

Capítulo III

O território e a utilização de seus recursos

1 – Introdução

Os craôs foram encontrados pelos civilizados no baixo rio Balsas, afluente do Parnaíba, rio este que separa o Maranhão do Piauí. Daí se deslocaram para oeste até encontrarem o Tocantins, na altura de Carolina, de onde foram levados rio acima até Pedro Afonso; deste ponto rumaram para nordeste, estando hoje seu território situado entre o rio Manoel Alves Pequeno e o rio Vermelho, afluente do Manoel Alves Grande. Os dois citados rios Manoel Alves, o Grande e o Pequeno, são tributários do Tocantins¹. Todo esse deslocamento dos craôs, entretanto, foi feito dentro de uma área de características geográficas mais ou menos homogêneas. Por isso, não tiveram, pelo menos nesses últimos 150 anos, de adaptar-se a ambientes física e biologicamente estranhos. Em compensação, como acabamos de ver no capítulo anterior, o meio em que estavam e estão inseridos sofreu modificações do ponto de vista cultural, com a penetração dos civilizados. A breve descrição das características geográficas da área habitada atualmente pelos craôs que faremos agora vale também, nas suas linhas gerais, para as áreas por que anteriormente passaram no sul do Maranhão.

2 – Relevo, clima, vegetação

O território dos índios craôs tem uma altitude que varia mais ou menos entre 200 e 500 metros (Conselho Nacional de Geografia, 1960, folhas SB23 e SC23) sendo mais alto na sua parte SE, altura que deste ponto diminui em direção N e W e menos acentuadamente na direção NW. É cortado por inúmeras correntes d'água que fluem ou para o rio Vermelho ou para o Manoel Alves Pequeno. A não ser esses dois últimos, que bordejam o território, os demais rios e ribeirões não são navegáveis, podendo, qualquer um deles, na estação seca, serem atravessados a vau. Pelos dois citados rios desciam e descem ainda hoje, levando arroz e outros gêneros, balsas feitas de um ou até dois milhares de talos de buriti, à procura de Carolina, onde são vendidos tanto a carga como o próprio material da embarcação. Pequenas lanchas (“motores”) sobem o Manoel Alves Pequeno até a cidade de Itacajá na estação das chuvas. O relevo do território se caracteriza pela presença de elevações de cimo chato e de área variável, com encostas talhadas a pique, formando não raro morros e longas montanhas com vários patamares, como se fossem uma escada. Trata-se do mesmo tipo de relevo que caracteriza o sul do Maranhão.

A área em que habitam os craôs é caracterizada pelo clima Aw (classificação de Köppen), predominante em toda a região Centro-Oeste do Brasil, sendo que a letra A significa que é um clima úmido tropical; o w significa que é um clima de verão úmido e inverno seco. Para sermos mais específicos, diremos que a área indígena dispõe de um clima que constitui uma variedade do tipo Aw: trata-se da variedade Aw'gi, em que w'

¹ O leitor deve estar prevenido para não confundir nenhum dos dois com um terceiro rio chamado Manoel Alves, também afluente da margem direita do Tocantins, mas que corre mais ao sul, banhando a cidade de Natividade.

significa maiores quedas de chuva no outono, *g*, mês mais quente anterior ao solstício de verão e precedendo a estação chuvosa, *i*, isoterma, isto é, amplitude térmica anual inferior a 5 graus centígrados. De fato, se tomarmos os dados disponíveis para as cidades de Pedro Afonso e Carolina, a primeira ao sul da área indígena e a segunda ao norte, verificaremos que em ambas o mês mais quente, segundo a média das temperaturas é setembro, sendo que em Carolina o mês mais frio é fevereiro e em Pedro Afonso é junho, sendo a amplitude térmica para a primeira de 2,5 e para a segunda de 2,8 graus centígrados (Galvão, 1960, figs. 46 e 48, p. 86). O território dos *craôs* fica situado entre as isotermas anuais de 25 e 26 graus centígrados (*idem*, fig. 36) e entre as isoietas anuais de 1.250 e 1.500 milímetros de chuvas (*idem*, fig. 40). O território indígena se mantém entre as linhas correspondentes a 25 e 26 graus, tanto sejam elas isotermas de verão (dezembro, janeiro, fevereiro), quanto isotermas de inverno (junho, julho, agosto) (*idem*, figs. 37 e 38). No verão a área indígena fica entre as isoietas de 600 e 800 milímetros, sendo cortada pela isoietas de 25 mm no inverno (*idem*, figs. 41-42). Tomando ainda os dados das cidades de Carolina e de Pedro Afonso, vemos que na primeira junho é o mês em que menos chove e março, ao contrário, o de maior índice pluviométrico (*idem*, fig. 82). Em Pedro Afonso o índice pluviométrico para os meses de junho, julho e agosto é nulo, enquanto os índices mais altos se encontram em dois meses, em novembro e em março, sendo o primeiro o maior dos dois (*idem*, fig. 83). Em resumo, o clima da região habitada pelo *craô* se caracteriza por apresentar uma alta temperatura que se mantém mais ou menos constante durante todo o ano, e um período de seca bem marcado ocorrendo em meados do ano, opondo-se a um período de chuvas que tem lugar no final e princípio de ano. Não é pois a variação de temperatura que chama a atenção do civilizado da região e sim a alternância entre o período de chuvas e o de seca. O período chuvoso é chamado pelos habitantes regionais de “inverno”, enquanto o seco é denominado “verão”².

Também para os *craôs* a alternância de chuva e estio é muito mais importante que a temperatura, influenciando nas suas atividades de caça, de pesca e de agricultura e se refletindo em símbolos componentes de seu sistema ritual.

Os períodos de chuva são também os períodos de cheia para as correntes d’água da região, o que torna mais difíceis e desagradáveis as viagens: alguns rios só podem então ser atravessados a nado ou em pinguelas e a lama atrasa as viagens a pé ou em automóvel. Por outro lado, as viagens se tornam mais fáceis por água, aumentando no Tocantins e seus afluentes o número de embarcações.

