

Capítulo XII

Sistema Ritual: A Integração de seus Elementos

1 – Introdução

A descrição de um número razoável de ritos nos dois capítulos anteriores terá sido perdida se não tentarmos lhes dar uma interpretação, ainda que não seja realizada de um modo exaustivo, esgotando todos os seus aspectos. Tal interpretação exige, antes de tudo, que tentemos uma classificação desses ritos. É o que faremos no presente capítulo. Após a classificação procuraremos, até onde for possível, o significado de tais ritos. Tentaremos ainda isolar os principais elementos simbólicos empregados na sua constituição, o que nos levará a um exame rápido da cosmologia, mitologia e magia craô, bem como a certos princípios lógicos do sistema ritual.

2 – Classificação dos ritos

Não podemos dizer que a classificação que elaboramos seja a mais adequada. De qualquer modo é uma primeira tentativa de ordenar os ritos de modo a conseguir compreendê-los. A classificação seria, pois, a seguinte:

a) Ritos de interesse individual: são aqueles que marcam o final de resguardos pelo nascimento do primeiro filho, o final de período de convalescença, o final de resguardo de assassino.

b) Ritos ligados às atividades do ciclo anual: são aqueles ritos que marcam o começo, a vigência e o fim de cada estação do ano, os que marcam o período de plantio, colheita, ou coleta de certos vegetais.

c) Ritos de iniciação: incluem os três ritos de iniciação craô e suas diversas modalidades.

d) Ritos talvez ligados ao ciclo da iniciação: tais são o *Khöigayu*, o *Piegré*, o *Tépyarkwa*.

e) Ritos ligados a certos papéis honorários: são os ritos de *witĩ* e de investidura dos “chefes honorários”.

De agora em diante passaremos a examinar com mais vagar cada uma dessas classes de rito, tentando discernir, se possível, seu significado.

3 – Ritos de interesse individual

Sabemos que, quando um indivíduo está fazendo resguardo por ocasião do nascimento de seu primeiro filho, deve oferecer um paparuto à aldeia. Se o indivíduo for do sexo masculino, a oferta será feita às mulheres, se do feminino, o paparuto será dividido entre os homens. O oferecimento do paparuto não marca o final do resguardo; este continua e vai diminuindo em severidade e em atos proibidos até que a criança tenha uns sete anos de idade. O mesmo oferecimento de um paparuto à aldeia ocorre quando o indivíduo

termina o período de convalescença de uma doença grave. E tal oferecimento também é feito, embora nunca o tenhamos presenciado, quando o assassino termina seu período de resguardo. O paparuto oferecido nestas ocasiões, preparam-no os membros do grupo doméstico do indivíduo e outros parentes consanguíneos. No momento em que o paparuto é conduzido à praça, o indivíduo sai de sua casa ao lado do mesmo com uma peça de pano novo dobrado sobre a cabeça, o qual é logo tomado por um dos “prefeitos” ou qualquer outra pessoa. Se é o “prefeito” quem toma o pano, o que geralmente ocorre, ele o oferece a quem julga mais necessitado.

Este rito marca, é certo, a reintegração do indivíduo na vida da aldeia, depois de um período em que esteve segregado da mesma. Trata-se de um rito de incorporação.

Entretanto, o oferecimento de presentes à aldeia por parte de um indivíduo não ocorre apenas nessas ocasiões. Nas descrições de ritos feitas nos capítulos anteriores, mais de uma vez assinalamos que sobre a cabeça daqueles que exerciam papéis especiais em certos ritos foi-lhes colocada uma peça de pano novo, logo tomada por outra pessoa ou por um dos “prefeitos” da aldeia; ao invés de pano, em certos casos é colocada no pescoço do indivíduo uma volta de miçangas. Assinalamos também que as moças associadas aos *Pembkahëk*, nos dias do encerramento do rito, desfilavam nuas, pois qualquer coisa que trouxessem sobre o corpo seria apropriada por qualquer pessoa. Também deixamos registrado que os dois chefes escolhidos para conduzirem os jovens reclusos no ritual de *Ikréré*, os *Krārikate*, viam tudo aquilo que havia dentro de suas casas maternas apropriado pelas mulheres da aldeia.

Os craôs dão o nome de *Ām'txire* a estes oferecimentos de paparutos, de panos, de miçangas, feitos à aldeia por aqueles indivíduos que terminam um período de afastamento da vida coletiva ou que desempenham certos papéis rituais.

Estes ritos indicariam que entre os craôs o indivíduo colocado em evidência, seja por um papel ritual, seja por um afastamento da vida coletiva, deve oferecer uma retribuição à aldeia. Dir-se-ia que o indivíduo indeniza os demais membros da aldeia pelo simples fato de destacar-se deles. Talvez seja possível afirmar que existe um ideal de uniformidade entre os craôs: todos aqueles que o rompem, mesmo que seja por um simples privilégio ritual, têm de retribuir com dádivas à coletividade este seu caráter de exceção.

4 – Ritos ligados às atividades do ciclo anual

Os ritos incluídos nessa classe são realizados, uns pelo par de metades *Wakmëye / Katamye*, outros pelo par *Khöikateye / Harākatete* e outros ainda sem a presença de metades.

Uns marcam a duração de cada estação do ano: tais são as corridas de toras *Wakmeti* durante a estação seca e *Katamti*, na estação chuvosa. Sobre esses ritos não podemos dizer nada mais do que isto: cada um marca uma estação do ano. Convém notar que a existência destes dois ritos é o suficiente para que os craôs vivam continuamente num período ritual, pois basta que terminem as corridas *Wakmeti* para se iniciarem as de *Katamti*. Desse modo, todos os outros ritos craôs se fazem por sobreposição a estes.

Quanto aos ritos que marcam o início da estação chuvosa, o *Apinûré-Hokhie'yere*, o *Ró?ti* e o *Pôhÿökróu*, é o segundo aquele que tem o seu significado mais claro. Sendo

Ró?ti a sucuriju e estando este animal ligado à estação das chuvas, este rito marca a introdução da sucuriju na aldeia, mostrando assim, de modo evidente, que a vida da coletividade passou a ser influenciada pelos fenômenos da estação chuvosa e a aldeia passa a ser administrada pelos membros da metade ligada à estação das chuvas.

Durante o rito do *Põhÿõkróu* faz-se a corrida de *Hódré*, a qual apresenta certas analogias com a de *Ró?ti*: faz-se no início da estação das chuvas; são toras cortadas pelos *Katamye*; uma das toras é deixada na periferia (a dos *Katamye*) e a outra no centro da aldeia (a dos *Wakmëye*). Apresenta também certas inversões: a corrida de *Ró?ti* se faz de manhã bem cedo, enquanto a de *Hódré* se faz no fim da tarde; as toras *Ró?ti* são as mais compridas confeccionadas pelos craôs (cerca de seis metros) enquanto as *Hódré* se reduzem a poucos centímetros. A corrida de *Hódré* poderia ser uma duplicação da corrida de *Ró?ti*: a hipótese é viável, pois como vimos, além do *Wakmeti*, existe sua duplicação reduzida, o *Wakmëre*. Também nas toras *Përti* são colocadas, dentro de sua parte escavada, toras minúsculas com que correm as crianças, precedendo a corrida dos adultos. Assim, o *Hódré* seria a reprodução reduzida do *Ró?ti*.

Ainda quanto ao *Põhÿõkróu* não sabemos dizer exatamente o que significam as toras assim denominadas, mas parecem que se identificam com o próprio milho, pois elas variam de acordo com o crescimento deste vegetal. O rito de *Põhÿõkróu* apresenta ainda como uma de suas partes o ato de se rebaterem petecas feitas com palha de milho. Para que possamos dizer alguma coisa com respeito ao significado deste ato, teremos de compará-lo a outros ritos também incluídos nessa classe.

De fato, parece possível contrapor os ritos ligados ao plantio aos ritos ligados à colheita e dessa comparação conseguir algo tocante a seu significado. Há vários ritos em que se atiram produtos vegetais. No *Põhÿõkróu* são petecas de milho; no *Põhÿpré*, espigas de milho; no *Yëtyõpĩ*, batatas doces. Note-se, porém, que, enquanto no primeiro rito se brinca com as petecas de milho, rebatendo-as para cima, nos dois últimos as espigas de milho ou as batatas doces são utilizadas para agredir. Além disso, enquanto o primeiro rito está ligado ao plantio, os dois últimos estão associados à colheita. Assim, poderíamos associar os ritos da colheita com a agressão e o do plantio com a não-agressão.

