo de duração não foi possível precisar. As pessoas mais afetadas pelo luto são os pais, os irmãos e os filhos do falecido. Também o cônjuge deve fazer luto, só podendo realizar novo casamento, quando os parentes do morto o considerarem desobrigado para com eles. O indivíduo de luto não corta os cabelos, não faz barba se a tiver, não tem relações sexuais

e se recusa a participar dos divertimentos e rituais. O citado Pedro Colina havia falecido no dia 22 de setembro e já em 15 de outubro uma de suas mulheres, Catarina, era tida como despachada pelos parentes do mesmo. Durante o período de luto, o viúvo continua obrigado às prestações matrimoniais que deve aos parentes da esposa. No caso da viúva, esta deve ficar na casa dos pais do marido; ao ser despachada pelos parentes deste, ainda recebe presentes, pois as prestações matrimoniais do marido se prolongam além de sua morte. O presente dependerá do comportamento da viúva: se desrespeitar as regras do luto, nada ganha. Seu presente é maior caso o luto se prolongue mais tempo. Durante o período de luto há um real sentimento de dor dos parentes mais próximos do morto. Uma grande tristeza encheu a casa de Aloísio, na aldeia do Posto, depois da morte de seu filho, *Karété*, de uns quatro anos de idade. Disse-nos um dia que tinha vontade de chorar, mas não podia fazê-lo porque sua filha, *Hem Poyói*, moça de menos de vinte anos, casada, estava muito amarela e tinha medo que isso lhe fizesse mal. A mãe do menino também estava muito triste e, por isso, ninguém foi-lhe pedir para fazer *paparuto* para trocar num ritual que então se realizaria. O próprio chefe da aldeia, *Penõ*, se dirigiu um dia à casa deles para aconselhá-los a deixar de lado a saudade do filho e a voltar novamente ao convívio com os outros membros da aldeia e aos divertimentos. Durante o período de luto, quando chega um parente na casa que, por ser de outra aldeia ou estar viajando, não saiba ainda da morte ocorrida, a notícia lhe é anunciada no meio de choros cantados que de longe se escutam.

O tempo de duração do luto parece ser variável. Outrora, segundo uma informação, o luto finalizava quando se abria a sepultura para retirar os ossos e efetuar o segundo sepultamento; finalizava o luto do cônjuge, porquanto o dos pais durava mais tempo. O final do luto depende também da quantidade de alimento disponível e de presentes necessários à realização do ritual. Parece que o final do luto é marcado pela realização de modo abreviado de um ritual a que o morto esteve ligado quando vivo. Se o indivíduo falecido foi *witĩ*, realiza-se o ritual de *Witĩ*; se era uma moça associada a uma das metades que participam dos rituais de *Pembkahëk*, realiza-se uma abreviação de uma das modalidades deste ritual. Mas geralmente o ritual que se realiza para marcar o final do luto é o *Përekahëk*.

O *Përekahëk* não é realizado apenas nas ocasiões em que se deve marcar o final do luto. Em dezembro de 1963 soubemos que se ia realizar este ritual na aldeia de Serrinha apenas por divertimento, sem que houvesse nenhuma relação com alguma pessoa falecida. Trata-se de um ritual de origem gavião (pucobiê?). Neste ritual realiza-se uma corrida de toras de buriti entre as metades *Khöikateye* e *Harãkateye*. As mulheres vão esperar os homens no caminho, oferecendo-lhes água para beber. Cada mulher só oferece água a homens a quem chame de “marido”. A corrida continua e os homens jogam os toros no centro da aldeia. Então cada homem retribui às mulheres que lhe ofereceram água com presentes: miçangas, uma galinha etc.

Uma vez assistimos a um ritual que marcava o final de um período de luto. Era luto pela morte de *Hoproi*, esposa de Messias e filha de Antônio Pereira, o *padré* da aldeia. Realizou-se uma abreviação do ritual de *Pembkahëk*, pois *Hoproi* havia sido *Krókrók-kahãi*, isto é, moça associada aos membros da metade *Krókrók*. O ritual ia começar no dia 22 de novembro de 1962; não sabemos quando se iniciara o luto; entretanto, *Hoproi* morrera antes de nossa chegada à aldeia a 15 de setembro do mesmo ano. Por conseguinte, o luto durara mais de dois meses, pelo menos. Tanto o viúvo, como os pais e os irmãos de

Hoproi cortaram o cabelo logo pela manhã. Depois do meio-dia, altas lamentações se ergueram da casa de Antônio Pereira; é que o pai, o marido, o irmão da mãe de *Hoproi* choravam. As mulheres que estavam tendo seus cabelos cortados naquele momento, entre elas a mãe, não choravam. Algumas mulheres de outras casas vieram assistir à cena. O pai de *Hoproi* passou a preparar um batoque de orelha para si, enquanto uma irmã dela tirava as pestanas de Messias. Enfim, todos se preparavam para o cerimonial. Pelas sete horas da noite, os membros da metade *Krókrók* partiram da casa materna de *Hoproi*, dirigindo-se para o pátio, onde ficaram cantando voltados para a casa de onde tinham saído. Junto à referida casa estavam mais de vinte mulheres, além das crianças. Ferviam duas grandes panelas de arroz para os participantes do cerimonial. Dois membros da metade *Krókrók* e mais uma moça associada se aproximaram da casa e voltaram. Os “amigos formais” da morta receberam miçangas e panos e ainda iam ganhar arroz. A cerimônia foi retomada bem cedo na manhã seguinte. Esse cântico deveria ter começado mais cedo ou talvez devesse ter durado a noite inteira. Mas ninguém havia atendido os chamados vindos do pátio, convidando a continuar o cerimonial. Antes das seis horas, saíram os homens para buscar as toras. Voltaram correndo com toras ocas de buriti, com mais de um metro de comprimento e as atiraram na praça da aldeia. Os membros da metade *Hëk* (*Pentxi?*) começaram a cantar, correndo pelo caminho circular da aldeia, enquanto os da metade *Krókrók* andavam lentamente, entoando um cântico também mais lento pelos caminhos radiais que ficavam na direção leste-oeste. Os membros desta metade, pelo menos os mais experientes com o cerimonial, esfregavam uma mão na outra. Por fim as duas metades voltaram a se reunir no pátio. Os homens foram então até a casa de Antônio Pereira, *padre* da aldeia e pai de *Hoproi*. Voltaram de lá para o pátio, Antônio Pereira à frente, cantando e chorando. No pátio todos se agacharam e começaram a chorar cantado. Havia também mulheres chorando no pátio. Alguns deixavam de chorar e iam conversar com meninos sertanejos que chegavam à aldeia com um burrinho. Terminado o choro, um paparuto foi dividido na praça, finalizando a cerimônia.