Quanto à vegetação, a área dos *craôs* se caracteriza pela predominância do cerrado, ficando a floresta reduzida a estreita moldura que acompanha os rios e ribeirões. Cerrado é a denominação que no Brasil se aplica às savanas. Caracteriza-se pela presença de dois estratos de vegetação: uma camada mais baixa, herbácea, contínua ou em tufo e uma outra camada constituída de arbustos e de árvores mais ou menos esparsos. A parte arbustiva ou arbórea se caracteriza por seus troncos e galhos retorcidos, casca grossa e gretada, folhas grandes e coriáceas. O cerrado ocupa os terrenos que se estendem entre uma e outra corrente d’água e sobre os cimos chatos dos montes escalonados. Não sabemos identificar espécies vegetais, mas segundo informantes indígenas, nas florestas da região se encontram o garapiá, o tarumã, o catingó, o escorrega-macaco, o cegamachado, o anjelim, a fruta-de-morcego, o murici-do-mato, o araçá-do-mato, o pau-brasil, o jatobá-do-mato, o tucum, o pati-do-mato, o pau-amarelo, o tingui, o timbó, a bacaba, o najá, o cajá, o turubá, o xixá. No cerrado se encontram a sambaíba, a craíba, o

² Daí por diante usaremos “verão” e “inverno” — entre aspas — como sinônimos de estação seca e de estação chuvosa respectivamente.

araçá, o murici, o pequi, a mangaba, a cachamorra, o pau-de-terra, o caju, o puçá, a folha-de-arara, a sapucaia, o murici d'anta, a fava d'anta, o bacuri, a candeia, o pau-de-leite, o ovo-de-boi, o oiti, o jatobá-da-chapada, a bruta, a piaçava, o tucum, o pati-da-chapada, a sucupira amarela, a sucupira preta, o capitão-do-campo, a cananduva. No carrasco, denominação regional de uma variedade de cerrado com o estrato arbóreo-arbustivo mais compacto, se encontram o pau-roxo, a taúba. No território indígena o cerrado ocupa quatro quintos e a floresta um quinto da superfície total.

3 – Coleta

A procura de frutos comestíveis silvestres é tarefa das mulheres, que a fazem geralmente em grupos; às vezes, todas as mulheres da aldeia reunidas saem a coletar, com o fim de trocar ritualmente com os homens determinado fruto de que haja abundância na temporada. As principais frutas silvestres consumidas pelos craôs são o buriti (*króu*), a bacaba (*ka'pere*), o oiti (*kapokti* ou *kapogré*), o caju (*akrét*) do cerrado. Além disso consomem frutas que se encontram cultivadas pelos civilizados nas vizinhanças do Posto atual, de um Posto antigo, ou nos lugares abandonados, sedes de antigas fazendas ou moradas de civilizados: manga (*māk*), goiaba, laranja (*rāi*), lima (*rimti*). Há uma série de outras frutas que colhem, mas que não existem em tão grande quantidade quanto as citadas. São por exemplo a buritirana (*króuroré*), a mangaba (*apen*), o bacuri (*kumtxe*), o pequi (*prĩ*), a bruta (*wakatẽ*), a piaçava (*rõpéiti*). Parece que o período mais rico em frutos é aquele que abrange o final e principio de ano. Baseado nas observações e confiando também em informações de indígenas, sabemos que em setembro é tempo de caju, tanto a variedade cultivada pelos civilizados como o do cerrado, que é bem mais miúdo. Nesse mês também dá a bacaba, que se prolonga por outubro; também é então o tempo de oiti; daí por diante passa a predominar o buriti até o fim do ano; a manga, de novembro a janeiro; o pequi aparece de novembro a janeiro; o tempo de buritirana coincide com o do buriti; o bacuri, de novembro a janeiro; a mangaba, o puçá, em novembro; a piaçava, em fevereiro e março. O buriti não apresenta todos os anos a mesma quantidade de frutos: uma grande safra é alternada por uma pequena no ano seguinte. Dizem os craôs que têm o cuidado de utilizarem para a confecção de suas toras de corrida apenas os exemplares machos, poupando os buritis fêmeas por causa de seus frutos. O buriti, a bacaba e o oiti são consumidos, tendo a sua polpa misturada em água, retirando-se dessa mistura os caroços e os pedaços de casca. O caldo cru assim formado é consumido com farinha de mandioca ou beiju; é um alimento também encontrado nas casas dos sertanejos da região, que lhe dão o nome de semberaba.

O babaçu quase não é consumido pelos craôs, que não o possuem em seu território; guardam suas amêndoas, que obtêm fora da reserva, presas por um fio de algodão e as usam menos para comê-las do que para produzir o sumo com que fixam a tinta de urucu ao corpo. Fervem as amêndoas em água, retirando o óleo que flutua então sobre ela, que usam nos cabelos. Quando os craôs, no início do século XIX, viviam próximos à Povoação de São Pedro de Alcântara (atual Carolina), entraram em guerra com os Põrekamekra, que viviam na margem esquerda do Tocantins, por causa dos frutos de palmeiras existentes no território destes últimos (POHL, 1951, 2ª parte, p. 148). Essas palmeiras seriam muito provavelmente de babaçu. A palmeira do açai também não ocorre dentro do território craô.

A coleta do mel é tarefa dos indivíduos de sexo masculino. Distinguem os craôs vários tipos de abelhas: *tehi'póre* (mané de abreu), *penré* (jataí, tatairazinha), *ĩtxu'tukti* (tubi mansa), *hikuti* (tiúba), *ĩtxukaprik* (mumbuca), *khóp* (mumbuca), *tóm* (abelha limão), *haraya'kati* (abelha asa branca), *hohiti* (abelha boca-de-cigarra), *perti* (abelha boca-de-

cavalo), *këi*, *amtxuti* (marimbondo tuí, que faz mel). Há algumas variedades que são bravas, como *ka'këre* (tataíra), *hipré* (tubi brava), *ku?khrã* (arapuá), *ku?krãti* (xupé), *txóti* (boca-de-barro). Há certos tipos de mel que exigem resguardo: aquele que toma mel de *khóp* ou de *amtxuti* não pode ter relações sexuais, sob pena de ficar cansado, amarelo. Cinco dias depois deve beber uma infusão de casca de craíba. Uma vez vimos um índio com folhas de um vegetal (*peniarahireho*). Disse-nos que tomara mel de enxu e precisava de tomar remédio feito com essas folhas para poder ter relações sexuais sem ficar amarelo. Toma-se tal remédio quando se ingere mel de insetos pouco “trabalhadores”, como a abelha enxu e tubi mansa; mas quando é “trabalhador” como tubi brabo, que trabalha mesmo ao meio-dia, não é necessário o remédio. A cera de tubi mansa é usada pelos craôs, misturada com água, para passar na cabeça, a fim de que os cabelos continuem pretos até idade avançada.