Podemos, entretanto, adicionar outros elementos a esses ritos. O rito de *Põhÿõkróu* é precedido de poucos dias por um outro, o de *Apinüré-Hokhie'yere*. Tanto um como o outro marca o início da estação chuvosa: o primeiro é realizado assim que as primeiras chuvas conseguem fazer com que o chão fique bem molhado; o segundo se realiza no dia em que a metade associada a estação chuvosa toma conta da administração da aldeia. No rito de *Apinüré-Hokhie'yere* os homens entregam carne às suas parentas consanguíneas, recebendo delas alimentos preparados. Todo o rito consiste praticamente nessa troca e no consumo dos alimentos no pátio. É preciso ainda de acrescentar que, tanto na aldeia de Boa União como na do Posto, vimos a realização do rito de *Awaye* poucos dias depois do início da estação chuvosa. Neste rito, como já descrevemos, os indivíduos são molhados e recebem água para beber de seus parentes consanguíneos de sexo oposto. Por conseguinte, vemos que os ritos do início da estação chuvosa insistem na evidenciação das relações de parentesco consanguíneo. Por outro lado, os ritos de *Põhÿpré* e de *Yëtyõpĩ* insistem nas relações de afinidade. No *Põhÿpré* as mulheres atiram espigas de milho nos homens a que chamam de “marido”. No *Yëtyõpĩ* as agressões com batatas doces não se fazem contra os parentes afins, mas tudo neste rito gira em torno de relações de afinidade: a troca de paparutos entre os

grupos domésticos de indivíduos que estão com seu casamento combinado (e mesmo efetivado, mas sem filhos); o giro que fazem em torno da fogueira, à noite, os noivos ou casais sem filhos; e mesmo, antes da corrida com as toras *Yëtyõpĩ*, o exame que sofrem alguns rapazinhos para se verificar se já têm relações sexuais ou não. Além disso, no dia em que se realizou a corrida de *Yëtyõpĩ* a que assistimos na aldeia do Posto, ocorreu também um outro rito menor, que chamamos de “prestação de serviços”, das mulheres aos homens, em troca de alimento preparado; mas só o faziam para com os homens a que chamavam de “marido”.

Portanto, podemos associar os ritos do início da estação chuvosa, ligados ao plantio, com a não-agressão e as relações de consanguinidade. Já os ritos ligados à colheita, estariam associados à agressão e às relações de afinidade. Parece que isso não é uma coincidência acidental, mas passível de uma interpretação aceitável. O plantio entre os craôs requer alguma cooperação entre os habitantes da aldeia: o ajuntamento e queima dos galhos, a capinagem, a deposição das sementes nas covas requerem mais trabalhadores do que o simples casal mantenedor da roça; nessas tarefas, pois, os parentes se auxiliam e não raro toda uma metade a que pertença o indivíduo pode ajudá-lo. Assim, os ritos do tempo do plantio enfatizariam a solidariedade e lhe lembrariam a solidariedade que deve a seus parentes consanguíneos. Mas os problemas que surgem na colheita são outros: a produção agrícola dos craôs não é grande e a natureza dos vegetais cultivados não exige um grande número de trabalhadores na colheita, a não ser talvez, recentemente, quanto ao arroz. Quando os produtos da roça amadurecem, são outros os problemas que surgem: a depredação por parte dos animais, o furto efetuado pelos outros habitantes da aldeia, os pedidos dos companheiros. Os ritos do tempo da colheita, por conseguinte, refletem essa nova situação. Há, porém, uma dificuldade nesta interpretação: no período do plantio, é necessário também uma colaboração entre afins, enquanto no período da colheita o indivíduo também se vê assaltado pelos pedidos de seus consanguíneos. Por que os ritos então, só acentuariam no plantio a solidariedade entre consanguíneos e na colheita a hostilidade entre afins? É que a cooperação entre consanguíneos não é do mesmo tipo que a cooperação entre afins, como já apontamos ao descrever o sistema de parentesco. A cooperação entre consanguíneos é mais espontânea, desinteressada ou, pelo menos, sem esperança de uma retribuição específica por cada serviço prestado. A cooperação entre afins se caracteriza pelo fato de que, todo serviço prestado deverá ser recompensado. O perigo por que passa a colheita de ser apropriada por estranhos é nitidamente expresso no rito de *Põhipré*, em que uma das metades sazonais furta ritualmente as roças dos membros da metade oposta.

Se a correlação entre plantio, não-agressão e parentesco consanguíneo, de um lado, e colheita, agressão e parentesco de afinidade, de outro, está correta, isso nos permite integrar nesta interpretação todos os ritos da série *Përe*. Foi-nos dito que tais ritos, como já os apresentamos, se dispõem na seguinte ordem: 1º) *Përti*; 2º) *Përteré*; 3º) *Txëikhré*; 4º) *Hamaho*. Ora, nas ocasiões em que nossa estada nas aldeias craôs coincidiu com a realização desses ritos, eles ocorreram nas seguintes datas: 1º) *Përti*, em julho/agosto de 1967, manifestamente atrasado, pois todos concordam que é um rito que se realiza quase sempre em abril; tal atraso aliás foi causado porque os índios da aldeia do Posto tiveram a cortesia de aguardar nossa chegada, pois tínhamos manifestado vontade de assistir ao rito; 2º) *Përteré*, realizado em novembro de 1963, janeiro de 1965; soubemos ainda que se realizou na passagem de 1962 para 1963 e ainda em agosto de 1963; 3º) *Txëikhré*, a 5 de

março de 1967; 4º) *Hamaho*, também a 5 de março de 1967 (mas não assistimos à corrida). Portanto, a ordem dos ritos da série *Père* parece realmente ocorrer conforme a informação que nos foi dada. Mas existe uma distância temporal muito grande entre a realização de *Perti*, geralmente em abril, e o *Përteré*, geralmente por volta da passagem de um ano para outro. Seria, mais razoável, portanto, considerar o *Përteré* como o primeiro rito da série, o que de modo nenhum altera a ordem relativa dos mesmos: 1º) *Përteré*; 2º) *Txëikhré*; 3º) *Hamaho*; 4º) *Perti*. Ora, se a batata doce é plantada por volta de dezembro e pode ser colhida a partir de abril, os ritos ordenados desta maneira acompanham exatamente o seu crescimento. Desse modo, torna-se compreensível o fato dos dois primeiros ritos — *Përteré* e *Txëikhré* — apresentarem troca de alimentos entre parentes consanguíneos e os dois últimos — *Hamaho* e *Txëikhré* — darem ênfase às relações de afinidade, como já vimos nas descrições desses ritos. Ora, o *Përteré* ocorre justamente durante o período do plantio da batata; o *Perti* na colheita. Os dois outros ritos correspondem ao período de crescimento da batata. Uma informação explícita que o *Txëikhré* se realiza quando a batata está brotando. Não temos informação explícita, mas pela ordem dos ritos, o *Hamaho* anunciaria a próxima colheita. Daí o *Txëikhré* estar associado ao parentesco consanguíneo e o *Hamaho* ao parentesco de afinidade.

Ao descrevermos o *Põhÿökróu* dissemos não saber se fora por coincidência que, durante duas realizações de tal rito, em aldeias diferentes, a mulher que cantou junto às toras, no pátio, acompanhando o *padré*, era filha deste. Ora, sendo o *Põhÿökróu* um rito que enfatiza as relações de consanguinidade, tal fato não constituiria, portanto, uma coincidência. O mesmo cântico foi entoado numa das realizações do rito de *Përteré* por Basílio e *Krampéi*, sendo que esta era filha do irmão da mãe do cantador e ao mesmo tempo chamada por ele de *ítxe*, pois tinha recebido nome pessoal da mãe dele. Numa realização do *Txëikhré*, participou junto com o coro masculino, dirigido por Basílio, a jovem *Aiprikhwoi*, meia-irmã do cantador. Nos dois casos, portanto, a cantadora era parente consanguínea do cantador e os ritos enfatizavam os laços de parentesco consanguíneo. Infelizmente não temos dados sobre as relações de parentesco entre cantador e cantadora para cada rito a que assistimos. Por isso não podemos dizer se o cantador seria parente afim da cantadora nos ritos ligados à colheita.

Mas, enfim, os ritos do início da estação das chuvas, os ritos associados ao milho e os ritos associados à batata doce parecem se ligar a um esquema coerente, opondo plantio, consanguinidade e não-agressão, de um lado, a colheita, afinidade e agressão, de outro.

Tomando essas correlações como estabelecidas, podemos aprofundar mais nossa análise e mostrar como esses ritos são ainda mais precisos quanto à diferença entre as relações de consanguinidade e de afinidade. Nos ritos de *Apinüré-Hokhie'yere*, *Përteré* e *Txëikhré* que associamos ao plantio, na realidade não se dá propriamente uma troca de alimentos entre cada homem e uma ou mais de suas parentas consanguíneas, ele dando carne de caça e elas retribuindo com paparutos prontos para o consumo. Na verdade a parte principal do rito é a refeição na praça, estando os homens distribuídos em suas classes de idade. O homem entrega carne a sua parenta consanguínea para que ela faça um paparuto para ele a fim de que possa dividi-lo com seus companheiros de classe de idade. O homem precisa dos serviços de sua parenta consanguínea e por isso lhe entrega com antecedência o material necessário à confecção do paparuto, isto é, a carne, pois a mandioca fica à cargo da própria parenta. Já nos ritos em que se enfatizam as relações de afinidade, não é a refeição

comum o objetivo principal, mas a própria troca. Isso é evidente no rito que chamamos “de prestação de serviços”, em que o serviço prestado por uma parenta afim é retribuído imediatamente com uma cuia de alimento preparado. Assim, nesses ritos, a troca imediata de bens e serviços não se faz entre parentes consanguíneos, mas sim entre parentes afins. As parentas consanguíneas dos homens apenas colaboram com eles, confeccionando os paparutos que devem dividir com os companheiros de classe de idade.