Quando morreu *Puka*, seu marido viajou a fim de conseguir recursos necessários para dar presentes no *Përekahëk* que marcaria o final do luto. Mesmo assim, depois de sua volta, o cerimonial não se realizou imediatamente, pois faltavam gêneros alimentícios suficientes para o rito. Do mesmo modo, depois da morte de Antônio Pereira, dois de seus genros viajaram para as cidades a fim de conseguirem recursos para a cerimônia do final do luto, indo até Gurupi sem nada conseguir.

Penõ explica que os parentes de Antônio Pereira necessitavam de panos, miçangas, para o rito do final do luto. Colocariam esses artigos no chão da praça, de noite, onde se cantaria até o amanhecer. Os “prefeitos” tomariam esse material e o levariam para o local de onde partiria a corrida de toras. A corrida teria como ponto final o pátio e aquelas dádivas em panos e miçangas (enfiadas em cordéis terminados com penas de arara) seriam distribuídas pelos “prefeitos”. Segundo o informante, essas dádivas representariam o próprio Antônio Pereira, que sairia do pátio, iria buscar as toras e voltaria com elas à aldeia: eram coisas para o *karõ* (espírito) de Antônio Pereira, mas este não ficaria com elas. Em suma, esses panos e miçangas parecem constituir o mesmo tipo de dádivas que os parentes colocam sobre o corpo de um indivíduo vivo, quando este desempenha um papel que o ponha em evidência num rito. Por isso é que as dádivas saem e voltam à aldeia, fazendo o percurso de Antônio Pereira, se este estivesse vivo.

Segundo um informante, nem todos têm direito ao cerimonial no fim do luto. Dentre os do sexo masculino, todos têm direito, com exceção daqueles meninos muito pequenos, de colo, que ainda não participaram do cerimonial de *Pembkahëk*. As mulheres, por outro lado, não têm direito, a não ser aquelas que exerceram certas funções cerimoniais, como *wĩĩ* ou moça associada a um grupo ou metade.

Enquanto dura o período do luto, o espírito do morto costuma vir à aldeia, uma vez, em busca de alimento. O espírito de Pedro Colina, por exemplo, veio buscar alimento em casa de seus parentes um mês depois de sua morte (morreu em 22 de setembro de 1962 e veio buscar alimento em 28 de outubro do mesmo ano). Foi-lhe oferecido um paparuto feito por Lourenço e sua esposa, que é filha do irmão do falecido. A carne com que foi recheado o paparuto foi doada por *Hakru*, esposa do chefe da aldeia, que deu um pedaço a sua irmã (apenas por parte de pai) *Krampéi*, a qual era também filha do irmão do morto. Note-se que a mãe de *Hakru* era uma das mulheres de Pedro Colina. Foi Zezinho e Patrício Chiquinho, dois curadores, que disseram que o espírito de Pedro Colina estava com fome. Um outro informante, Lourenço, afirmou ter sido o curador Anicetinho quem viu o dito espírito, o qual teria pedido que pescassem piau e com este peixe fizessem um paparuto para ele. O fato é que ao cair da tarde do dia 28 de outubro o espírito de Pedro Colina era esperado na casa onde está casado Lourenço. Ao anoitecer os moradores da casa e outros moradores da aldeia esperavam o espírito que o curador Patrício Chiquinho fora buscar. O espírito falou ao curador que não iria mais à casa de seus parentes, pois, estando acompanhado de muitos outros espíritos, estava com vergonha; quando estivesse sozinho iria visitá-los. Viria mais tarde buscar sua faca, calça e cinturão. Quando ainda esperavam o espírito de Pedro Colina, nenhum cântico se ouvia na praça da aldeia, pois os espíritos dos mortos temem o chocalhar do maracá e os latidos dos cachorros. O paparuto que devia de ser oferecido ao morto estava num jirau do lado de fora da casa e ao pé do mesmo havia uma cabaça com água para o espírito beber. Lourenço partiu o paparuto e dividiu-o entre os presentes.

Os craôs acreditam que nessas ocasiões o espírito do morto come o alimento que lhe é oferecido, não a parte material do alimento, mas o seu espírito. Também os objetos que lhe são oferecidos, toma-lhes o espírito, deixando para os vivos apenas a sua parte material. Os objetos assim oferecidos às almas dos mortos, dizem, costumam se quebrar dentro de pouco tempo.

Foi Anicetinho, curador, que foi à cova, para buscar o espírito de *Puka* para comer. Tiveram lá, curador e espírito, aproximadamente o seguinte diálogo: “Vamos embora comer; você está falando comigo que está com fome”, falou-lhe Anicetinho; “Como é?”, indagou o espírito da jovem mulher. “É peixe misturado com arroz”, respondeu o curador.

Também o espírito de Antônio Pereira entrou em comunicação com os curadores Anicetinho, Basílio e João Delfino. O genro do morto, Aleixo, pescou um feixe de traíras, que foram oferecidas juntamente com arroz ao espírito.

Segundo um informante, o curador Patrício Chiquinho, os parentes oferecem alimento ao espírito do morto para que, quando surgir alguma doença, ele não leve seus espíritos, trazendo-lhes a morte.

O espírito do morto somente uma vez exige alimento de seus parentes. Depois não mais torna a importuná-los. Mais de um informante afirmou que se escuta o espírito do morto comer. Todos ficam dentro de casa; do lado de fora, apenas o curador e o espírito.

Escuta-se o ruído que faz quando come, os ossos e os pedaços queimados do paparuto que atira a seus cachorros, também espíritos; ouve-se os cachorros mastigarem o que lhes é atirado; e ainda se percebe o som do apito que o espírito toca ao se retirar.

O curador que faz o serviço de estabelecer contacto com o morto recebe alguma recompensa dos parentes do mesmo. Um informante assegurou que esta recompensa é o próprio alimento oferecido ao morto. Muitos craôs se negam a consumir este alimento, porque temem que não lhes faça bem à saúde. Os curadores, porém, não o temem e, por isso, não o rejeitam.