Dos vegetais silvestres os craôs não aproveitam apenas os frutos comestíveis. Há outros recursos vegetais que coletam com os mais diversos fins: algumas das matérias primas para a pintura de corpo, para a confecção de arcos e flechas, de objetos rituais. Assim, tiram a canajuba (*khru*) para fazer flechas, o imbé (*prarekhë*) para fixar o pau roxo na canajuba, ao confeccionar as flechas ou para trançar com fitas de talo de buriti na ornamentação das bordunas e buzinas; o pau-de-leite, com cujo sumo fixam o carvão sobre a pele; o jenipapo (*próti*) para a pintura em azul escuro; o tucum, para fazer corda. A coleta desse material, quando deve ser utilizado em trabalhos masculinos, é feita pelos homens.

4 – Pesca

A pesca não ocupa um lugar importante na alimentação craô. É realizada sobretudo durante a estação seca, quando as águas dos ribeirões estão baixas e correm vagarosamente, permitindo assim que sejam aplicados com sucesso vegetais tóxicos como o timbó e o tingui. Os craôs pescam também simplesmente com arco e flechas e, além disso, com anzol.

Assistimos uma vez a uma pescaria com timbó. Este vegetal é um cipó silvestre que os índios não cultivam. Segundo um informante, o seu poder tóxico varia segundo as estações do ano, chegando ao ponto mais alto nos meses de agosto e de setembro. No entanto, a pescaria que presenciamos, em que foi utilizado, teve lugar no mês de novembro. A aplicação do timbó no Ribeirão dos Cavalos, que corre próximo da aldeia do Posto, se deu no dia 16 do citado mês; entretanto, desde mais de uma semana antes, pelo menos desde o dia 7, já se faziam os preparativos para a pescaria. Os índios se dedicaram à confecção de flechas com ponta de pau roxo, pois os peixes entorpecidos pelo timbó reagem e escapolem se forem tocados com a mão; é preciso que sejam fígados com flechas; mas as flechas de ponta de canajuba não se prestam para esta operação, visto que deslizam na carne do peixe, que foge e se perde; o pau roxo, entretanto, se fixa no peixe sem que na ponta da flecha se necessite de colocar rebarbas. Dedicaram-se também à confecção de arcos de pati. No dia 10 começaram a tirar timbó, juntando-o em feixes nas margens do ribeirão. Dois dias depois ainda continuavam na faina de ajuntar o timbó. As opiniões divergiam sobre a melhor maneira de aplicá-lo. Segundo uns, deveria ser aplicado ao entardecer, para se fazer a pescaria na manhã seguinte; segundo outros, deveria ser colocado nas águas de madrugada, a fim de se poder pescar na manhã do mesmo dia. A segunda solução faria, entretanto, que a área do ribeirão afetada pelo tóxico fosse menor na hora da pescaria, pois o sumo do timbó desceria vagarosamente, com a mesma velocidade das águas. No dia 13 choveu, o que fez subir o nível das águas do ribeirão, adiando assim a pescaria. No dia 15 de novembro, ao entardecer, Clóvis, um

curandeiro, mandou chamar os homens à praça. O indivíduo que gritava para os demais, pedindo-lhes para comparecer à praça, nos disse que Clóvis era “mestre de peixe” (curandeiro que sabe entrar em contacto com os peixes) e desejava examinar os arcos dos pescadores. Clóvis pôs os homens em fila, ombro a ombro, todos de face voltada para o poente. Eram em número de vinte e um, estando incluídos indivíduos de mais de 50 anos até meninos de menos de 10 anos de idade. Provavelmente vários homens presentes na aldeia deixaram de comparecer ao pátio. Uma vez postos em fila, Clóvis examinou-os da mesma maneira que faz um tenente com seu pelotão, quando verifica se estão com o uniforme em dia, andando devagar, olhando para eles, percorrendo a fila por trás e depois pela frente. Em seguida, aproximou-se do índio que estava na extrema direita, levantou-lhe os cabelos, encostou-lhe na espinha dorsal, na altura das omoplatas, a extremidade de um gomo de canajuba de cerca de 10 centímetros, e apertou-o como se fosse o êmbolo de uma seringa de injeção. Depois encostou os lábios na canajuba e soprou. Em seguida passou a fazer o mesmo nos outros indivíduos da fila, ou então apenas soprava o local onde em outros indivíduos encostava a canajuba para soprar, agora sem mais empurrá-la como êmbolo. Antes de soprar, com ou sem ajuda da canajuba, levantava os cabelos da pessoa a quem atendia e fazia como que procurasse uma certa vértebra, partindo do pescoço até à altura das omoplatas. Enquanto assim tratava os componentes da fila, estes conversavam uns com os outros, demonstrando não reconhecer nenhum caráter solene naquele ato, havendo mesmo quem chegasse a rir. Terminado o tratamento, interrogamos o curandeiro sobre a finalidade do mesmo, ao que ele respondeu que era para evitar mordidas de cobra durante a pescaria. Perguntamos-lhe também por que não tratava todos da mesma maneira e ele explicou que isso fazia por que conhecia vários remédios. Espontaneamente o curandeiro nos convidou para que fôssemos até sua casa, isto é, a casa de suas irmãs, pois era então solteiro. Dirigiu-se, porém, para a casa ao lado, abandonada havia pouco por seus habitantes e que agora abrigava o forno de farinha da aldeia. Clóvis nos mostrou então o seu “telefone”, que lhe havia sido enviado pelo “Capitão dos Peixes”. Este “telefone” estava confeccionado com gomos de canajuba e linha de origem industrial, todo coberto com urucu. Um pedaço de canajuba de uns oito centímetros flutuava no ar pendurado pela linha, que passava sobre um dos travessões do telhado da casa, tornava a cair e a passar novamente por sobre o travessão, formando um arco, no meio do qual estava pendurado outro pedaço de canajuba de igual tamanho. Na outra extremidade da linha se pendurava um outro pedaço de canajuba mais grosso e de uns 20 cm de comprimento, encimado por uma pena de arara. Daí saía uma linha que ia até o chão, onde estava traçado um círculo, talvez a dedo, com uma cruz no centro, em que se fincava mais um pedaço de canajuba de oito centímetros. O fio, por conseguinte, estava disposto em forma de M, com uma perna mais longa do que a outra e que chegava até o chão. O primeiro pedaço de canajuba citado era o bocal do “telefone”; Clóvis tinha de sentar-se sobre uma velha tora, já há muito utilizada em corrida, para falar nele. Não nos deixou tocar no instrumento, sob pena de ficar doente e morrer, e também porque, se alguém o tocasse, morreria todo o mundo na aldeia, porque o peixe iria “atirar” muito na aldeia. Acrescentou Clóvis que falava com dois “Capitães de Peixes”: um no Ribeirão dos Cavalos, perto da aldeia e outro no Manoel Alves Pequeno, perto da cidade de Itacajá. São filhos daquele que faz zoadas como se fosse espingarda (trovão? chuva?) e que Clóvis chama de Deus. O “telefone” aparecera naquela posição ao meio-dia e ninguém o tinha colocado lá: era obra do “Capitão dos Peixes”. Clóvis “telefonou” para o “Capitão dos Peixes” de Itacajá, assim que o “telefone” chegou. A sua voz passava pelo fio, entrava na terra e chegava até lá. Combinou então com o “Capitão dos Peixes” que os peixes grandes iriam subir o Ribeirão dos Cavalos até a altura do Posto indígena e que os pequenos iriam até mais acima (mais próximo da aldeia). Só o “Capitão” sabia que os peixes seriam