Há também um certo número de ritos realizados por ocasião da abundância de algum produto obtido pelas atividades de coleta. Tais são entre outras a festa da manga e os ritos denominados *Me?yen*, que descrevemos. Esses ritos não se referem apenas a vegetais, pois incluem a festa do mel. Também não se referem exclusivamente às atividades de coleta, pois incluem o *Wanitóme?yen*, em que os homens oferecem às mulheres carne de caça. Seriam tais ritos passíveis da mesma interpretação que aplicamos aos ligados ao plantio e à colheita, ou seja, à agricultura? Ora, na descrição que fizemos desses ritos, em apenas um, a festa da manga, aparecem bem enfatizadas as relações entre afins, as quais se caracterizam pela sua agressividade. Entretanto, quanto aos ritos *Me?yen* só anotamos que as trocas são efetuadas entre as metades *Khöikateye* e *Harãkateye*, mas deixamos de averiguar quais as relações de parentesco entre os indivíduos que faziam as trocas. Apenas notamos que, na festa do coco piaçava, as trocas se faziam tanto entre afins como entre consanguíneos.

Há, porém, outras correlações que podem ser feitas com respeito aos ritos até aqui examinados. Nos ritos ligados ao plantio, os homens fazem uma refeição divididos em classes de idade; logo, os indivíduos são do mesmo sexo, da mesma metade e consomem em comum os alimentos. Já nos ritos ligados à colheita e à coleta, os indivíduos que trocam alimento são de sexo diferente, de metades opostas (menos na festa da manga, onde as metades não figuram) e não consomem em comum os alimentos trocados. Desse modo existe uma relação entre plantio, refeição comum e solidariedade masculina (entre indivíduos de um só sexo) oposta a uma relação entre colheita e coleta, ausência de refeição comum e intercâmbio entre os sexos.

Se compararmos as relações assim obtidas com aquelas que conseguimos antes de examinarmos os ritos ligados à coleta, vemos que o plantio está sempre associado a relações dentro do mesmo grupo: dentro dos limites da consanguinidade, do mesmo sexo, da mesma metade. A colheita, por sua vez, se associa à reciprocidade entre grupos: entre afins, metades opostas, sexos opostos. Além disso, o plantio se associa a uma maior solidariedade: refeição comum, não-agressão. A colheita, a uma menor solidariedade: agressão, ausência de refeição comum, troca imediata de bens e serviços. E a coleta, no que toca aos ritos, partilha dos elementos ligados à colheita e não ao plantio. Ora, a coleta apresenta certas características comuns com a colheita: consiste no apanhamento de gêneros prontos para o consumo; não exigem colaboração entre muitos indivíduos para consegui-los; e, por fim, nem sempre se apresentam em abundância, o que pode ocasionar furto ou pedidos do produto coletado.

O rito denominado *Wanitome?yen*, já descrito, em que os homens oferecem carne às mulheres da metade de idade oposta em troca de alimento preparado, também se assemelha aos ritos de colheita e de coleta, embora seja claramente ligado à caça. Por conseguinte, deve-se indagar o que há de comum entre as atividades de colheita, coleta e caça em contraposição às atividades de plantio. Até aqui chamamos a atenção para o fato da escassez dos alimentos resultantes da colheita e coleta, o que sujeitaria os habitantes da

aldeia não somente a furtos, mas a insistentes pedidos; esta observação pode ser estendida também aos resultados da caça. Mas a competição pelo alimento não marca apenas as relações dentro da aldeia ou as intra-tribais. As expedições de caça levariam, vez por outra, ao encontro acidental de grupos tribais inimigos: segundo pelo menos uma informação, teria sido numa expedição de caça que o grupo ritual dos *Krê* foi destruído pelos *Pikobyé*. De vez em quando teriam de disputar a uma tribo estranha uma área de coleta de determinado fruto; disso temos um exemplo muito claro na luta que os *craôs* moveram contra os *Põrekamekra*, no início do século XIX, para obterem os frutos de palmeira que existiam no território dos últimos, acontecimento a que já fizemos referência no capítulo III. Também no que tange à agricultura, seria no período da colheita que os inimigos poderiam causar maiores prejuízos aos *craôs* ou vice-versa; já aludimos, no caso A do capítulo VIII, a uma expedição *craô* contra uma aldeia *Apinayé*, que, tendo encontrado vazia a aldeia procurada, destruiu suas roças. Possivelmente, em períodos de fome, os grupos cujas lavouras promettessem melhores colheitas estavam mais sujeitos a serem atacados pelos vizinhos. No período do plantio, grupo indígena correria menos risco de ser atacado por causa de suas roças, uma vez que estas nada poderiam oferecer ao inimigo. Em suma, esses ritos do plantio, colheita, coleta e caça expressariam, por meio de símbolos, o estado de espírito decorrente das relações intra e inter-tribais por ocasião de cada tipo ou fase de atividade econômica.

Portanto, esses ritos não enfatizam apenas as relações entre parentes consanguíneos, entre indivíduos do mesmo sexo ou da mesma metade, no caso do plantio, ou entre parentes afins, indivíduos de sexo diferente ou de metades opostas, como no caso da colheita, coleta e caça, mas, de um modo geral, as relações intra-grupais (sejam de parentesco, de sexo, de metade, de tribo) no primeiro caso ou extra-grupais, no segundo.

Uma cena rápida ocorrida na procissão de *Yëtyôpî* parece demonstrar que este rito não se refere apenas às relações de afinidade mas também às intertribais. Na descrição desse rito assinalamos que, quando o desfile ia tomar a direção da praça, um rapaz colocou-se diante do mesmo e um menino atirou-lhe batatas. Como nenhuma o atingisse, o rapaz avançou para o menino e suspendeu-o. Este ato lembra uma antiga técnica de guerra *craô*: o guerreiro, desviando-se das flechas dos inimigos, avançava até um deles, agarrava-o e o trazia arrastado para ser morto a bordunadas pelos companheiros.

Finalizando, devemos acrescentar aqui um rito que não chegamos a descrever anteriormente. Trata-se do *Rópyôpî*, ou seja, “tóra do cachorro”. Não sabemos até que ponto se trata de um rito inspirado na festa sertaneja de São Lázaro, pois um informante indígena chegou a fazer uma comparação entre este rito *craô* e o rito sertanejo, dizendo que a diferença entre os dois consiste no seguinte: no segundo os cachorros comem, no primeiro não comem. Mas parece que quis dizer que no rito indígena os cães não recebem tanto alimento e nem tantas honrarias quanto no rito sertanejo. Além disso, os cães, entre os *craôs*, não constituem a figura principal do rito. Este consiste simplesmente no seguinte: os homens caçam e cada um leva carne para a casa de sua própria esposa. Esta prepara um *paperuto* que seu marido então troca por um outro *paperuto* oferecido por outro caçador. Enfim, trata-se de uma troca de *paperutos* entre companheiros de atividade de caça. Os cães recebem apenas um pedaço de *paperuto* antes de serem trocados. Este rito ocorreu em 9 de outubro de 1962 na aldeia do Posto. Foi-nos dito que o velho Patrício ofereceu um *paperuto* na praça a todos os cães da aldeia.

É interessante notar como este rito inverte as correlações que acabamos de fazer quanto à agricultura, à coleta e à caça. A julgar pela data do único caso de ocorrência desse rito que conhecemos, ele se realiza no início da estação chuvosa e se refere à atividade de caça, haja vista a atenção, ainda que pouca, dada aos cães no rito. Ocorre, pois, na época dos ritos do plantio. A troca dos paparutos se faz entre indivíduos do sexo masculino, mas estes não realizam com eles uma refeição comum. Os paparutos não são assados por parentas consanguíneas, mas pelas próprias esposas dos caçadores. Este rito, pois, não corresponde nem aos de plantio e nem aos de colheita ou coleta. Nem todos os ritos de caça se fazem assim: o *Wanitóme?yen*, como vimos, se assemelha, nas relações que enfatiza, aos ritos de coleta. Talvez seja possível fazer uma ligação entre esse rito e as atividades econômicas da estação chuvosa: apesar de ser mais fácil caçar nesse período, devido à nitidez do rastro deixado pelos animais depois das chuvas, as atividades venatórias são preteridas pelas agrícolas; as famílias nucleares passam boa parte do tempo isoladas em suas casas construídas fora da aldeia, junto às roças. Por isso, a divisão dos animais caçados no local de onde devem partir as corridas de toras para a aldeia se torna menos frequente, pois cada caçador conduz o animal caçado inteiro para sua família, na roça. Assim, se a solidariedade entre indivíduos do mesmo sexo, da mesma metade, se intensifica ante as atividades do plantio, ela diminui ante as atividades de caça. Os animais levados inteiros para a casa da roça marcam uma maior solidariedade entre os membros da família elementar ante as atividades de caça desse período; por isso é a esposa efetiva do caçador que confecciona o paparuto para ele, fazendo o mesmo que as parentas consanguíneas nos ritos do plantio.

5 – Ritos de iniciação

Quanto a essa classe de ritos, quase nada podemos acrescentar, no que concerne a seu significado, ao que já dissemos no capítulo anterior. Provavelmente sua realização obedecia a uma certa ordem, tal como entre os Ramkokamekra (Nimuendajú, 1946, p. 170). Entretanto, o desaparecimento do *Ikréré* deve ter desorganizado a sequência. Além disso, os ritos de iniciação craôs atuais, embora possam ser denominados de iniciação devido à sua sequência interna e aos símbolos a que estão associadas suas etapas, na verdade não constituem propriamente uma iniciação: um indivíduo pode passar pelo mesmo rito várias vezes. Esses ritos, na verdade, marcam uma primeira etapa da vida dos indivíduos: aquela que vai do seu próprio nascimento até o nascimento de seu primeiro filho. Mesmo entre os Ramkokamekra, em que esses ritos se colocam numa certa ordem, cada indivíduo passa pelo menos duas vezes pelo *Khetwaye* e duas vezes pelo *Pembye* (ou *Ikréré*) (Nimuendajú, 1946, p. 170). A iniciação, por conseguinte, realmente ocorre quando o indivíduo deixa de ser considerado um recluso por ocasião da realização desses ritos.