Com a cerimônia do oferecimento de alimento, o indivíduo falecido entra definitivamente no mundo dos mortos. A crença mais comum entre os craôs é a de que o espírito do morto, depois de viver algum tempo, morre e se transforma em um animal, geralmente um animal de caça; quando este animal morre, transforma-se num toco de pau ou num monte de cupim; quando o fogo destrói este toco ou monte, nada sobra do indivíduo. Embora muitos informantes aprovelem este esquema de transformações, nem todos concordam nos detalhes. Para alguns, o espírito se transforma primeiro em certas espécies animais para depois se transformar em outras. Joaquim, por exemplo, afirmou que, quando o espírito morre, transforma-se em tamanduá bandeira, anta, peixe, borboletinha, cobra, onça, veado; quando um desses animais morre, vira lagartixa, piringuim (espécie de lagartixa). Para Zacarias, quando o espírito morre, transforma-se em tamanduá bandeira, anta, veado, quati, macaco ou outro animal. Quando este animal morre, transforma-se em pau, toco, sapo, cobra, calango, lagartixa. O velho Gabriel mostrou influência cristã e dos próprios mitos craôs na sua resposta ao problema. Para ele, as almas dos batizados sobem e as dos não batizados ficam aqui mesmo. Quando a alma morre, transforma-se em animal como tamanduá bandeira, ema, onça, guará, enfim, qualquer bicho. Quando o animal morre, não sabe o que ele vira. Disse ainda que os meninozinhos viram periquitos, curicos, quando morrem; os velhos viravam antigamente tamanduá bandeira. Sem dúvida, o destino post-mortem dos meninos e dos velhos Gabriel apóia no mito da velha que se transformou em tamanduá bandeira (Schultz, 1950, p. 160). Um mesmo indivíduo, a respeito do problema do além túmulo, pode dar informações diversas e complexas. Tal é o caso do curador Patrício Chiquinho. Para ele, os espíritos dos mortos vivem em aldeia. Quando um espírito morre, sendo espírito de criança, torna a nascer e, quando morre outra vez, se transforma em pedra. Acrescentou que, quando o espírito morre de esquentamento (blenorragia), de dor no coração, também vira pedra. Mas disse também que o espírito se transforma em anta, veado, tamanduá bandeira: sua carne, porém, não é a mesma que a dos animais verdadeiros: é ruim, não se mastiga, não presta. A pedra em que se transforma um espírito, quebra a unha de quem passa na estrada. O espírito que morre e se transforma em caça pode ser morto pelos caçadores. Seus irmãos e irmãs podem vir a consumir sua carne. Ele fica no ventre de suas irmãs. Os homens que o comeram o passam no ato sexual para as mulheres. E Patrício Chiquinho comenta mais ou menos com estas palavras: “Quando um nascer, crescer, você repara: ele se parece com aquele que você viu primeiro.” Se os espíritos não voltassem a se encarnar nas crianças, segundo este informante, os índios acabariam. Os espíritos que foram queimados ou que viraram pedra, estes não voltam mais.

Cabe aqui uma importante observação: os ritos funerários craôs parecem marcar uma distinção entre organismo e personagem, a mesma que, no sistema de parentesco, como já vimos, se reflete na contraposição de parentes implicados na procriação a parentes

implicados na nomeação. De fato, após a morte de uma pessoa, a ela são dedicados geralmente dois ritos. Um nada mais é do que a última refeição do morto, oferecida ao mesmo em sua casa materna. Tal rito enfatiza as relações do defunto com sua família elementar e seu grupo doméstico, instituições importantes no que tange à subsistência do indivíduo; o rito em sua essência constitui uma refeição, ou seja, um cuidado para com o organismo. O outro rito, que marca o final do luto, é a realização de maneira abreviada de um ritual a que o falecido estava especialmente ligado. Durante tal rito, os parentes do morto oferecem dádivas aos participantes do mesmo modo como fazem os parentes de um indivíduo vivo que desempenhe um papel que o ponha em evidência num ritual. Desse rito não participam apenas os parentes do falecido, mas toda a aldeia. Por conseguinte, se no primeiro desses ritos o morto toma sua última refeição, como organismo, no segundo é posto pela última vez em evidência ritual como personagem. Em suma, tanto a terminologia de parentesco como os ritos funerários refletem a noção dicotômica de pessoa segundo os craôs.

4 – Divisão do trabalho

No que diz respeito às tarefas ligadas à subsistência do grupo, os homens craôs ficam com aquelas que exigem maior força física, tal como a derrubada de porções da floresta no preparo de clareiras para o plantio, a construção de casas, ou que exigem rapidez e agilidade, como a caça. A mulher fica com aqueles serviços que exigem menor força física, como a coleta de frutos, a cozinha. Tais serviços estão mais ou menos adequados à constituição física de cada sexo.

Há porém outras tarefas que são distribuídas arbitrariamente entre um e outro sexo, sem que haja qualquer fundamento biológico para tal repartição. Assim, o plantio do milho, da mandioca, do arroz e, provavelmente, da melancia, da abóbora, do feijão, do algodão, da cana, da banana, da fava, cabe aos homens. As mulheres plantam a batata doce, o inhame, a cabaça. No plantio do milho e do arroz, a mulher pode colocar a semente na cova aberta pelo homem. A mulher pode colher produtos plantados pelo homem, como a abóbora, a mandioca, a banana, a fava, o milho. O “capitão” da aldeia do Posto sempre brincava com um jovem casado porque este costumava de vez em quando levar para a casa dos sogros frutas colhidas mata. Sua zombaria tinha motivo, uma vez que a coleta de frutos cabe às mulheres. No entanto, quando se trata de mel, é o homem quem deve coletá-lo.

Nas atividades de pesca podem participar tanto o homem quanto a mulher, dependendo dos instrumentos utilizados. A pesca de anzol é praticada pelos indivíduos do sexo masculino, também o uso de arco e flecha na pesca só é feito pelos homens. A mulher participa da busca aos peixes quando das pescarias coletivas, em que se faz uso de entorpecentes como o timbó e o tingui.

Também a confecção de artefatos está sujeita à divisão do trabalho por sexo. As armas são feitas por aqueles que as usam, isto é, os indivíduos do sexo masculino. As esteiras de dormir, do tipo usado pelas moças solteiras e pelos casais são também trabalho do sexo masculino; as esteiras usadas no pátio pelos rapazes solteiros, da mesma forma. Não temos certeza, entretanto, se as mulheres também não são capazes de fazer estas últimas. Os cestos para carregar produtos das roças e utensílios durante as viagens são trançados pelas mulheres; entretanto, as alças dos mesmos cestos, trançadas em buriti, são feitas pelos homens. Há um outro tipo de cesto com tampa, em forma de paralelepípedo,

feito com talos de buriti, que constitui trabalho masculino, muito embora seja utilizado sobretudo pelas mulheres para guardar pequenos objetos, como tesouras, agulha, linha etc. Aos homens cabe a confecção de ornamentos de algodão, geralmente.

Na construção da casa as mulheres colaboram no carregamento das folhas de palmeira que os homens colocam no telhado e também em preencher as estruturas das paredes com barro.

Por conseguinte, muito da divisão do trabalho se baseia em regras sociais arbitrárias, que nada têm a ver com a constituição física de cada sexo. Há tarefas, ainda, que podem ser realizadas indiferentemente por indivíduos de um ou de outro sexo. Uma delas é apanhar lenha para o uso caseiro; a casa é abastecida com água geralmente pelas mulheres, mas nada impede os homens de fazê-lo vez por outra.