mortos pelos índios; os peixes mesmo de nada sabiam. Clóvis os enganou dizendo que lhes daria muita comida. O curandeiro estava então esperando novo telefonema de noite. Declarou que já tinha enganado os peixes por três vezes. Disse Clóvis que os “Capitães dos Peixes” são peixes grandes e que o de Itacajá subiria o ribeirão conduzindo os peixes até perto da aldeia, mas não morreria: subiria para o céu.

Ao mesmo tempo em que Clóvis procurava atrair os peixes por meios mágicos, um outro curandeiro trabalhava para que não chovesse, pois, se o ribeirão se enchesse, a aplicação do timbó não teria o efeito desejado. Não sabemos, entretanto, que meios utilizou este curandeiro na intenção de obter tal resultado.

As informações do chefe da aldeia com relação aos atos de Clóvis não coincidiam inteiramente com as do próprio curandeiro. Disse que outrora os índios não conseguiam tirar peixes do Ribeirão dos Cavalos com ajuda do timbó: era frio. Depois, entretanto, que os craôs aprenderam a desviar os peixes com ajuda do “telefone”, puderam pescar aí com sucesso. Um primo seu sabia fazer isso e foi ele quem ensinou a Clóvis. Este já havia feito esse serviço por duas vezes. Disse que no Ribeirão Pedra Furada haviam subido muitos peixes, mas Clóvis os tinha mandado voltar na direção da aldeia. Na hora em que havia mandado os homens se reunirem na praça da aldeia foi o momento em que já havia recebido “resposta”. Ao cair da noite e ao amanhecer do dia seguinte cantou-se na praça para “alegrar” o timbó, a fim de que este ficasse forte.

Ao chegarmos na beira do Ribeirão dos Cavalos no dia seguinte ao do tratamento mágico de Clóvis, havia dois montes de timbó. Os pedaços de cipó eram de mais ou menos 30 centímetros. Eram batidos de modo a ficarem machucados. O timbó batido era descido ao ribeirão amarrado em feixes e novamente batido sobre um tronco à beira d’água. Pelas nove horas da manhã, as mulheres, que até então tinham estado apenas a assistir, passaram a trabalhar, dando a primeira surra no timbó, enquanto os homens desciam para bater os feixes de cipó na água, onde eram mergulhados, tirados, novamente batidos, outra vez mergulhados, indefinidamente. Eram então umas 14 mulheres e uns 40 homens e meninos. Vimos Clóvis dirigir-se com seu “telefone” para o local onde estava sendo aplicado o timbó. Depois o vimos a ajudar a bater o timbó juntamente com os demais homens. Informou o capitão de aldeia que um dos “prefeitos”³, depois que acabassem de bater o timbó, iria mandar um menino olhar as águas do ribeirão até que aparecesse um peixe morto. O menino traria o peixe e o jogaria no meio dos índios no local onde se estivera batendo o timbó e todos gritariam, batendo com a mão na boca: wu! wu! wu! wu! (como fazem os índios americanos no cinema). Isto seria para alegrar o timbó. O peixe seria então dado a um dos índios visitantes da aldeia. Mas nada disso aconteceu: o menino não foi mandado, pois uma mulher grávida fora, sem nada dizer, na frente. Os homens e meninos continuavam a bater o timbó e a mergulhar os feixes dentro d’água, de vez em quando bradando todos juntos: wu! wu!wu! wu! Era para alegrar o timbó. Às 10 horas terminaram de bater o timbó. Daí por diante todos começaram a descer o ribeirão para capturar, com arco e flecha, com facas e facões, os peixes que flutuavam. Cada um pegava os peixes para sua própria família nuclear. A pescaria se manifestou desde logo um fracasso: a quantidade de peixes do ribeirão era muito pequena e, no fim da tarde, choveu. Alguns voltaram para a aldeia, enquanto outros resolveram dormir à margem do ribeirão para pescarem mais alguma coisa na manhã seguinte. Alguns dos que tinham voltado para a aldeia retornaram ao ribeirão na manhã seguinte. Um dos “prefeitos” deveria de retirar peixe de cada casa a fim de presentear, como recompensa de seus serviços, o cantador, o curandeiro que atraía os peixes e o curandeiro que adia

³ Vide a caracterização do “prefeito” no Capítulo XII.

a chuva. Dado, porém, o número tão reduzido de peixes capturados, não sabemos se isso foi feito.

Um outro entorpecente utilizado na pesca pelos craôs é o tingui, o qual cultivam na própria aldeia, ao lado ou atrás de suas casas. O tingui não é um cipó, mas um vegetal de caule tenro e que talvez não passe de um metro de altura. Segundo um informante indígena, o timbó tem um efeito mais lento, mas acaba por matar realmente o peixe; o tingui age mais rapidamente, mas, passado seu efeito, o peixe volta a si.

No dia 22 de setembro de 1963 os índios da aldeia do Posto realizaram uma pesca com ajuda de tingui. Entretanto, não presenciamos a aplicação do tingui na água. Como na pescaria anteriormente descrita, esta também não teve êxito, sendo muito reduzido o número de peixes apanhados. Durante a pescaria presenciamos a disputa entre indivíduos pertencentes a famílias elementares diferentes que se apressavam em capturar o mesmo peixe.

Em nossas notas de campo não há referência a barragens feitas pelos índios por ocasião das pescarias realizadas com auxílio de tóxicos, tal como acontece entre outros grupos tribais. O sumo do timbó ou do tingui vai descendo lentamente junto com as águas do ribeirão e os índios, em grupos, vão descendo o ribeirão junto com o tóxico, capturando os peixes que afloram e que começam a boiar de lado.

Nos meses secos, quando as águas do ribeirão estão claras, os índios pescam simplesmente de arco e flecha, sem o auxílio de tóxicos. Segundo um informante, tal tipo de pesca não pode ser realizado nos ribeirões muito pequenos, pois aí o peixe foge do pescador. Deve escolher ribeirão mais caudaloso, de margens altas, onde o pescador possa ficar longe do peixe. O índio sobe numa gameleira, nas margens do ribeirão, e fica espreitando. Quando sopra o vento, os frutos da gameleira caem dentro d'água e os peixes correm a buscá-los. O pescador aproveita a ocasião para flechar.