A situação dos craôs quanto à iniciação é paradoxal: dois ritos (outrora três) de passagem, cada um com várias modalidades e que na verdade não constituem verdadeiros ritos de iniciação. Seria possível reduzir os dois (ou três, contando-se com o extinto *Ikréré*) ritos a versões de um único rito, tal como se pode considerar como um único mito suas várias versões? Quanto às modalidades de um mesmo rito, tal como as várias modalidades de *Pembkahëk*, é evidente que constituem um único rito, pois diferem uma das outras por questão de detalhe. Mas seriam o *Ikréré*, o *Pembkahëk*, o *Khetwaye*, o mesmo rito? Na verdade não estamos em condições de afirmar uma identidade entre os três, porquanto não chegamos a compreender todos os símbolos neles utilizados. Os três ritos são realizados por

pares de metades diversas. Quanto às metades *Khöirumpekëtxë* e *Harãrumpekëtxë*, que têm papel destacado no *Khetwaye*, ainda não sabemos dizer o porquê dos nomes que recebem suas subdivisões. A única conexão que podemos encontrar é entre o grupo *Hëk*, da metade *Harãrumpekëtxë*, e a metade *Hëk* (ou *Pëtxu* ou *Yuyui*) que participa das modalidades do *Pembkahëk*: os *Hëk* são marcados por uma inabilidade em lidar com as toras. Além disso, as metades *Khöirumpekëtxë* e *Harãrumpekëtxë* surgem divididas em seus grupos no momento de emplumar os jovens no final do rito de *Pembkahëk*. Portanto, no estado atual de nossos conhecimentos, não se pode tentar uma redução desses três ritos a um só.

6 – Ritos talvez ligados ao ciclo de iniciação

Segundo Nimuendajú (1946, p. 170), certos ritos Ramkokamekrá são realizados naqueles anos em que não ocorrem ritos de iniciação. Entre os craôs existem ritos que, não estando ligados ao ciclo anual de atividades econômicas, não constituem também ritos de iniciação, mas são de longa duração, tal como estes. É o caso dos ritos de *Khëigayu*, *Piegré* e *Tépyarkwa*. É de interesse notar que os dois primeiros se realizam com a participação de metades que podem ser identificadas com as metades do rito de *Pembkahëk*, mas sem que haja a reclusão dos meninos e rapazes. Esses ritos, pois, seriam um modo de preencher o tempo vazio pela ausência de um rito de iniciação. Se no passado os craôs tiveram um ciclo de iniciação tal como os Ramkokamekra, estes ritos contribuiriam para preencher as lacunas deixadas pelos ritos de iniciação, mantendo cheio todo o período ritual.

Como não possuímos descrições detalhadas desses ritos, não podemos penetrar no seu significado. Há porém uma série de analogias entre eles. Em primeiro lugar, nesses três ritos parece haver uma metade constituída de modo monolítico oposta a uma outra que pode ser subdividida. Assim, no *Khëigayu*, no *Piegré* e no *Tépyarkwa* temos respectivamente como metades monolíticas: *Khëigayu* (Marreco), *Krókrók* (Papa-mel) e *Teré* (Lontra). E como metades que se desagregam, respectivamente: *Hëk* (Gavião), de que se destacam os *Krëkrëp* (Carancho); *Hëk* (Gavião), de que se destacam os *Kiñaré* (Gavião-carrapateiro) e possivelmente o *Piegré* (Seriema); *Tép* (Peixe), a que se associam *Txeutxetré* (Arraia), *Përkëré* (Cariri), *Apan* (provavelmente Piranha), *Kapri* (Garça). Em segundo lugar, deve-se notar que os animais que dão nome às metades monolíticas, se comparados aos das respectivas metades opostas, são aqueles mais ligados à terra, contrapondo-se a animais ligados à água ou ao céu. Mais especificamente: no *Khëigayu* temos uma oposição entre alto (Gavião) e baixo (Marreco); no *Piegré*, uma oposição entre céu (Gavião) e terra (Papa-mel); no *Tépyarkwa*, entre água (Peixe) e terra (Lontra). Em terceiro lugar, nesses ritos, sobretudo no *Khëigayu* e no *Tépyarkwa*, nota-se uma hostilidade inicial entre as metades (provocações entre os Caranchos e os Marreco, no primeiro; a apropriação dos paparutos dos Peixes pelas Lontras no segundo) e que finaliza com um conagraçamento final (a dança em torno dos ovos dos Marreco e dos Gaviões, no primeiro; a retribuição em alimentos que as Lontras fazem aos Peixes, no segundo).

Em suma, esses ritos parecem reiterar aqueles mesmos símbolos dos ritos de iniciação: a oposição entre o alto e o baixo ou o céu e a terra lembra a estada de *Tirkrë* no céu, junto com os gaviões, segregado da terra; lembra a reclusão dos meninos e jovens em iniciação. A oposição entre água e terra lembra o mito de *Akrei* e *Kengunã* quando estavam na água (para crescerem depressa). Aliás o mito de origem do *Tépyarkwa* tem a estrutura do mito de *Tirkrë*: devorado por uma sucuriju, um homem é salvo pelos peixes. No fundo das

águas aprende a fazer o rito de *Tépyarkwa* e o ensina a seus companheiros ao voltar para a aldeia. A hostilidade nesses ritos corresponde ao período de separação nos ritos de iniciação; o conagraçamento final corresponde à reincorporação dos meninos e jovens reclusos.

Para que esses ritos se transformem em ritos de iniciação do tipo do *Pembkahëk* é preciso de muito pouco: basta que neles sejam incluídos os meninos e jovens como um grupo distinto dos demais; o grupo assim constituído deve associar-se nas corridas de toras à metade intitulada com um nome de animal terrestre (no caso, Marreco, Papa-mel ou Lontra), demonstrando sua origem “terrestre”; mas durante as evoluções de dança, tal grupo deve estar envolvido pela metade “celeste” (Gavião) ou “aquática” (Peixe), que indica sua reclusão, sua separação da “terra”, o que não é senão estar separado da vida da aldeia. Convém notar ainda que, no rito de *Pembkahëk*, a metade “celeste” é que se apresenta monolítica, estando a “terrestre” associada aos *Pembkahëk*.

7 – Ritos ligados a certos papéis honorários

Podemos agrupar nessa classe o rito da investidura de um “chefe honorário” e os ritos de investidura e da abdicação de *wit̄i*. Não há nenhuma semelhança entre o primeiro desses ritos e os dois últimos; a semelhança existe entre os papéis honorários a que estão ligados. De fato, o “chefe honorário” é como que uma espécie de *wit̄i*, que, entretanto, não mora na mesma aldeia do grupo (homens e/ou mulheres) a que está associado. A casa do “chefe honorário” é aberta ao grupo que o investiu nessa dignidade tal como a casa de *wit̄i*. O “chefe honorário” presta e recebe serviços, dá e recebe dádivas, tal como o *wit̄i*. Ambos estão ligados à paz: o “chefe honorário”, ao bom entendimento entre aldeias; o *wit̄i*, à manutenção da boa vontade dentro da aldeia. O “chefe honorário”, tal como o *wit̄i*, é geralmente investido nessa dignidade por habitantes da aldeia de sexo oposto ao seu.

No que tange a *wit̄i*, tudo indica que se trata da reiteração de um papel que ocorre em quase todos os ritos: o de moça associada. De fato, em vários ritos craôs, sobretudo os de iniciação e aqueles que parecem incluídos também num ciclo de iniciação hoje desorganizado, cada metade ou o grupo de reclusos possui uma ou duas moças associadas. As moças associadas são mais do que ajudantes dos grupos a que estão ligadas. Pode ser que no passado elas tivessem de executar tarefas femininas necessárias ao grupo em que estavam incluídas. Mas elas não são apenas isso: na verdade elas atuam como se fossem indivíduos do sexo masculino. Usam a pintura de corpo masculina, recebem insígnias masculinas, como o *koyanoi*, da primeira modalidade de *Pembkahëk* que descrevemos. Sendo as únicas mulheres a ter o privilégio de participar de atividades rituais de que só tomam parte os homens, essas moças ficam em evidência, o que faz com que dádivas e presentes sejam exigidos delas. Nessas dádivas, provavelmente se incluem os paparutos feitos por suas mães para os grupos a que as filhas estão ligadas. Naqueles ritos em que a participação das mulheres é necessariamente ativa, tal como na festa da manga, elas também podem tomar para si rapazes associados.

Portanto, a moça associada (ou o mais raro rapaz associado) está relacionada com o problema da oposição entre os sexos. O fato de uma mulher participar de determinadas atividades masculinas rituais é considerado um privilégio e uma honraria, e que acentua ainda mais esta oposição. Mas ao mesmo tempo que acentua a oposição, a instituição da moça associada a nega, pois mostra que a mulher pode participar de atividades masculinas.

Como as moças associadas aparecem sobretudo nos ritos de iniciação ou naqueles ritos que no passado talvez fossem realizados no lugar de ritos de iniciação, isso mostra que é justamente nesses ritos que a mulher é relegada a um segundo plano. Indicam a negação da iniciação das mulheres.