5 – Diferença entre os sexos quanto à participação nos ritos

A distinção entre mulheres e homens no que diz respeito aos ritos, começa pelo próprio tratamento que é dado ao corpo. Embora homens e mulheres usem o mesmo tipo de corte de cabelo, os primeiros tem suas orelhas furadas, mas as segundas não. O vestuário também varia: as mulheres com seus colares de miçangas de várias voltas, e seus panos que cobrem da cintura ao joelho, além do uso do cinto *ipré* por aquelas situadas na idade entre o início da puberdade e a primeira gravidez. Quanto à pintura de corpo, ela varia entre os homens e as mulheres. Nos rituais em que participam as metades *Hëk* (ou *Pëtuxu*, *Yuyui*) e *Krókrók* (ou *Khöigayü*), as pinturas de corpo são feitas de tal maneira que as mulheres deixem uma faixa vertical sem nenhuma pintura, dividindo simetricamente o tronco na frente e às costas.

Em muitos rituais, sobretudo nos de iniciação, a participação da mulher é bem menos importante do que a do homem. Em encerramentos de cerimoniais, tais como o *Pembkahëk Koyanoi*, o *Yëtyöpĩ*, a que assistimos, quando da procissão final, somente os homens desfilam, as mulheres ficam dos lados ou atrás, simplesmente como espectadoras. Em corridas de toras como as da série dos *'përe*, as mulheres ficam como espectadoras também, tal como pudemos ver durante a realização da corrida do *Txëikré*, quando grupos delas se deslocaram da aldeia para o caminho por onde passariam os corredores, sentando-se ao longo do mesmo. Naquelas corridas em que as mulheres participam, separadamente dos homens e divididas em metades, para realizá-las dependem dos homens, que são os que confeccionam as toras. As mulheres estão, assim, segregadas em parte nos rituais, sendo-lhes vedada a participação plena. Geralmente somente as moças associadas a algum dos grupos ou metades cerimoniais é que participam plenamente do ritual. Cada aldeia tem uma pessoa que dirige os cerimoniais, o *padré*, que é sempre um homem.

Não obstante, em certos rituais, as mulheres participam em condições de igualdade com os homens. São aqueles ritos em que trocam alimentos com estes, geralmente divididos nas metades *Khöikateye* e *Harâkateye*. Tais rituais serão descritos quando da apresentação e caracterização das referidas metades (vide capítulo X).

A distinção entre homem e mulher é acentuada de modo notável em três rituais em que os indivíduos de ambos os sexos participam em pé de igualdade. Esta ênfase está no fato de que em tais rituais os indivíduos não se repartem em metades ou em quaisquer

outros grupos cerimoniais. A divisão que os preside é a oposição entre homens e mulheres. Por isso reservamos a descrição dos mesmos para este capítulo e a fazemos a seguir.

a) Festa da manga

Parece que este ritual não é craô, mas sim Apaniekrá. Na aldeia do Posto, onde o assistimos, ele foi dirigido por um homem novo, chamado Basílio, casado com uma mulher Apaniekrá e que costuma visitar a aldeia desses Canelas, tendo lá vivido por algum tempo, onde aprendeu também a realizar outros rituais, como o *Përteré*.

A festa da manga a que assistimos foi realizada na aldeia do Posto, tendo-se iniciado no dia 13 de novembro de 1963. A cerimônia teve início quando Basílio começou a cantar pelos caminhos da aldeia ao cair da tarde. De noite, Basílio e mais um outro cantador, Anicetinho, sentados com meninos, meninas e mulheres em torno de uma fogueira, no pátio, cantaram outra vez. Os indivíduos do sexo masculino estavam a leste e os do sexo feminino a oeste. Parece que neste caso o sexo feminino não estava associado ao oeste, mas se localizava na parte ocidental da praça simplesmente por esta coincidir com a parte mais baixa do terreno, ponto em que as mulheres costumam cantar quase todas as noites. Quando o cântico cessou, todos se levantaram e o cantador Anicetinho foi puxado por sua esposa *Krampêi* para o lado das mulheres. Para a parte das mulheres também passaram dois rapazes de mais ou menos vinte anos e dois mais novos, de cerca de 15. Duas moças passaram para o lado dos homens. Desse modo, da mesma maneira que o grupo formado pelos homens deve ter moças associadas, o grupo das mulheres tinha rapazes associados. Os indivíduos assim associados aos grupos de sexo oposto eram todos solteiros. A razão da escolha de pessoas solteiras está no fato de que esse ritual, segregando os dois sexos, com exceção dos indivíduos associados ao sexo oposto, cria oportunidades de relações sexuais extra-conjugais, as quais, se forem levadas a efeito com indivíduos solteiros não geram os possíveis conflitos que ocorrem se os dois parceiros são casados. Começaram a dançar. A dança consistia em abrir e fechar o círculo que os participantes formavam em torno da fogueira no pátio. De repente um rapaz tomou um tição da fogueira e espalhou brasas com ele, ameaçando queimar as mulheres; fazia isso para que elas ficassem mais animadas. O mesmo mais tarde fez uma mulher com os homens. Os homens mais velhos não estavam participando, pois ouviam, também no pátio, o que contavam dois jovens que haviam chegado, no começo da noite, de Brasília. A dança terminou depois que Basílio rodou com todos em torno da fogueira numa algazarra. Em seguida, Antônio Pereira, o *padré* da aldeia, cantou com as mulheres, como se canta todos os dias, o que não fazia parte do ritual.

No dia seguinte, dia 14 de novembro, as mulheres ocupavam a parte norte da praça, ao lado dos homens, que estavam divididos em *Katamyé* e *Wakmëye*. Estavam as mulheres a decidir sobre problemas referentes ao cerimonial. Depois se retiraram e saíram da aldeia para coletar mangas. Após coletarem as frutas, não retornaram para dentro da aldeia, mas acamparam do lado de fora, a uns 100 metros da mesma. As mulheres, com exceção das que estavam associadas aos homens, ficaram o dia e a noite inteiros fora da aldeia. Dentro da aldeia tudo transcorria como acontece todos os dias; apenas com uma modificação: as tarefas femininas eram também executadas pelos indivíduos do sexo masculino. Mesmo no final da tarde uns sete ou oito rapazes, dirigidos pelo cantador Messias, cantaram da mesma maneira que fazem as mulheres ao cair da noite na praça.

À noite Basílio executou com os homens e as moças associadas a mesma dança em torno da fogueira que dirigira na noite anterior. As mulheres não estavam presentes na aldeia; dançavam no seu acampamento com o cantador Anicetinho. Como, porém, elas o acharam deficiente como cantador, dispensaram-no e vieram escondido até a aldeia para convidar a Messias. Este não pôde aceitar o convite por estar tomando conta de uma pequena menina, filha da filha de sua esposa. As mulheres levaram então Basílio e deixaram Aleixo a dirigir o cântico dos homens. Homens e mulheres cantaram a noite inteira; aqueles no pátio da aldeia, e estas fora, a cem metros dela.