Os craôs pescam também com ajuda de anzóis e linha. Quando não dispõem de fios de nylon, utilizam finas cordas de tucum. Com o anzol podem pescar também na estação chuvosa.

Sendo todos os ribeirões de seu território pobres em volume d'água, os peixes apanhados pelos craôs não pertencem às espécies de grande porte. São mais comuns o piabanha, a traíra, o pacu e peixes menores, como o cará.

Um índio Karajá visitou os craôs; estes, o que mais admiraram nele foi a habilidade na pesca. Disse-nos um deles que, enquanto um craô saía de manhã e voltava de tarde com um peixinho, o Karajá trazia um cesto cheio. Essa admiração pelo Karajá demonstra, portanto, a pouca destreza dos craôs nas atividades de pesca.

5 – Caça

Bem mais importante para a alimentação dos craôs é o seu esforço aplicado na caça. Entretanto, os animais se tornam cada vez mais difíceis de ser capturados, devido ao decréscimo progressivo de seu número, dada a ocupação da região pelo gado dos civilizados e a concorrência pela caça que os sertanejos fazem aos índios. Os animais mais comumente encontrados pelos craôs são aqueles de pequeno porte: mambira (pequeno tamanduá), quati, macacos, tatu, tatupeba, diversas variedades de veado. Muito mais difíceis de serem encontrados são a ema, o caititu, o bandeira. O porco queixada está praticamente desaparecido. Durante a estação seca os índios preferem caçar na mata. Durante as chuvas preferem, porém, o cerrado, pois as florestas, em tal período, estão cheias de cobras que põem em risco a vida dos caçadores. Além disso, o cerrado fica mais

úmido e passa a ser mais freqüentado pelos animais. A caçada se torna mais fácil durante a estação chuvosa, pois os rastros dos animais ficam nítidos no chão, se por acaso saem de seus abrigos para caminhar depois de uma pancada de chuva.

Não é preciso dizer que os craôs conhecem perfeitamente quais os animais que freqüentam a mata e quais freqüentam o cerrado; quais os que costumam andar à noite e quais os que andam de dia. Conhecem quais as plantas preferidas pelas várias espécies de animais, o que parece servir de fundamento a certos meios mágicos para capturá-los, como veremos mais adiante. Tudo parece indicar que os índios craôs gozam de um certo conhecimento da ecologia da sua região, sabendo a associação de certas espécies animais com espécies vegetais e que animais poderão ser encontrados, e onde, em cada período do ano ou do dia. Parecem mesmo associar os animais que correm muito ao cerrado e os maus corredores à floresta, se atentarmos para um de seus mitos. Este mito foi contado por dois informantes, que nos cederam versões um tanto divergentes uma da outra e que divergem mais ainda da versão de Harald Schultz (SCHULTZ, 1950, pp. 138-143). Todas elas se referem, entretanto, a uma festa realizada pelos animais e na qual disputaram, correndo dois a dois, sendo que aquele que vencida ia para o cerrado (“chapada”) e o que perdia ia para a floresta (“mato”), ocorrendo o contrário na versão tomada por Schultz. Vamos transcrever apenas o trecho de uma das versões, na parte referente às corridas, que é o que nos interessa aqui:

Os bichos ajuntaram e foram fazer a festa. O caititu era dono da festa. A filha do caititu era *witi*. Todos os bichos ajuntaram e brincaram. E todo bicho corria. Todos os bichos pegaram carreira, foram correndo, correndo. E depois ajuntaram e combinaram que tal fulano iria correr com tal fulano. A anta correu com o suçuapara. Correram. O suçuapara deixou a anta. A anta ficou para trás. Ai o suçuapara falou para a anta: “Agora você vai ficar no mato; eu também vou ficar no mato; sabe que eu não estou gostando muito da chapada não, mas por enquanto eu ando sempre fora (do mato), mas não é toda a vida não, porque dentro do mato é mais fresco, não esquenta muito”. Aí o veado do campo (*pó*) chamou o veado mateiro (*iatxu*): “Agora nós vamos correr. Se você me deixar, eu ficando atrás, eu fico no mato; mas se eu passar você, eu fico fora, na chapada”. Então correram. Foi uma carreira grande. Mas o veado mateiro não alcançou o do campo e ficou muito para trás. Aí o do campo falou: “Agora você vai ficar dentro do mato e eu vou ficar na chapada, porque você corre menos; eu não tenho medo de ficar na chapada; no mato você sempre vai ficar escondido. E eu não tenho medo de estar fora (do mato), não tenho medo de coisa alguma, não há quem me alcance na carreira, só se for algum bicho que voe.” O veado do campo chamou então o veado catingueiro (*karëre*). Ficaram bem emparelhados. Começaram a correr. Correram. E o veado do campo deixou o catingueiro para trás. Então o do campo falou para o veado catingueiro ficar dentro do mato. E o do campo ficaria na chapada. Aí o veado do campo chamou a ema. Ficaram emparelhados e correram. Mas um não conseguiu passar o outro. Foram correndo, sempre emparelhados, até o fim. Chegaram emparelhados. Aí o veado do campo falou para a ema que os dois iriam ficar fora (do mato). Ficaram fora todos os dois. O veado falou: “Pronto, nós já corremos, agora os outros vão correr. Agora vamos experimentar o compadre raposa e o papa-mel”. Mas pensou: “Não, não tem nenhum que me alcance não”. Mas o veado ainda foi chamar o caititu para ver se emparelhava com ele. Mas o caititu não alcançou o veado do campo. Então ele falou para o caititu ficar no mato também. O veado falou com a raposa para correr com o papa-mel, porque o veado mesmo não queria correr com eles, porque sabia que nenhum dos dois o alcançava. Aí eles correram. O papa-mel ficou para trás, porque o papa-mel, embora corra mais do que a raposa, cansa logo. Aí a raposa ficou fora do mato, mas escondida quase, e o papa-mel ficou no mato. Mas eles

dois sempre estão no mato e fora. A paca correu com a cutia. A cutia ganhou. Mas nenhum dos dois queria ficar fora. A cutia falou de ficar, lá algum dia, do lado de fora. O tamanduá bandeira chamou o tatu canastra. Correram e todos os bichos acharam graça, porque nenhum dos dois prestava para correr. O bandeira ganhou. Mas os dois resolveram ficar no mato, o tatu canastra sempre na toca, lá dentro do chão. Os bichos de asas também correram. O jacu passou os outros todos: seriema, mutum. Aí o jacu falou: “Eu corri mais, mas eu não vou ficar fora”. A seriema falou que tinha corrido menos, mas queria ficar fora, na chapada. O mutum também falou que ia ficar no mato. A ema e o veado passaram todos os bichos de quatro pernas. E todos os bichos de asas também correram. O pombo (*tututi*) deixava (para trás) todos os bichos de asas. Já tinha deixado todos os bichos de asas. Só faltava o papagaio...