A *witĩ* vem a ser a moça associada por excelência: suas atividades não se limitam a um só rito; elas se estendem por vários anos, tornando-se mais enfáticas todas as vezes em que se realiza qualquer rito na aldeia. Tal como em certos ritos as mulheres têm rapazes associados, existe também um menino *witĩ* das mulheres. Mas a distribuição dos *witĩ* da aldeia vem novamente mostrar a negativa da iniciação às mulheres: enquanto existe apenas um menino *witĩ* para as mulheres, existem duas meninas *witĩ* para os homens, sendo uma para os adultos e outra para os meninos. As mulheres, pois, tanto as adultas quanto as meninas, estão colocadas num só grupo.

Se a *witĩ* é a moça associada por excelência, e se a moça associada enfatiza a oposição entre os sexos, não é de estranhar que tal oposição se faça sentir nos ritos de *witĩ*. De fato, tanto no rito de investidura como no de abdicação da *witĩ* nota-se uma oposição entre o centro da aldeia, o lugar dos homens, e a periferia da aldeia, o lugar das mulheres. No primeiro dos ritos esta oposição é representada pelo assalto das mulheres à carne trazida pelos homens. No segundo, pela ameaça das Onças, que estão na periferia da aldeia, aos outros “animais”, que estão no centro. No primeiro dos ritos, o pátio é atacado pelas mulheres, mas não a casa da *witĩ* para onde também é conduzida a carne. No segundo rito, as Onças ameaçam o pátio, mas recebem alimento da casa de *witĩ*. A casa de *witĩ* (neste caso a da moça associada aos homens adultos) é como que um prolongamento do pátio na periferia da aldeia: é um lugar de reunião dos homens, mas que, por fazer parte da periferia, não recebe a oposição das mulheres. Daí, provavelmente a relação da *witĩ* com o bom entendimento dentro da aldeia. Do mesmo modo, as demais moças associadas concorreriam para atenuar a oposição entre os sexos.

Nossa análise do papel de *witĩ* e dos ritos a ele ligados se fez tendo em vista sobretudo a moça associada aos homens adultos, ou, quando muito, aos indivíduos do sexo masculino, pois, as ocasiões de interação entre a moça associada e os homens é bem maior de que a do menino associado e as mulheres.

8 – A representação do Universo

O conhecimento do Universo, segundo o imaginam os craôs, parece ser de grande valia para a compreensão de seus ritos. Tais conhecimentos estão assentados em mitos, sobretudo. Entretanto, não é nossa intenção fazer uma análise dos mitos craôs, o que seria tema suficiente para escrever toda uma monografia. Aqui só vamos apontar os principais elementos, tirados de mitos ou de outras informações, que nos podem dar uma imagem do Universo segundo os craôs.

As informações sobre a forma do Universo não coincidem inteiramente, mas têm muita coisa em comum. A primeira informação a respeito desse tema nos foi dada por Chico Velho, da aldeia do Posto. Só não conseguimos uma informação mais rica devido a dificuldades de linguagem. Referiu-se a um rio que limitaria a terra dos índios. O firmamento seria uma cúpula cujas bordas estariam neste rio. Os civilizados, outrora, estavam do lado de fora dessa cúpula. E comentou a respeito da presença atual dos

civilizados junto aos índios: “não sei como é que se passa”... Messias, índio craô, e Juarez, índio Apinayé que mora com os craôs desde menino, nos asseguraram que o mundo é uma ilha: não há terras além do mar que se vê na cidade de Salvador ou além do Araguaia. As estrelas são índios. Debaixo da terra há um outro mundo: o Sol e a Lua retornam ao nascente passando por lá. Por isso, quando em cima é dia, embaixo é noite. Embaixo o céu é de terra e há estrelas; os homens têm cabelos vermelhos. O céu, aonde foi o herói *Tirkrê*, fica onde estão as estrelas. Acima das estrelas há outra terra, lisa, sem galhos no chão, mas ninguém foi até lá, nem mesmo *Tirkrê*. A cúpula celeste desce até ao chão, impedindo que a água que cerca a terra se perca. O relâmpago é mesmo água e tem o nome de *Ta?ti*, mas não se o chama por este nome, porque fica zangado; deve ser chamado de *Ko* (água). Quando há relâmpagos na superfície da terra, não há no mundo subterrâneo e vice-versa. Ao falarem do mundo subterrâneo, os informantes fizeram referência ao mito do homem que foi até lá. Para José Aurélio, da aldeia do Posto, o firmamento (*Koikwa*) é uma cúpula que limita o mundo; e espaço de terra limitado por ele se chama *Pie*. Para além do firmamento, no sentido horizontal, José Aurélio não sabe como é. Tanto acima do firmamento como abaixo do chão há outros mundos com árvores, chão, Sol; mas o informante não sabe se lá existe gente. Esteves, da aldeia do Posto, assegurou que o chão é circular e cercado de água; além dessa água existe mais chão, o qual é limitado pela cúpula celeste. Nas terras que ficam além da água só habitam os bichos feios. As estrelas são antigos índios que fugiram para o céu por causa de um gavião grande e de uma coruja que os estavam matando. Mais tarde Esteves acrescentou que para além do céu, no sentido horizontal, só há buraco e é tudo escuro. As estrelas são as fogueiras dos índios que foram habitar no céu, fugindo do gavião. Lá existe também outro Sol.

A partir daqui, entretanto, as informações passam a apresentar um detalhe importante: o pé do céu. *Penô*, chefe da aldeia do Posto, comentando o esquema do Universo que Esteves nos tinha fornecido, comentou que devia de estar certo, pois Esteves é mais velho do que ele. Entretanto, acrescentou *Penô* que o firmamento tem seis pés: dois a leste, dois a oeste, um ao norte e um ao sul. Os dois pés de leste são mais grossos. Em cada um dos pés de leste está um pica-pau. Os pica-paus perfuram os pés do céu até o meio; então lhes dá sede e eles voam para a água, que fica longe; quando voltam, os dois grossos pilares já estão reconstituídos inteiramente. Recomeçam o trabalho; cavam até o meio dos pilares; mas aí lhes dá fome e eles saem para comer. E os pés do céu se reconstituem. E assim continuamente. No esquema do Universo dado por *Penô*, o firmamento se chama *Koikwa*; o chão, *Pie*; e o mundo subterrâneo *Króukoti*. Provavelmente a etimologia desta última palavra seja: *króu* = buriti; *ko* = água; *ti* = sufixo de aumentativo; portanto, *Króukoti* = grande brejo de buriti. Segundo Ambrosinho, chefe da aldeia de Boa União, o pé do céu é um só e fica a leste; é como pé de milho: duro por fora e macio por dentro. O pica-pau quer derrubar o pé do céu. Ao meio-dia lhe dá sede e ele tem de sair para beber, pois não leva cabaça. Ambrosinho parece comparar o céu a um rio, dizendo que a leste fica a barra do céu e a oeste, a cabeceira. Mas assegura que o céu não é feito de água. Perto do pé do céu há uma cobra grande chamada *Ronku'tēti*. Esta cobra pode cercar uma aldeia de modo que sua boca toque o rabo. Seu corpo se encosta nas paredes das casas. Sua espessura é superior à altura de um homem. Aqueles habitantes da aldeia que tentam escapar pulando por sobre a cabeça da cobra, que é mais baixa, são comidos por ela. Somente aqueles que, com auxílio de varas, pulam por sobre o corpo da cobra é que escapam. Nessa região há também cobras-tesouras (*Tonkrériti*) que picam os homens nas costas. Há lacraias (*Pagré*). Havia o

gavião *Hëkti*, que pegava os índios quando iam defecar. Existe ainda o rato de chifres (*Amtxoï'përe*). Há o *Kukëi*, que corta o pescoço dos índios. Os homens aí praticavam o homossexualismo. Havia caça abundante de animais diferentes dos que existem na área que os índios hoje habitam. Essa região de fartura e de perigos é retratada num mito de uma viagem que os índios fazem até ela e em que se destacam os heróis *Hartat* e *Khwök* (existe uma versão deste mito em Schultz, 1950, pp. 123-128). Por causa de *Hëkti* que uma porção de índios subiu ao céu. Pensa Ambrosinho que foi por medo de todos esses bichos que os índios, que outrora habitavam junto ao pé do céu, migraram para o lugar onde moram atualmente. Rumando sempre para oeste, mudando sempre de aldeia, os índios chegaram ao rio Farinha (afluente do Tocantins no Estado do Maranhão). Aí houve dificuldades com os “cristãos” e o Padre Rafael os apanhou, levando-os para o norte de Goiás. O Padre só levou os *Krīkatire*, pois os *Mãkrare* já estavam no novo local. Assim, pois, Ambrosinho consegue fazer a conexão do mito com a história. Ambrosinho ainda acrescentou que o Brasil é uma grande ilha. Pedro *Penõ* confirmou que o pé do céu fica a leste e disse que se chama *Koikwakhrat*.

Assim, o Universo está dividido em três níveis: um celeste, um intermediário e um subterrâneo. O intermediário pode ser dividido numa região terrestre e numa aquática. Este nível intermediário também pode ser dividido entre uma região habitada pelos índios no passado, junto ao pé do céu, e a região habitada atualmente.