Pelas cinco horas e trinta minutos da manhã, no dia 15 de novembro, as mulheres entraram na aldeia, ficando estacionadas junto à casa da menina *wĩĩ* dos meninos e homens. Três rapazes riscavam os cantos da boca com carvão e o cantador Messias, além de fazer isso, ainda traçou, também com carvão, um grande Y sobre o peito. Este último explicou-nos que fazia isto porque tinha medo de *mekarõ* (as almas dos mortos), pois as mulheres começavam a cantar o cântico da manga, caminhando em círculo, diante da casa da *wĩĩ*, no sentido contrário ao dos ponteiros do relógio: era um cântico antigo. As mulheres, então, com cestos cheios de mangas e também com mangas nas mãos, caminharam para o pátio da aldeia. Na frente vinha a jovem *Krokari*, que, ao invés de atirar as mangas nos homens, como as outras iriam fazer, depositou-as no chão diante de um menino que avançou para ela. É que *Krokari* tinha já sido *wĩĩ* e, por isso, não tomava nenhuma atitude agressiva contra os habitantes da aldeia. *Kuhek*, mãe da atual *wĩĩ*, colocou-se na borda da praça, sem atirar nenhuma manga. As demais mulheres passaram a jogar mangas nos homens, com força nos rapazes, de leve nos velhos. Cada mulher só atirava mangas em homens a quem aplicava o termo “marido” (*impien*). Terminadas as mangas, os homens passam a chupá-las e riam daqueles que eram atingidos, numa alegria geral. As mulheres deram o grito de dispersar.

Após isso se realizaram corridas com varas no caminho circular da aldeia. Esta corrida já não parecia ser parte essencial do cerimonial, mas um tipo de corrida que se faz quase todos os dias de manhã, como a corrida de toras, entre as metades vigorantes no momento na aldeia. Entretanto, neste dia, tal corrida foi realizada tendo como grupos competidores as mulheres e os homens e não as metades. Os rapazes associados corriam do lado da mulheres e as moças associadas do lado dos homens.

No dia 17 de manhã, os homens resolveram na praça partir para caçar a fim de dar início à segunda parte do cerimonial. Além das moças já associadas aos homens, foram acrescentadas mais duas mulheres maduras para assarem os alimentos para os homens, pois as duas moças não sabiam ainda como lidar com pedras quentes.

No dia 20 de novembro os homens estavam de volta, com a carne de caça. Não entraram na aldeia. Acamparam do lado de fora, na parte sul. Como da vez anterior, mas agora ao contrário, tanto os homens como as mulheres passaram a noite inteira cantando. Mas os primeiros estavam agora do lado de fora e as segundas dentro, no pátio da aldeia. As mulheres eram dirigidas pelo cantador Basílio, enquanto os homens, por Aleixo.

Os cânticos cessaram pelas cinco horas da manhã. Os homens entraram na aldeia e cantaram, andando em círculo, diante de uma casa localizada no ponto pelo qual tinham entrado. Em seguida passaram a atirar pedaços pequenos de carne nas mulheres. Cada homem só atirava em mulheres a quem chamava de “esposa” (*iprõ*). Alguns tinham os

pedaços de carne embrulhados em folhas. Outros os tinham sem nenhuma proteção. Mas os pedaços atirados, pelo menos os desembulhados, já estavam assados. Uma mulher jovem, tendo ficado em casa, foi cercada pelos rapazes, inclusive seu marido efetivo, que lhe atiraram vários pedaços de carne. Em algumas mulheres atiravam a carne com força; em outras, com mais cortesia. Um homem maduro atirou um pedaço contra a menina *witi*, mas bem de perto e bem de leve. Terminados os pedaços de carne, as mulheres foram para a casa do menino *witi* e os homens para a casa da menina *witi*. Desta última saiu uma corrida de varas disputada entre homens e mulheres. Ela foi iniciada por dois rapazes: um na qualidade de homem; o outro, na qualidade de rapaz associado às mulheres. (É preciso lembrar que no dia em que as mulheres atiraram mangas, a corrida de varas foi iniciada por duas moças: uma na qualidade de mulher e outra na qualidade de moça associada aos homens).

Em suma, neste ritual fica patente a oposição entre mulher e homem. A parte mais notável do rito é aquela em que os indivíduos de um sexo oferecem dádivas aos do outro, mangas ou carne, dando ao mesmo tempo que agredem. Trata-se de um ritual importante também para a análise do comportamento entre parentes afins, uma vez que a dádiva-projétil só é trocada entre indivíduos que se chamam de “marido” e “esposa”.

Não sabemos dizer até que ponto o sexo oposto é associado, neste ritual, aos mortos, visto as pinturas com carvão na boca e sobre o peito que fizeram alguns homens antes de enfrentar os projetis. Note-se que tal pintura é feita sempre que um indivíduo teme ser agredido pelas almas dos mortos fora da aldeia. Ora, os homens são agredidos dentro da aldeia por indivíduos que vieram de fora, como as almas dos mortos. Poderiam temer também que alguma alma de morto viesse junto com as mulheres para agredi-los no meio da confusão? Ou o fato das mulheres terem passado a noite inteira fora da aldeia as teria contaminado com o contacto com os mortos tornando-as perigosas aos homens?

Um informante, não muito merecedor de confiança, afirmou que Basílio, ao trazer para os craôs este ritual dos Canelas Apaniekra, acrescentou a parte referente à agressão-oferta de carne. Originalmente, este ritual só teria a parte referente às mangas.

b) O ritual de *Awariyé*

Este ritual, como o que se acabou de descrever, também opõe dois grupos distintos de qualquer tipo de metades ou outros grupos cerimoniais, isto é, os seus participantes se dividem em duas partes, segundo sejam homem ou mulher. Trata-se de um ritual que foi aprendido dos índios pucobiês. Assistimos ao mesmo por duas vezes: a primeira na aldeia do Posto em 24 de outubro de 1962; a segunda, na aldeia de Boa União em 15 e 16 de outubro de 1963.

A execução deste ritual na aldeia do Posto deu-se da seguinte maneira. Tendo caído a noite, acendeu-se uma fogueira no centro da praça da aldeia. Os homens, representados sobretudo por rapazes e por meninos, puseram-se em fila, de mãos dadas, tendo o *padré* a sua frente. Este passou a puxar o cordão assim formado em torno da fogueira, no sentido contrário ao dos ponteiros do relógio. Enquanto cantavam, casais constituídos cada um por um homem e uma mulher parentes consanguíneos entre si penetravam no círculo; logo que terminava o cântico, o homem se curvava e a mulher, que tinha nas mãos uma cabaça, derramava-lhe água na cabeça e nas costas. O cântico era reiniciado e outros ou os mesmos

indivíduos, constituindo outros ou os mesmos casais, sempre seguindo o critério de ser o homem parente consanguíneo da mulher, penetravam no círculo, repetindo o mesmo ato.