Na versão de Schultz, o animal que chegava primeiro ao mato ficava no mato. Entretanto, pelo menos três informantes nos asseguraram que aqueles animais que perdiam a corrida iam viver no mato. A versão cuja parte foi transcrita acima tem o mérito de apontar as nuances desse dualismo, mostrando animais que correm pouco e no entanto vivem no cerrado e outros que ora estão na mata, ora no cerrado. Ela deixa transparecer que os animais bons corredores podem viver em lugares abertos porque, se vistos e perseguidos, podem escapar correndo; os maus corredores, não podendo valer-se tanto de suas pernas, têm na floresta mais oportunidade de se esconderam.

As caçadas atuais dos craôs se fazem com o uso de espingardas, as quais são de tipo bem antiquado, isto é, são carregadas pela boca. Mas, assim mesmo, poucas são as armas de fogo de que os índios dispõem. Num trabalho anterior (MELATTI, 1967, p. 142) mostramos que em três aldeias, a do Posto, a de Boa União e a de Serrinha, o número de espingardas era de 25, 10 e 6, respectivamente, no ano de 1963, enquanto o censo que realizamos em 1962/3 apresentava para as mesmas aldeias 52, 35 e 32 indivíduos do sexo masculino e acima de 14 anos de idade, isto é, aqueles aptos para manejá-las. Muitas vezes, portanto, há uma só arma dentro de uma casa; embora tenha um só proprietário, é utilizada por mais de um indivíduo. Pode acontecer, portanto, que vez por outra, não havendo nenhuma espingarda em casa, algum homem saia de arco. Geralmente, entretanto, o arco é utilizado por meninos. Conta o índio Xavier que os antigos amolavam as pontas de flechas feitas de *pó?titxua* (uma espécie de taboca grossa) com folha de sambaíba. Com tal flecha se matava até anta. A fim de se ficar com o braço forte para retesar o arco, matava-se um inhambu grande (*kaputi*), tirava-se a carne da parte superior da asa, queimava-se a mesma e se esfregava no braço.

O cachorro está geralmente presente nas caçadas, tanto as coletivas, como as individuais. São muitos na aldeia. Cada um deles tem seu proprietário e possui nome próprio em português ou em craô. Vivem constantemente com fome, pois pouco lhes é dado de comer além de ossos. Disseram alguns informantes que os índios dão preferência às fêmeas, pois os machos, no tempo do cio, que se dá na estação seca, mostram pouca vontade em perseguir a caça. As habilidades de cada cão são bem conhecidas: o que é bom para perseguir pacas, o que é bom para tatu etc. Constantemente xingados e enxotados quando estão dentro de casa, os cães recebem ainda alguns sinais de consideração por parte dos índios: não os espancam, a não ser dar-lhes umas pancadas para afastá-los da casa quando se tornam importunos, pancadas essas cuja força diminui na razão direta da fraqueza e da velhice do cão. Vimos certa vez uma mulher chorar de tristeza quando um dos cães de sua casa voltou de uma caçada picado por uma cobra jararacuçu. O cão voltou dentro de um cesto, às costas de um dos caçadores, que no caminho já tinha arrancado as raízes necessárias para seu tratamento, realizado logo após a chegada. Aos cachorros é permitido beber água dentro das panelas e cuias utilizadas

para cozer os alimentos, quando não estão em uso. Há também um ritual entre os craôs referente aos cães: é o *Rópyôpĩ*. As meninas costumam brincar com filhotes de cães enrolando-os em panos, como se fossem bonecas. Acreditam também os craôs que o latir dos cães é capaz de assustar e fazer fugir as almas dos mortos. Quando um cão vê a alma de um morto, fica chorando até o amanhecer, segundo um informante. No que diz respeito à caça, há vários tratamentos mágicos que se pode dar aos cães para torná-los bons caçadores. Numa das casas da aldeia do Posto, por exemplo, um cachorrinho novo trazia amarrados a seu pescoço dois ossos de ouvido de paca para se tornar um bom caçador deste animal. Um rapaz assegurou que, se um cachorro for picado no traseiro por um formigão (*pephë*), isso o faz bom para caçar e faz bem a sua saúde. Um adulto nos informou que, para um cachorro correr bem atrás da caça, usa-se como recurso furar-lhe a pata traseira e direita, na altura do tendão de Aquiles, com um osso de suçuarana. Vimos uma vez o índio Francisco (*Hëka*) friccionar o corpo de um cão com matéria retirada das tripas de uma rês recém-abatida, para que ficasse gordo.

Nas caçadas de anta, os cães são ataçados atrás do animal, que fica sendo esperado pelos índios nas carreiras em que deverá passar. Também na caça noturna se usa o cachorro, quando não se trata de caça de espera, que só se realiza nas noites de lua, porque os craôs não possuem lanternas elétricas.

Nas caçadas individuais, o caçador leva o animal capturado para a casa onde mora, onde é dividido; dependendo do tamanho do animal, outros parentes do caçador, que não moram em sua casa, podem receber uma pequena parte da presa. Nas caçadas coletivas, entretanto, cada animal caçado é levado para o local, fora da aldeia, de onde sairá a corrida de toras do dia. Antes de se iniciar a corrida, os animais mortos são partidos ao meio, simetricamente, sendo uma parte para cada metade (do par de metades em que estiverem divididos os índios da aldeia durante este dia); as partes entregues a cada metade serão divididas ali mesmo entre os seus membros participantes da caçada. Retornam então todos para a aldeia correndo com toras, enquanto os mais velhos ou os muitos jovens conduzem as armas e os pedaços de carne pertencentes aos corredores.