Nesta região do pé do céu pelo menos ocorreu uma aventura dos heróis Sol e Lua: aquela em que o Sol vai pedir um enfeite do pica-pau para Lua e que termina num grande incêndio (Schultz, 1950, p. 57). É também no pé do céu que habitavam *Hëkti* e *Kukëi*, o primeiro um grande gavião e o segundo uma coruja. Contra eles lutaram os heróis *Akrei* e *Kengunã* (Schultz, 1950, pp. 93-114). Nessa região que o céu toca a terra é que se dá a passagem dos índios perseguidos por *Hëkti* da terra para o céu. Junto ao pé do céu moram toda a sorte de animais estranhos e perigosos que os craôs costumam chamar de “bicho feio”. Um mito craô (Schultz, 1950, p. 159) conta como os craôs se retiraram dessa região guiados por um índio transformado em morcego. No mito, a região é localizada como sendo no Estado da Bahia, portanto, a leste da atual área habitada pelos craôs.

A região celeste é habitada pelos gaviões e urubus. Também o céu é a origem da mulher estrela que ensinou aos índios a agricultura (Schultz, 1950, pp. 75-86).

Quanto ao mundo subterrâneo, existe o mito de um homem que esteve nessa região (Schultz, 1950, pp. 160-162). Lá ele encontrou porcos queixadas. O índio Messias, quando nos contou esse mito, declarou que o buraco pelo qual os porcos queixadas vinham à superfície talvez ficasse perto de Salvador. Se este informante está certo, então tanto o ponto de contacto do chão com o mundo celeste como do chão com o mundo subterrâneo, fica a leste. O leste, pois, seria o ponto de conexão dessas três regiões cósmicas.

É interessante notar que a água não constitui apenas uma região interposta entre a terra e as bordas da cúpula celeste. Há uma outra conexão entre céu e terra através da chuva. De fato, existe a crença entre os craôs de que os animais descem à terra com a chuva. O índio Secundo, da aldeia do Posto, assegurou que, durante as chuvas fortes, animais grandes, tais como o veado, o jabuti, o tamanduá bandeira, variedades de tatu, o caititu, o porco queixada, a anta e também peixes, caem do céu. A raposa não cai. Os animais domésticos como o boi, o porco, a galinha, não caem. Pedro *Penõ*, chefe da aldeia,

afirma que ele mesmo já viu peixes caírem do céu. Zacarias, da mesma aldeia, assegura ter visto cair do céu, durante uma chuva forte, um tamanduá mambira dentro da aldeia. Pedro *Penô* fala também de uma sucuriju que, durante uma chuva forte, caiu no cerrado, ficando num galho. Esta crença, pois, estabelece um outro ponto de contacto entre as diversas regiões em que os craôs dividem o Universo.

9 – A origem dos ritos

A aldeia craô pode ser representada como sendo o centro desse Universo. Vários ritos craôs possuem um mito de origem. E esses mitos sempre apontam para os ritos uma origem externa à aldeia. Os ritos eram realizados primeiro entre os animais e depois é que foram aprendidos pelos índios. Assim, os ritos de *Pembkahëk* foram aprendidos pelo herói *Tukrén* no céu (Melatti, 1963, p. 65). Um outro mito, entretanto, atribui uma origem diferente a uma das modalidades do rito de *Pembkahëk* (*Yuyui*), dizendo que foi aprendido por um índio que surpreendeu as almas (“defunto”) de gado a realizá-lo dentro de uma serra (Schultz, 1950, p. 138). O rito de *Tépyarkwa* foi aprendido por um rapaz que viu os peixes realizá-lo depois de ter sido salvo por estes, pois tinha sido devorado por uma sucuriju (Schultz, 1950, pp. 134-137). O rito de *Kokridho* foi aprendido por um rapaz que viu certos seres da água, os *Kokrit*, a executá-lo. O rito de *Yëtyôpi* foi aprendido por um homem enviado pelos demais habitantes da aldeia, que se haviam afastado da mesma numa expedição de caça, para verificar se os vegetais plantados nas roças já estavam no ponto de serem colhidos. O índio viu as batatas realizarem o rito. Em seguida viu o milho realizar também um de seus ritos. Um outro mito conta que uma velha, incluída numa expedição de caça, se perdeu. À noite passou todo um povo junto dela: era a Noite ou os *Katamye*. Eram homens, mulheres, crianças. Enquanto o povo ia passando, o chefe do mesmo ia ensinando à velha os costumes dos *Katamye*. Ao clarear o dia, passou outro povo, seguindo o primeiro: era o Dia ou os *Wakmëye*. O chefe destes também ensinou à velha os costumes dos *Wakmëye*. E assim a velha transmitiu aos outros índios os símbolos e os ritos ligados às metades *Wakmëye* e *Katamye*.

Embora os mitos não mostrem como os índios aprenderam os ritos de *witï*, fazem referência à existência deles entre os animais. Assim, há pelo menos dois mitos que se referem ao *witï* entre os animais. Num o *witï* é caititu (uma versão do mito está em Schultz, 1950, pp. 138-143), no outro é periquito.

Há também várias séries de cânticos que os craôs dizem ter aprendido de seres que viviam fora da aldeia. Assim, uma série de cânticos foram aprendidos do *Kupëkrâya'khrore*, um homem que tinha uma flor nascida na cabeça e que vivia dentro de uma moita de cupim mole, cantando desde a manhã até ao pôr-do-sol. Uma outra série foi aprendida dos *Kupëti*, um casal que vivia a leste, junto ao pé do céu e que cantava, cada parceiro de um lado de uma fogueira, desde o começo da noite até a meia-noite. Há também os cânticos aprendidos do macaco (*Kukhoi*). Existe um mito que narra como os índios aprenderam os cânticos do tatu rabo-de-couro.

Assim, pois, os ritos e os cânticos craôs, tal como a agricultura e o fogo (vide o mito do fogo em Schultz, 1950, pp. 72-75 e o da origem da agricultura nas pp. 75-86), passaram de fora para dentro da aldeia, da natureza para a sociedade. Dir-se-ia que a cultura, antes de ser apanágio dos homens em sociedade, pertencia ao âmbito da natureza.

Em contrapartida, uma série de elementos da natureza pertenceram anteriormente à sociedade. Existe, por exemplo, o mito da velha que virou tamanduá bandeira quando os meninos que vigiava se transformaram em periquitos (Schultz, 1950, p. 160). Também reina a crença entre os craôs de que as estrelas são índios que subiram ao céu em fuga do gavião *Hëkti* ou pelo menos as fogueiras desses índios. O índio Davi nos afirmou que os primeiros índios se transformaram em diversas espécies animais; que os animais existentes são descendentes dos primeiros índios. Certos seres monstruosos que ameaçavam os índios eram também indígenas transformados. Desses o mais conhecido na literatura etnográfica é o *Téwaré*, homem que, com o auxílio do fogo, fez com que um de seus pés caísse e apontou o osso da perna, com o qual matava os outros índios (Schultz, 1950, pp. 119-123). Um mito narra a história de *Hitokré*, homem que foi cortado ao meio bem na cintura por um grande sapo (*proti*) e que passou a andar com o auxílio dos braços, de cabeça para baixo, sem as pernas nem a parte inferior do tronco e com o coração à mostra; este ser provocava a queda das mulheres do alto das bacabeiras, o que as matava. Outro mito nos fala de uma mulher que se transformou em *Tókhamkwërekwe*: este ser se oferecia às mães para acalantar seus filhos; levava-os para sua toca, matava-os e os assava. Outros mitos entre os craôs nos dizem de seres estranhos que matavam os índios quando podiam; não registram, entretanto, as versões que tomamos se tais seres eram homens transformados ou não.

Assim, pois, no pensamento craô, existe como que uma troca entre sociedade e natureza. Uma grande parte da cultura passou da natureza para a sociedade. Por outro lado, pelo menos alguns dos animais e seres estranhos que existiram ou existem passaram da sociedade para a natureza.

10 – Magia

Embora não se inclua propriamente dentro do âmbito dos ritos, as relações de troca entre natureza e sociedade a que acabamos de nos referir nos levam a uma digressão sobre a magia craô. Este desvio se justifica pelo fato de permitir um aprofundamento na caracterização dos ritos segundo o pensamento craô.

Nas aldeias craôs é alto o número de xamãs. Nos anos de 1962/63 era o seguinte o número de indivíduos que exerciam atividades xamanísticas: 14 na aldeia do Posto, 7 na aldeia de Pedra Branca, 10 na aldeia de Boa União, 2 na aldeia de Abóbora, 10 na aldeia de Serrinha, num total de 43 xamãs, pelo menos, o que perfazia 8% da população das aldeias.

Ao apresentarmos a comunicação “O mito e o xamã” (Melatti, 1963) na VI Reunião Brasileira de Antropologia, foi levantada a objeção segundo a qual os craôs não possuiriam xamãs, mas simplesmente médicos-feiticeiros. Não vamos tratar desta questão aqui, mas apenas registrar que, se a condição para a existência do xamanismo é o êxtase, tudo parece indicar que os indivíduos craôs sofrem uma experiência extática pelo menos no momento em que ganham seus poderes mágicos, embora na sua posterior atividade de cura pouca vezes a ela recorram.

Mas o principal objetivo da referida comunicação era demonstrar que o indivíduo craô, ao receber poderes mágicos, revive um determinado mito, o de *Tirkre*. Chamamos a atenção para o fato de que, nos vários casos de transformação de uma pessoa num xamã, esta pessoa estava sozinha, estava doente, era curada por um animal e que este lhe dava então os poderes mágicos. Ora, convém notar que os mitos que narram como os índios

aprenderam certos ritos ou como se transformaram em certos seres monstruosos são semelhantes às histórias dos xamãs. Aliás, *Tirkrē* trouxe do céu tanto os seus poderes mágicos como também o conhecimento do rito de *Pembkahēk*. Não podemos dizer que estes mitos se reduzam exatamente à mesma estrutura, mas simplesmente que as analogias são muito grandes entre eles.