Na aldeia de Boa União, onde anotamos o nome do ritual, ele foi realizado de maneira um pouco diferente. Numa primeira noite, dois cantadores, à frente de uma fila de mulheres, cantavam andando em torno da fogueira, acesa no pátio da aldeia. Eram os rapazes que, carregando cabaças, molhavam suas parentas consanguíneas, dando-lhes também de beber. Ocorreu nesta noite apenas um caso de uma mulher que molhou um homem; mas tratava-se de um caso especial: este homem era um dos cantadores que conduziam a fila de mulheres em torno da fogueira.

Mas o ritual não terminou aí. Na noite seguinte tornou-se a repetir a ação ritual, mas desta vez ao inverso: eram as mulheres que então molhavam os homens.

Da descrição do ritual visto na aldeia de Boa União pode-se concluir que se trata do ritual completo; na aldeia do Posto teria sido realizada apenas uma parte do ritual, isto é, apenas a segunda parte.

Note-se, também, que em parte, este ritual é o inverso daquele que foi descrito anteriormente, o da festa da manga. Naquele, a ação se fazia entre parentes afins; neste, apenas entre parentes consanguíneos; na festa da manga, a dádiva é ao mesmo tempo uma agressão: a carne ou a manga oferecida é jogada contra o corpo daquele que a deve receber, de modo a magoá-lo. No *Awariye*, a prestação de serviço é ao mesmo tempo um modo de confortar: a água que se derrama sobre o corpo de outrem ou que se lhe dá de beber, serve para refrescar-lhe o corpo cansado e quente pela proximidade do fogo e pelos movimentos da dança.

A descrição desses dois rituais no presente capítulo é em parte arbitrária, já que eles não têm a ver apenas com as relações entre homens e mulheres: eles poderiam também figurar num capítulo referente a parentesco, uma vez que caracterizam simbolicamente o comportamento entre afins e o comportamento entre consanguíneos. Mas em ambos os rituais, para expressão desses dois tipos de comportamento foi escolhida uma ação entre dois indivíduos, um de cada sexo. Tudo se passa como se a expressão plena da consanguinidade ou da afinidade se desse, não entre um homem e outro homem, não entre uma mulher e outra mulher, mas sim entre um homem e uma mulher.

c) Ritual da prestação de serviços

Este ritual foi por nós presenciado na aldeia do Posto, em 31 de julho de 1963. Não chegamos a captar-lhe o nome indígena. Por isso o denominamos “ritual da prestação de serviços”.

Durante o referido dia, as mulheres da aldeia do Posto se reuniram na casa onde mora o menino *witĩ*, isto é, o menino associado às mulheres. Um rapaz, cantador de outra aldeia, entoava cânticos dentro da casa apoiado num longo bastão. Cada mulher fazia um pequeno serviço para um homem a quem chamava “marido” (*impien*), recebendo dele, em retribuição, alimento preparado. Os serviços prestados eram coisas tais como: lavar alguma roupa, consertar roupa, limpar cinto, arear a faca, limpar a lamparina e mesmo pintar o corpo do filho pequeno do homem a quem uma mulher queria prestar serviços.

Nessa mesma casa onde estavam as mulheres, havia um canto cercado por cobertores dependurados. No recinto assim formado ficavam algumas mulheres jovens, tanto casadas como solteiras. Cada rapaz que chegava à casa para entregar o alimento à mulher que lhe prestara serviço era conduzido para dentro do recinto fechado por cobertores. Aí algumas das mulheres o derrubavam, deitavam-no junto com elas, envolviam suas pernas com as delas, sendo que algumas vezes tentavam agarrar-lhe os testículos. Depois de brincarem com o rapaz durante algum tempo, deixavam-no em paz.

Este ritual foi realizado no dia de encerramento do ritual de *'Përeti*. Deve tratar-se de um rito menor, destinado a encher o tempo vazio de um feriado motivado por um ritual maior.

Como o primeiro rito descrito neste capítulo, o que se acabou de descrever, interessa não somente à oposição entre sexos, mas também à expressão simbólica do comportamento entre os parentes por afinidade. Existem prestações mútuas, trocando-se serviços por alimentos, e aqui essa troca não deixa de ser temperada com uma certa agressividade, que caracteriza a maneira com que as mulheres acariciam os rapazes que entram na casa.

6 – Inversão dos papéis entre os sexos

Em alguns dos rituais descritos, como na festa da manga descrita neste capítulo, ou a festa da bacaba, a ser descrita no capítulo X, homens e mulheres invertem os papéis que costumam desempenhar: os homens cozinham ou então cantam tal como as mulheres soem fazer, com os pés fixos no chão, ombro a ombro, movendo os braços para frente e para trás. Tal inversão dos papéis não ocorre simplesmente nos cerimoniais, mas também nas regras que presidem às relações de parentesco, tal como vimos nos capítulos destinados ao estudo destas.

A inversão dos papéis entre os sexos pode gerar dois efeitos contraditórios, mas que parecem coexistir realmente. O primeiro seria que essa inversão, ocorrendo em ocasiões especiais bem determinadas, contribui para acentuar a distinção entre os sexos, mostrando que um pode executar tarefas e papéis destinados ao outro, mas somente em períodos de exceção. O segundo efeito é justamente o contrário: mostra que homens e mulheres, embora não costumem fazê-lo, podem executar as mesmas tarefas.

7 – As moças associadas

Os mesmos efeitos produzidos pela inversão dos papéis, é obtido também pela associação de uma ou mais moças aos membros masculinos de determinadas metades ou grupos durante os cerimoniais, sobretudo aqueles de iniciação. As moças associadas dessa maneira a um grupo de indivíduos do sexo masculino costumam desempenhar algumas tarefas femininas em favor do grupo, tais como coletar o suco do pau de leite para as pinturas de corpo, assar carne e mesmo, em certos casos, prestar favores sexuais. Por outro lado, a moça associada se identifica com os homens do grupo ao qual está ligada: pinta seu corpo da mesma maneira que eles; se eles são portadores de algum bastão cerimonial, esteira, elas também recebem artefatos iguais. Em suma, são mulheres que participam dos rituais tal como os homens. A presença das moças associadas também indica, pois, que as mulheres só participam de determinados rituais em número muito reduzido, na qualidade de moças associadas, o que acentua o privilégio dos homens em neles participar; em segundo

lugar, a presença das moças associadas indica que as mulheres também poderiam participar, em pé de igualdade com os homens, desses cerimoniais.

Assim como existem moças associadas, também é possível ocorrer o caso inverso, embora seja mais raro: o de rapazes associados. Tal acontece, por exemplo, na festa da manga, ritual que foi descrito neste capítulo. Os rapazes participantes neste ritual como associados às mulheres, identificam-se com elas, como já foi visto.