Há várias maneiras de prever os resultados de uma caçada. Um deles é através dos sonhos. Se alguém sonha que está adquirindo ou carregando uma boa quantidade de fumo, isto significa êxito na caça, pois o fumo representa a tripa da caça. Se alguém sonha que está comprando pano, isto também significa bom sucesso na caçada, porque pano lembra pele, couro. Quando se sonha que se está correndo com tora grande, isto significa que uma anta vai ser caçada. Quando um craô sonha que está tendo relações sexuais com uma mulher indígena, é sinal de que vai matar veado. Se sonha com mulher civilizada, é sinal de que se vai matar ema, pois a ema tem penas, é “vestida”, como a mulher civilizada, que usa roupas. Quando se sonha com gente velha, isto significa que se vai matar bandeira, pois, segundo um mito craô, uma velha se transformou em tamanduá bandeira (ver uma das versões desse mito em SCHULTZ, 1950, p. 160). Frequentemente algum craô nos perguntava se tínhamos sonhado. No entanto, um deles assegurou uma vez que os sonhos não tinham nenhuma significação: “O sonho é mentira”! Há outras maneiras de prever resultados de caçadas. Por exemplo, quando uma turma sai para caçar, se acender uma fogueira e o fogo chiar, isto lembra gordura e, portanto, significa que vão encontrar caça. Se o fogo não fizer ruído, nada encontrarão. O caçador, ao sair para a caçada, joga um pouco de capim à sua frente para espantar algum nhambu que esteja no caminho; se algum sair voando, é sinal de que não vai encontrar nada. Há outros indícios que não são mágicos, mas têm uma explicação natural dada pelo próprio informante indígena: se a pëga (*krākin*; LOBO, 1963, p. 126) cantar muito por cima do caçador ou

se o pica-pau-amarelo (*txëtxët*) gritar muito, o caçador não encontrará veado, pois terá sido denunciado pelo movimento dessas aves.

Há também uma série de vegetais e cuidados mágicos a serem tomados quando o caçador deseja matar animal de uma determinada espécie. Talvez o que desfrute de maior zelo dos caçadores seja o tratamento por que se deve passar para se tornar um bom caçador de veados do campo. A princípio, tomamos as informações a respeito desses cuidados sem nos dar conta que os craôs distinguem uma série de variedades de veado: *pó* (veado campeiro), *pókahók* (suçupara; o sufixo *kahók* significa "falso", "parecido com", "pseudo"), *iatxu* (veado mateiro), *karë* (veado catingueiro). Muitos são os vegetais usados como "remédios" para matar veado. Alguns servem para qualquer variedade; outros se destinam especificamente ao campeiro, ao mateiro ou outra variedade. Tais vegetais são utilizados das maneiras mais diversas: pulseiras feitas com suas embiras; ingeridas suas folhas maceradas em água; em banhos. Podemos dar alguns exemplos. O palmito de pati é usado de diversas maneiras; uma delas é colocá-lo no fogo e deixar que as mãos, o rosto, todo o corpo sejam expostos à fumaça, de modo que o caçador transpire, indo depois banhar-se. Outra maneira consiste em ralar o palmito de pati e ingeri-lo, provocando vômitos; é um modo de limpar o aparelho digestivo dos alimentos antigos. O caçador amarra fibra de pati nos pulsos. Nossas notas registram um vegetal chamado *kódré*. Deve ter sido grafia defeituosa da palavra *hódré*, que significa pati-da-chapada. O veado gosta muito de comer suas folhas. O caçador tira dois pedaços do talo desse vegetal, colocando-os atrás das orelhas (assim como o caixeiro de uma loja guarda seu lápis); o veado não fica com medo do caçador, pois gosta muito dessa folha, sendo morto com facilidade. Um informante disse que o veado fica gostando da pessoa que usa esse vegetal e vem atrás dela. É usado também do seguinte modo: machucam-se suas folhas na água, deixa-se a infusão no sereno, usando-a no dia seguinte, bebendo-se uma parte e lavando o corpo com o resto. Não pudemos identificar o vegetal que os craôs chamam de *puriko* (já que a infusão do mesmo chamam de *purikokako*). A casca deste vegetal é retirada, deixada a secar, depois machucada numa cuia com água, que toma uma cor vermelha; o caçador bebe o líquido e também se banha com ele. A sambaíba (*tokti*) também é usada como "remédio" para matar veado (apenas campeiro, segundo um informante): sua casca é misturada com água; banhando com a infusão a cabeça e as mãos, tem o caçador o cuidado de limpar também as unhas. Os craôs utilizam ainda o pau d'arco da chapada (*togré*) tanto para caçar o veado campeiro como o mateiro, embora nossas notas não forneçam detalhes de como é aplicado. O caçador pode também usar nos pulsos embira de sapucaia. Uma outra planta, não identificada, é o *poýö*, que é alimento de veado campeiro; suas folhas são desmanchadas em água e a infusão levada ao sereno; no dia seguinte o caçador bebe da infusão e lava-se com ela. O mesmo o caçador pode fazer com as raízes de *pïhoi'proti*. Também utiliza um vegetal que se parece (as raízes?) com chifre de veado, colocando suas raízes machucadas em água para beber o líquido em seguida. O caçador pode também usar as folhas de araçá (*tegrëiti*) para lavar seus cabelos. O caçador usa nos pulsos embira de um vegetal chamado *hótho*; segundo um informante se trata de recurso para caçar veado campeiro e não qualquer espécie de veado, como dá a entender outro. Também para facilitar a caçada de campeiro o caçador cinge os pulsos e o pescoço com cordinha de embira de *kutxu*. O caçador pode usar ainda uma mistura de água com folhas de sambaíba (*krati*) para lavar o rosto e os cabelos, com a finalidade de limpar a vista, que está suja devido à ingestão de certos alimentos; o veado gosta de comer as folhas dessa planta e de esfregar os chifres no seu caule. Para matar veado campeiro e catingueiro, o índio pode usar também, nos pulsos, cordinha de *pïhogré*. Para matar catingueiro, campeiro ou galheiro, o índio faz cordinha com a fibra da folha de *karëyapakho* (tradução literal: "folha de orelha de veado catingueiro"); fervem-se as

folhas desse vegetal e o caçador lava o corpo todo, tendo o cuidado de cortar as unhas e lavar as pontas dos dedos. O caçador pode também beber e lavar-se com água misturada com casca de *tok'të*. O caçador pode ainda levar, para matar muitos veados campeiros, cinzas de piabinha de rabo vermelho (*tébrārë*) dentro de seu embornal.

Grande parte dos “remédios” citados servem para caçar qualquer tipo de veado. Temos a impressão, entretanto, que em alguns casos os informantes estavam se referindo a alguma variedade particular, provavelmente o veado campeiro. O caçador craô, quando pretende caçar veado, procura evitar as relações sexuais. Evita também comer animais que andam de noite (paca, jabuti, tatu rabo de couro), só comendo animais que andam de dia (peba, tatu canastra), pois o veado anda de dia (o veado campeiro, por certo). Evita comer carne de animais espantadiços, como a galinha, a seriema, peixes (com exceção do peixe *tépkotoire*, que é o primeiro a se aproximar de alguém que, por acaso, entre na água). O caçador pode comer carne de animais grandes como o boi, a ema, a anta. Se comer carne de um animal espantadiço, o veado também se torna espantado, ficando difícil aproximar-se dele.