Em alguns desses mitos, o herói sozinho não está doente, mas numa séria dificuldade (no ventre de uma sucuriju, no alto de uma escarpa, desdenhado pelas mulheres etc.). Nesse estado o herói é capaz de entrar em contacto com um elemento da natureza e com isso obter um conhecimento novo para sua sociedade (ritos e cânticos, uso do fogo, agricultura etc.) ou se transformar num outro ser e voltar-se contra sua própria sociedade. Assim, pois, o indivíduo sozinho e abandonado está diante de duas alternativas: passar definitivamente para o âmbito da natureza ou então voltar para sua sociedade, enriquecendo-a com algo de novo.

Ora, o xamã não ultrapassa a alternativa diante da qual está colocado: não rompe com sua sociedade e nem com a natureza. Os poderes que adquire, ele os utiliza dentro da sociedade; mas são poderes que guarda para si, que não distribui pelos demais, como acontece com outros elementos trazidos da natureza, como o conhecimento de ritos, de cânticos, do fogo, da agricultura, que se espalhou por todos os membros da sociedade. Além disso, vivendo em sociedade, o xamã continua em contacto com a natureza, mantendo relações com animais, os mortos e outros elementos naturais. O próprio corpo do xamã é modificado: o índio Joaquim contou a Harald Schultz (Schultz, 1960, p. 193) que, quando queimaram o cadáver do xamã Cará, seu corpo deixou todo o veneno, o feitiço: eram umas coisas branquinhas, do comprimento de um dedo, que saíam do fogo e caíam. Pedro *Penô*, chefe da aldeia do Posto, declarou que o mesmo Cará, quando ainda era vivo, deixou que outro xamã, Aleixo, lhe retirasse do corpo a substância mágica, o *hirã*: eram uns objetos compridos, bonitos, de uns cinco centímetros de comprimento. Numa outra ocasião o mesmo informante contou que Aleixo tirou essas substâncias da testa, do cangote (e das mãos?) de Cará: tinham a forma de pedra de fazer fogo, de cor negra e não tinham movimento. O xamã Patrício Chiquinho recebeu os poderes mágicos de um tamanduá bandeira que havia matado e que lhe apareceu posteriormente. Contou que a cabeça do tamanduá foi-lhe posta na testa, para que pudesse cuidar da cabeça dos outros; na parte interior da articulação do cotovelo esquerdo foi-lhe colocada unha de bandeira, para que pudesse segurar a dor dos outros; na parte interior do cotovelo direito foi-lhe colocado sangue de tamanduá, para com ele temperar o sangue dos índios. O índio Secundo nos contou que, quando a anta dá poderes mágicos a uma pessoa, a “coisa” que ela oferece é como brasa, é como enfeite de amarrar no pescoço; a pessoa que recebe a “coisa” da anta pode ver longe, ver aldeias distantes, e os corpos dos enfermos se tornam para ela transparentes como garrafas, permitindo-lhe localizar imediatamente o feitiço colocado por outros xamãs. Segundo o xamã Basílio, o feitiço que a mandioca dá para uma pessoa pode ser até um pedaço de mandioca trabalhado, lavrado. Portanto, o corpo do xamã não é igual ao dos demais índios.

Fazendo parte da natureza e da sociedade, tudo é esperado do xamã. Pode curar como também pode prejudicar os outros habitantes da aldeia introduzindo feitiço em seus corpos. Ora, nisso os poderes mágicos se distinguem dos ritos. Estes últimos, embora também provenientes da natureza, estão de todo incluídos na sociedade, o que pode ser confirmado

por um elemento de um mito. Numa das versões tomadas por nós do mito em que aparece a figura de *Autxetpiriré* (Schultz, 1950, pp. 144-151), a filha caçula do homem que se retira da aldeia não consegue se transformar em cavalo e nem em martim-pescador porque trazia um enfeite de cabacinha (*kradré*). Ora, essas pequenas cuias de cabaça costumam ter entre os craôs uma finalidade ritual, tal como acontece com as minúsculas cuias em que os *Txîproré* (Andorinha) oferecem água ao *padré* da aldeia no fim do rito de *Pembkahëk*. O fato de ser portadora de um objeto ritual impedia a moça de passar para o âmbito da natureza.

11 – As corridas de toras

Uma vez apresentado o esquema do Universo segundo os craôs, parece possível fazer mais um esforço no sentido de elucidar alguns dos elementos mais comuns de seus ritos, procurando o seu provável significado, embora fiquemos muito longe de esgotar todo o simbolismo ritual.

Um elemento comum a quase todos os ritos craôs são as corridas de toras. Teriam um significado que poderia ser vislumbrado? Após as considerações que fizemos acerca da origem atribuída aos ritos e aos poderes mágicos, parece que sim. Na transcrição do mito craô da origem do fogo, ao chegar ao trecho em que se conta como os índios levaram um tição aceso desde a casa da onça até a aldeia, correndo e passando o tição de um para outro, Harald Schultz lembra, numa nota em pé de página (Schultz, 1950, p. 74, nota 68) que o transporte do fogo se fez de maneira semelhante a uma corrida de toras. A observação de Schultz está inteiramente de acordo com o significado que podemos atribuir à corrida com base na análise dos ritos e da visão do Universo dos craôs. As corridas de toras se fazem sempre de fora para dentro da aldeia. É certo que quase todas as manhãs os índios realizam uma corrida pelo caminho circular da aldeia, levando toras já utilizadas em outras corridas. Mas as corridas de fora para dentro da aldeia são geralmente vespertinas e com toras cortadas no mesmo dia, ocorrendo depois de alguma atividade, seja uma caçada, seja algum trabalho na roça. As toras são geralmente feitas de estipe de buriti, podendo ser também de vários outros tipos de madeira. Já dissemos que certa vez presenciamos uma corrida em que patas do veado caçado naquele mesmo dia faziam as vezes das toras. No rito do *Pôhipré*, por sua vez, as toras são feitas com feixes de produtos da roça. Por conseguinte, a corrida de toras consiste em trazer para dentro da aldeia elementos tirados à natureza da mesma maneira que dela se obtiveram os ritos, os cânticos, a agricultura, o fogo. A corrida de toras representaria, pois, a própria concepção que fazem os craôs da origem de sua cultura: algo proveniente da natureza, em parte dado, em parte tirado. Ela representaria os mitos de origem dos ritos, dos cânticos, da agricultura, do fogo, isto é, da cultura craô; e, mais do que isso, a manutenção dessa cultura através da sobrevivência dos membros da sociedade craô, que só se faz à custa de sua alimentação, que também é tirada da natureza. Ou seja, a cultura craô tem a mesma origem que os seus alimentos.

Tal interpretação parece receber o apoio das poucas informações em que os craôs dizem ou quase dizem o que são as toras. Essas informações podem ser divididas em dois grupos. No primeiro, as toras são identificadas com elementos naturais; no segundo, como produtos da atividade daqueles que as conduzem aos ombros. Como pertencentes ao primeiro grupo temos as seguintes indicações: a crença de que, quando um indivíduo sonha que está correndo com uma tora grande, é sinal de que vai caçar anta, o que identifica a tora

com a caça; o mesmo acontece com a crença de que sonhar estar carregando tora leve é sinal de que se vai capturar veado ou outro animal pequeno; a identificação manifesta das toras *Ró?ti* com a sucuriçu, podendo os índios identificar na tora a cabeça e a cauda do animal; o cuidado em cortar as toras *Põhiyõkróu* do tamanho em que estão os pés de milho no momento, identificando assim as toras com esse vegetal. Entre as indicações do segundo grupo se contam as seguintes: a convenção de que pelo menos alguns membros da metade *Wakmẽye* são “pais” das toras *Wakmeti* e que pelo menos alguns membros da metade *Katamye* são “pais” das toras *Katamti*; a identificação das toras cortadas pelo grupo *Kupẽ* (“civilizados”) com o “vapor”, isto é, a embarcação dos civilizados. Ora, as indicações do segundo grupo podem ser reduzidas a indicações do primeiro. De fato, segundo a concepção da procriação entre os craôs, os filhos são formados por aquilo que os genitores comem, logo, com elementos vindos da natureza. O “vapor” dos civilizados também é feito com elementos da natureza.

Como vários outros costumes craôs, a corrida de toras também tem o seu inverso. De fato, existe uma corrida de toras que se faz do pátio para a periferia da aldeia, ou mais precisamente, para a casa de *witi*. Trata-se de uma corrida de dentro para fora, sentido contrário a todas as outras corridas. Infelizmente o rito em que se faz, o de *Rorot*, nos é pouco conhecido, o que não permite que nos aventuremos a maiores comentários sobre tal corrida.

12 – As metades e outras oposições

A corrida de toras nos leva a outra característica dos ritos craôs: em todos eles existe uma oposição entre dois grupos, os quais ora se hostilizam, ora fazem trocas de bens e serviços. Tais grupos podem ser um par de metades como podem ser formados pela própria dicotomia dos sexos. Mas o que geralmente ocorre é que num rito qualquer existe mais de um par de grupos em oposição. Por exemplo, no rito de *Põhipré* se opõem as metades *Wakmẽye* e *Katamye*; ao mesmo tempo neste rito ocorre uma oposição entre homem e mulher, pois os indivíduos do sexo feminino agridem os do masculino com espigas de milho; entretanto, uma terceira oposição existe no rito, ou seja, entre parentes consanguíneos e parentes afins, pois as mulheres só agridem aqueles homens a que denominam “maridos”.