8 – *Witi*

Em quase todos os rituais temos a presença de moças associadas; em alguns, o de rapazes associados. Há, porém, entre os craôs uma instituição que põe em relevo este aspecto de seus rituais e somente este. Trata-se do *witi*, isto é, a moça ou o rapaz associado por excelência.

Cada aldeia craô pode ter três *witi*. Os homens adultos têm uma menina como *witi*; os meninos têm outra menina como *witi*; e as mulheres têm um menino como *witi*. O *witi* é, por conseguinte, sempre do sexo contrário ao dos membros do grupo a que está associado. O número de três *witi* é muito significativo, uma vez que põe à mostra três grupos básicos em que se pode dividir a sociedade craô: as mulheres, que nunca passam por rituais de iniciação (a não ser aquelas moças que são associadas aos iniciandos), as quais, sem distinção de idade têm todas o mesmo menino como *witi*; os indivíduos imaturos do sexo masculino têm uma menina *witi* distinta daquela que serve de *witi* aos homens adultos.

Nem sempre a aldeia dispõe, num determinado momento, dos três *witi*. A aldeia do Posto, por exemplo, pelo menos durante o período de 1962/1967, tinha apenas dois *witi*: o menino associado às mulheres e a menina associada aos jovens. Os homens adultos não tinham *witi*; por isso, a menina associada aos jovens servia também de *witi* para eles. Há ocasiões em que a aldeia não tem nenhum *witi*, o que parece ser raro. Em nenhuma aldeia craô que visitamos nunca encontramos esta situação. Na aldeia de Boa União em 1967, havia apenas dois *witi*: o menino associado às mulheres e a menina associada aos jovens. Esta também estava associada aos homens adultos, uma vez que a *witi* destes se havia mudado para a aldeia do Abóbora.

A moça *witi* deve ser virgem. A razão disso não é clara; parece que a virgindade é exigida também do menino associado às mulheres. A virgindade do *witi* é garantida pelo fato de se escolherem para essa dignidade crianças impúberes. Ao chegarem à puberdade já deixaram de ser *witi*. Essa característica a *witi* partilha com outras moças associadas como aquelas associadas aos iniciandos no *Khetwaye*, no *Pembkahëk* ou no *Ikréré*. Outras moças associadas não precisam de ser virgens, como as associadas às metades *Hëk*, *Krókrók*, *Tép*. Um mito craô conta como uma festa de animais terminou porque um deles violou a *witi*. Uma outra informação diz que as moças associadas aos iniciandos no *Khetwaye* e no *Pembkahëk*, bem como as associadas aos *Hëk* e aos *Krókrók* já podem copular. Mas o ritual fica interrompido caso uma delas fique grávida. Pelo menos, no encerramento do ritual de *Pembkahëk* a que assistimos em 1962, as moças associadas aos iniciandos não eram virgens. A virgindade da *witi* poderia simbolizar a falta de laços de afinidade: a *witi* seria como que parenta consanguínea simbólica de todos os homens da aldeia; dando-se o ato sexual somente entre indivíduos afins, ela não teria parceiro sexual na aldeia. Uma outra característica que faz a *witi* parecer uma parenta consanguínea de todos os homens da

aldeia é o fato de fazer dádivas a todos eles sem pedir nada em troca, tal como ocorre entre os parentes consanguíneos. Já se aludiu ao fato de, numa festa da manga, uma antiga *witĩ* não ter atirado mangas em ninguém: ora, a agressão com mangas só se fazia entre afins. Se a virgindade da *witĩ* a faz simbolicamente parenta consanguínea dos demais homens da aldeia, isto não impede que haja algum compromisso de casamento entre ela e algum rapaz da aldeia. Assim, a *witĩ* da aldeia do Posto era noiva de um moço da mesma aldeia.

O menino ou a menina *witĩ* devem ser respeitados. Ninguém briga em sua presença. Disse um informante que o *witĩ* é como a “bandeira” dos “cristãos”, pois todo o mundo a respeita, ninguém briga em sua presença. Não podemos precisar, no entanto, se o informante se referia à bandeira nacional ou se à festa do Divino, que no norte de Goiás recebe também o nome de Bandeira. Um outro mito craô, referindo-se também a uma festa de animais, conta que, por terem os bichos brigado entre si, o pai da *witĩ*, que era o caititu, levou sua filha ao pátio, esfregou-lhe cinza, dizendo que não faria o encerramento do ritual ligado a *witĩ*. Por isso é que os caititus têm uma mancha de cinza no pescoço até hoje.

O menino ou menina *witĩ* é escolhido dentre os filhos daqueles homens conhecidos como amantes da paz, que não gostam de brigar e que são generosos. Outrora, segundo um informante, havia alimento todos os dias na casa de *witĩ* para os membros do grupo a que estava associado. Atualmente, o oferecimento de alimento por parte dos membros do grupo doméstico do *witĩ* só se dá durante os cerimoniais. O pai de *witĩ* não deve se queixar com relação àquilo que gasta em dádiva e nem quando algum habitante da aldeia tira algo da sua roça. Quando acha que está cansado de tanto fazer dádivas ou quando seu filho ou filha alcança a puberdade, ele, os habitantes de sua casa e outros parentes reúnem suas forças para produzir bastante alimento, a fim de que se possa realizar o ritual em que seu filho ou filha deixará de ser *witĩ*.

Escolher um menino ou uma menina para ser *witĩ* é considerado como prestar uma homenagem. Contou um informante que João Noleto, índio xerente, muito antes de chegar a ocupar a função de chefe da aldeia de Serrinha, deixava que todos tirassem coisas de sua roça. Seu filho Diocleciano tinha uns sete anos de idade. A mulher de João Noleto, índia craô, disse então aos habitantes da aldeia que, se fizessem de seu filho um *witĩ*, ela seria ainda mais dadivosa para eles. O *witĩ* ou aqueles que foram *witĩ* tinham outrora o privilégio de serem sepultados no pátio da aldeia, honra que era também atribuída ao chefe da aldeia, à esposa do chefe e às moças associadas aos iniciandos do *Ikréré*. O fato de um indivíduo ter sido *witĩ* marca-o para sempre.