Seria possível encontrar um denominador comum para todas essas oposições? Ora, o par de metades que está mais explicitamente ligado a outras oposições é o *Wakmẽye* / *Katamye*, que pode ser identificado, como já vimos, com as dicotomias praça / periferia, leste / oeste, vermelho / negro (pintura das toras *Wakmeti* e *Katamti*), verde claro / verde escuro (nos ornamentos feitos com folha de palmeira), estação seca / estação chuvosa, dia / noite. Também quanto a este par de metades é que os dados fornecem maior evidência da existência de uma hierarquia: os *Katamye* têm “vergonha” dos *Wakmẽye* e escondem o rosto com folhas em certos ritos. Uma versão do mito de origem dessas metades diz mesmo que os *Katamye* deveriam esperar os *Wakmẽye*, para iniciar a corrida de toras, de joelhos e de cabeça baixa, para não vê-los. A identificação entre as oposições *Wakmẽye* / *Katamye* e praça / periferia permitem-nos identificá-las também com as oposições homem / mulher e vivos / mortos. Sabemos que no passado os mortos eram sepultados na periferia da aldeia e que atualmente são enterrados num cemitério a oeste da aldeia. Esta mudança provocada pelo contacto interétnico obedeceu, portanto, a padrões rituais, visto que a oposição

Wakmêye / Katamye se identifica ao mesmo tempo com as oposições centro / periferia e leste / oeste.

As oposições *Khöikateye / Harâkateye* e *Khöirumpekëtxë / Harârumpekëtxë* podem também ser identificadas com a oposição leste / oeste. Entretanto não existe uma identificação direta dessas oposições de metades com a oposição praça / periferia. No que tange a esses pares de metades também não existe uma hierarquia tão evidente quanto a do par *Wakmêye / Katamye*. Já dissemos que um informante, dividindo os animais pelas metades *Khöikateye* e *Harâkateye*, colocou os mais fortes na primeira. Harald Schultz atribui o epíteto “os mais fortes” aos *Khöikateye* (Schultz, 1959, p. 345). Vimos também, no rito de *Përteré*, membros da metade *Khöikateye* insultarem os *Harâkateye*. Quanto às metades *Harârumpekëtxë* e *Khöirumpekëtxë*, as evidências ainda são menores. É certo que os craôs chamam os dentes de cima de *khöirumpewa* e os de baixo de *harârumpewa*, o que identificaria as oposições *Khöikateye / Harâkateye* e *Khöirumpekëtxë / Harârumpekëtxë* com a oposição em cima / embaixo. Aqui convém lembrar que as mulheres costumam cantar na praça em sua parte mais baixa, pois quase sempre a aldeia é construída em terreno ligeiramente inclinado. Ela cantam no lado do pátio que fica mais próximo do ribeirão que serve a aldeia; portanto, no lado para onde correm as águas. Assim, a oposição em cima / embaixo ou talvez, mais precisamente montante / jusante corresponderia à oposição homem / mulher. Portanto *Khöikateye / Harâkateye* e *Khöirumpekëtxë / Harârumpekëtxë* poderiam ser identificadas com a oposição homem / mulher e daí com praça / periferia. Essa identificação, entretanto, é pouco evidente, uma vez que deve ser estabelecida por uma série de identificações intermediárias.

A identificação da oposição leste / oeste com praça / periferia se torna impossível quando se trata do par de metades *Krókrók* (ou *Khëigayu*) / *Hëk* (ou *Pentxi* ou *Yuyui*). Isso porque as metades *Hëk* e *Krókrók* variam sua posição na praça de acordo com os ritos de que participam, embora outros símbolos continuem invariáveis, como, por exemplo, o fato dos *Hëk* não cortarem toras em nenhum dos ritos. Assim, para esse par de metades, a identificação de leste / oeste com praça / periferia se torna impossível. Ainda quanto a este par, pode-se notar uma certa hierarquia, marcada pela inabilidade dos *Hëk* cortarem toras.

A oposição leste / oeste, por conseguinte, não pode ser considerada adequada para correlacionar as outras oposições. Mais adiante ainda retornaremos ao problema do leste / oeste.

A oposição praça / periferia, entretanto, que podemos considerar também como centro / periferia, se for correlacionada com a forma do Universo segundo os craôs, pode servir de ponte de ligação entre alguns pares de metades e outras oposições craôs. Poderíamos dizer que a praça está para a periferia da aldeia assim como cada região do Universo está para aquelas que a envolvem: praça / periferia da aldeia, aldeia / exterior, terra / subterrâneo-água-céu, água / céu. Desse modo, as oposições *Wakmêye / Katamye* (praça / periferia), *Krókrók / Hëk* (terra / céu), *Krókrók / Yuyui* (terra / céu), *Krókrók / Pentxi* (terra / céu), *Khëigayu / Hëk* (água / céu), *Teré / Tép* (terra / água) podem ser até certo ponto identificadas. Tal identificação ainda se pode estender a homem / mulher e vivos / mortos. Entretanto não podemos incluir as oposições *Khöikateye / Harâkateye* e *Khöirumpekëtxë / Harârumpekëtxë* no esquema por não estarem explicitamente correlacionadas com a oposição praça / periferia.

No que tange à comparação da forma da aldeia com a forma do Universo, através da oposição praça / periferia, a oposição leste / oeste, se levada em consideração, nos levaria a novas dificuldades. De fato, os mitos colocam a leste a região de seres monstruosos assassinos ou devoradores de índios, o lugar da grande escuridão, a região de onde os índios fugiram. Lá ficava o pé do céu, que Ambrosinho identificou como sendo a barra do céu, a embocadura, a parte mais baixa. Ora, esta região do leste está paradoxalmente associada a símbolos do oeste: a morte (os craôs sepultam os mortos a oeste da aldeia), a escuridão (a metade *Katamye*, associada à noite, fica na parte oeste da praça), o jusante (as metades *Khöikateye* e *Khöirumpekëtxë* que ficam no leste da praça estão associadas ao montante).

13 – Oposições de oposições

Um terceiro e importante problema ainda deve ser abordado com respeito aos elementos comuns aos ritos craôs. Trata-se da existência, nos ritos craôs, de como que oposições de oposições. Em outras palavras, tudo se passa como se a cada oposição que afirme uma diferença entre dois elementos, corresponda uma outra que afirma a igualdade entre esses mesmos elementos. Pode-se citar vários exemplos. Assim, existe uma oposição homem / mulher que afirma uma diferença entre os sexos na divisão do trabalho, na vida política e na participação dos ritos; entretanto, a instituição das moças associadas afirma justamente o inverso: que a mulher pode participar de certos ritos em pé de igualdade com o homem. À oposição praça / periferia, que afirma que atividades do centro da aldeia não são as mesmas realizadas no âmbito das casas, corresponde a instituição do *witî* que estabelece como que um pátio na periferia da aldeia. No passado a oposição vivos / mortos, que estabelecia que as sepulturas deveriam ser na periferia da aldeia, era contradita pelo costume de sepulturar indivíduos que tinham desempenhado papéis políticos ou rituais importantes no pátio da aldeia. A oposição entre homens e seres da natureza, estabelecendo uma diferença entre eles, é contraposta à crença de que no passado mítico a cultura estava no âmbito da natureza e eram os homens que viviam sem ritos, sem cânticos, sem fogo, sem o conhecimento da agricultura. A corrida de toras expressa uma diferença entre sociedade e natureza, pondo a segunda como objeto de espoliação da primeira; entretanto, como vimos, no rito de *Rorot* tem lugar uma corrida de toras invertida, partindo do centro para a periferia da aldeia. Assim, às afirmações “as mulheres são diferentes dos homens”, “a periferia é diferente da praça”, “os mortos são diferentes dos vivos”, “a natureza é diferente da sociedade” correspondem afirmações inversas, segundo as quais “as mulheres são iguais aos homens”, “a periferia é igual à praça”, “os mortos são iguais aos vivos”, “a natureza é igual à sociedade”. Essas inversões não ocorrem apenas nos ritos, mas no próprio sistema de parentesco e ainda a elas faremos referências no capítulo seguinte. Elas retiram o caráter absoluto das regras rituais e talvez expressem a admissão dos craôs de que seu sistema social poderia ser regido por outras regras que não as vigentes.

14 – Conclusão

A falta de dados suficientes a respeito de alguns ritos não nos permite ainda reduzir todo o sistema ritual dos craôs a seus elementos essenciais. Não obstante foi possível achar uma quase identidade entre certos ritos. Foi possível também estabelecer algumas correlações entre os vários pares de metades e outras oposições. Além disso, parece ter ficado demonstrado que os ritos craôs se tornam mais claros, ainda que não totalmente

compreensíveis, quando se toma por cenário o Universo tal como concebido pelo pensamento craô. Resta porém saber por que tantas variações sobre os mesmos temas. Por que tantos ritos ligados à iniciação, por que tantos ritos ligados ao ciclo agrícola? Entretanto, são justamente essas variações que permitem ao pesquisador penetrar um pouco no significado dos ritos, devido à repetição de certas correlações entre símbolos. Seria esta a maneira pela qual os ritos se tornariam inteligíveis aos próprios membros da sociedade craô?