À mãe da *witĩ*, não sabemos porque razão, cabe pintar certos tipos de toras antes ou depois da corrida. Assim, vimos a mãe da *witĩ* dos jovens (e provisoriamente dos homens adultos) pintar com urucu um dos toros *Txëikré*, no pátio, depois da corrida; foi-nos dito também que ela pintou as toras *Përekahëk* no mato, antes da corrida. Em 1962, quando da corrida de *Pôhÿôkróu*, ao chegarem as toras ao pátio, uma mulher aproximou-se delas, forrou o chão com folhas de pati, depositou as toras sobre elas e cobriu-as também com essas folhas. Um informante nos disse então que a mulher era a “mãe” das toras e por isso as abrigava assim. Ora, essa mulher não era nada mais do que a irmã da mãe do menino *witĩ*, morando ao lado da casa dele. A única explicação que podemos dar para esses cuidados com as toras seria a seguinte: cabe à mãe pintar o corpo do filho como também abrigá-lo. Ora, as corridas de toras terminam geralmente diante de uma das casas de *witĩ*, a não ser aquelas que devem terminar na praça da aldeia. Se a corrida deve terminar em casa

de *witĩ*, os corredores procuraram depositar as toras diante da casa do seu respectivo *witĩ*, conforme sejam os participantes da corrida homens, mulheres ou iniciandos. Em vista disso, as casas onde moram os *witĩ* têm à sua volta um grande número de toras já utilizadas. Estão como as crianças em torno da casa de sua mãe. Daí a possibilidade de chamar as mulheres moradoras das casas de *witĩ* de “mães” das toras.

A casa de *witĩ* é também um ponto de reunião para os membros do grupo a que está associado. Nos dias de início ou de encerramento dos longos cerimoniais, ou nos dias em que se realizam cerimoniais mais curtos, dias em que toda a população da aldeia deixa de trabalhar em tarefas que não estejam diretamente ligadas ao rito que então se realiza, tal como acontece com os feriados entre nós, as casas de *witĩ* ficam cheias de pessoas pertencentes ao grupo a que está associado o *witĩ*, isto é, iniciandos, homens adultos ou mulheres, que descansam, conversando, comendo ou ouvindo cânticos entoados por algum cantador, ou histórias contadas por algum velho que as conheça; assim passam o tempo entre uma e outra atividade ritual. A casa de *witĩ*, sendo um ponto de reunião, se assemelha ao pátio da aldeia. Essa semelhança aumenta se acrescentarmos que, se por acaso não houver durante certo período nenhuma casa de *witĩ* na aldeia, as corridas de toras, todas elas, deverão terminar no pátio.

Em resumo, é possível fazer pelo menos três identificações com o *witĩ*. Em primeiro lugar, *witĩ* é a moça ou moço associado por excelência, elevando as características dessa instituição ao maior grau: enquanto as obrigações de dar alimento e receber em sua casa os seu grupo associado vigoram para qualquer moça associada apenas durante o cerimonial a que está ligada, o *witĩ* tem de satisfazer a essas obrigações permanentemente. Em segundo lugar, o *witĩ* se identifica com o parente consanguíneo, uma vez que suas dádivas não precisam de ser retribuídas uma por uma e dada a sua impossibilidade de comportamento agressivo. Em terceiro lugar, a casa de *witĩ* se identifica com o pátio, como ponto de reunião e ponto de chegada das corridas de toras: é como que a presença do centro da aldeia na sua periferia.

9 – Participação da mulher na vida política

Vimos, pois, que a mulher não participa dos rituais de iniciação. Segundo um informante, a mulher, quando morre, por não ter passado por ritos de iniciação, também não tem direito às cerimônias que marcam o final do luto, a não ser que tenha sido moça associada a algum grupo em determinado cerimonial ou *witĩ*.

Assim, pois, como o homem tem a precedência na vida ritual, o mesmo acontece com questões relativas ao poder político. Como disse o chefe Marcão, “Mulher não é nadinha, mulher não tem força!” Entretanto, a mulher *craô* pode desempenhar certos papéis que lhe dão uma pequenina parcela de poder, muito tênue, constituindo como que cargos honoríficos. Tal é o caso da esposa do chefe da aldeia, que é chamada pelo termo *sadon* (corruptela do português “sá dona” ou “sinhá dona”). A *sadon* é respeitada, podendo evitar brigas, mesmo entre indivíduos do sexo masculino. Também as mulheres dos “prefeitos”, papel que vamos caracterizar no capítulo IX, participam de certas atribuições de seus maridos, podendo tomar a iniciativa da realização de pequenos rituais de troca e resolver questões entre mulheres, tal como acontece com a esposa do chefe da aldeia; a elas também pode ser atribuída a divisão de determinados presentes entre as mulheres. Assim, foi-nos dito que caberia à esposa de um dos “prefeitos”, a divisão de miçangas ofertadas pelos

homens, por ocasião de uma festa da manga, a que assistimos. Segundo um informante, as mulheres dos “prefeitos” são conhecidas pelo termo *kēkateprō* (esposa do *kēkate*).

10 – Conclusão

Os dados apresentados parecem permitir, com relação à idade e o sexo, uma divisão tripartida da sociedade *craô*, no que se refere ao sistema ritual e ao político. As mulheres estão todas reunidas numa só dessas divisões: não passam por ritos de iniciação, não desempenham papéis de liderança ritual e nem política. A unidade de todas as mulheres é indicada pelo fato de possuírem um só *wīī* e, quando realizam corridas de toras, poderem delas participar mulheres de todas as idades.

Os homens, porém, estão distribuídos em duas dessas divisões. Aqueles que ainda não têm filhos participam dos rituais de *Khetwaye* e de *Pembkahëk*. Participam deles todas as vezes em que forem realizados, até que sejam pais. Então passam a integrar a outra divisão. Dir-se-ia, pois, que tais ritos deixam de ser ritos de iniciação, para caracterizarem apenas um primeiro estágio da vida do indivíduo. A passagem para um segundo estágio seria marcada pelo nascimento do primeiro filho. Não se trata de uma regra rígida: indivíduos, por exemplo, que tenham chegado aos seus trinta anos, mais ou menos, sem filhos, já não são considerados sujeitos aos citados rituais. Esta divisão dos homens em dois estágios de idade seria marcada pela presença de duas *wīī*, uma para os meninos e outra para os homens maduros e também pela segregação na corrida de toras: os meninos não participam das corridas dos adultos, a não ser em determinados ritos, em que entram como um grupo associado a determinada metade, mas o fato de constituírem um grupo associado indica a manutenção da segregação. Além disso os meninos podem se opor nas corridas às meninas, o que só ocorre, no caso de adultos, em determinados rituais que giram em torno da oposição dos sexos.

A coincidência, entretanto, não é perfeita. O indivíduo deixaria de frequentar a casa da *wīī* dos meninos assim que deixasse a categoria de *akhrairé*. Mas só terá seu primeiro filho algum tempo, mesmo vários anos, depois de ter passado à categoria dos *mentuaye*. Correrá com toras junto com os homens antes de ter o primeiro filho. Poderá ser “prefeito” de aldeia antes de ter filhos. A passagem de um estágio ao outro, pois, não é rigidamente marcada.

Enfim, além das classes de idade, hoje destituídas de importância, como veremos no capítulo X, os *craôs* dispõem de categorias de idade, como apresentamos no início deste capítulo e ainda uma divisão tripartida, formando as mulheres um bloco único e os homens dois blocos: os jovens e os maduros. Talvez este último critério seja o mais coerente com o sistema político e o sistema ritual dos *craôs* atuais.