Nenhum caçador usa todos os “remédios” citados a um só tempo: utiliza um só, ou uma pequena combinação deles. Cada um desses “remédios” não é tomado uma só vez, mas faz parte de um longo tratamento. Parece que não há número fixo das vezes que o remédio deve ser aplicado. O caçador vai experimentando até saber se está se tornando eficiente através de resultados concretos nas caçadas. Ele não pode comer qualquer parte do corpo dos primeiros veados que caça: só algumas costelas, partes dos membros. Não pode ter relações sexuais enquanto faz seu tratamento para se tornar um bom caçador de veados, mas se por acaso tiver relações sexuais com determinada mulher e isso não afetar seus sucessos nas atividades de caça, ele continuará tendo relações com esta mulher, recomendando a ela para que não copule com outro homem a não ser ele, a fim de que não perca sua habilidade em caçar veados.

Dir-se-ia, em face dos dados apresentados, que o caçador procura não somente livrar-se de tudo aquilo que faz o veado se afastar, limpando seu corpo através da transpiração e vômitos, mas também confundir-se com o próprio ambiente do veado, a fim de melhor enganá-lo: comendo só animais que se movem nas mesmas horas do dia que ele, animais que não o espantem com a sua agitação, e esfregando-se (ou ingerindo) com plantas de que o veado gosta. O caçador usa dos recursos descritos na intenção de impedir que o veado perceba sua presença e mesmo atraí-lo pelo cheiro dos vegetais que aprecia. Os cuidados em limpar-se e se confundir com ambiente são tais que chegam mesmo a envolver a própria espingarda do caçador. Segundo um informante, a espingarda deve ser lavada completamente, por dentro e por fora, cano e coronha, com água pura, e não deve ser emprestada a ninguém, para não sujar. Segundo outro informante o cano da espingarda deve ser lavado por dentro e por fora com um líquido que é o resultado de uma fervura, em água, de folhas de craíba, folhas de sambaíba e pimenta malagueta.

Também existem vegetais a serem utilizados mágicamente para a captura de outros animais, porém a variedade não é tão rica quanto à dos destinados à caçada de veados. Para caçar anta, por exemplo, o caçador come os coquinhos do pati (*hodré*), come o palmito do mesmo vegetal (somente a base) e esfrega também o palmito pelo corpo. Tira ainda fibra das folhas do pati, fazendo cordinhas com que cinge os pulsos e o pescoço. Durante o tratamento o caçador pode comer qualquer animal, inclusive anta, mas somente a carne da pá e das costelas, pois é a parte em que deve ferir a anta para matá-la. Não deve roer os ossos. O caçador pode matar a anta quando as cordinhas de pati que amarrou no pescoço e nos pulsos estiverem pretas. Também quando sonha que está correndo com tora

grande é sinal que está no tempo de caçar anta. Tal como acontece com certos vegetais utilizados para caçar veado, que são alimento deste animal, também o pati é procurado como alimento pela anta. A anta é animal grande e tem a carne muito apreciada; quando um caçador erra o tiro numa delas e a perde, as mulheres tosam-lhe parte da cabeleira, como castigo, obrigando-o a fazer resguardo para capturar outra anta. Segundo um informante, o caçador não deve ficar perto da anta que tenha matado numa espera à noite; volta sozinho para a aldeia e no dia seguinte leva os companheiros para apanhá-la. Toma esse cuidado por que o *karõ* (“alma”) da anta pode matá-lo.

Para caçar tatu também existe um recurso mágico. Trata-se de uma erva cuja raiz, quando esfolada, produz um cheiro admiravelmente idêntico à catinga do tatu. Este vegetal se chama *ton'ture* (isto é, “barriga de tatu”, pois *ton* significa “tatu” e *itu* quer dizer “barriga”). A raiz é esfolada, misturada com água, bebendo o caçador o líquido resultante. Depois de fazer isso por alguns dias, o caçador pode ir procurar tatu. Caso mate algum, esfrega nos braços as folhas que encontrar na toca do tatu, para ter êxito nas outras caçadas desse animal. O caçador só pode comer o pé e o pescoço do tatu. A mesma raiz é utilizada, caso a carne de tatu faça mal; a pessoa então se lava com água misturada com a dita raiz ou a esfrega a seco pelo corpo; depois de algum tempo experimenta comer tatu novamente: se não fizer mal, pode continuar comendo.

Para matar peba, o caçador utiliza folha-de-arara (*krati*). Lava-se com o líquido obtido com a fervura dessas folhas, bebendo também um pouquinho. Alguns dias depois, vai procurar tatupeba. O caçador só pode comer a pá dos animais caçados, inclusive o tatu peba. Há um sonho que prediz a caçada de peba: o indivíduo sonha que está com um menino ao colo, ou um cachorrinho, cabaça ou cuia. Não deve comer carne de pescoço.

Quando pretende caçar caititu, o caçador não deve comer cabeça de tatu, pois isso faz o caititu ficar com medo do caçador. Corta as patas dianteiras do caititu, tira o tutano e o esfrega na cabeça do cachorro; põe então o cachorro para fora de casa. Se ele se sacudir, é bom para caçar caititu, não o será no caso contrário.

Não citamos todos os recursos mágicos utilizados pelos craôs para facilitarem seus trabalhos de caça, mas apenas aqueles registrados em nossas anotações. Nossos dados sobre o tema são fragmentários. O leitor percebeu que em certos casos é apontada a razão da utilização de determinado vegetal e em outros não e que em alguns casos citamos determinado vegetal com o seu nome dado pelos sertanejos da região, enquanto para outros casos só temos o nome indígena; isso se deve à falta de quaisquer conhecimentos botânicos de nossa parte, aliada ao fato de não termos colhido de modo adequado as amostras dos ditos vegetais para posterior identificação⁴.

⁴ Para nós tem ficado cada vez mais patente a necessidade de uma colaboração do zoólogo e do botânico na resolução de certas dificuldades no trabalho do etnólogo. Este precisa de saber alguma coisa sobre as espécies vegetais e animais da região ocupada pela sociedade que estuda. Poder identificar as espécies animais e conhecer seus hábitos, saber distinguir os vegetais, só pode facilitar o esforço do etnólogo no trabalho de penetrar no significado dos símbolos mágicos e rituais. Na impossibilidade de obter uma colaboração direta dos especialistas nas ciências da natureza, o etnólogo pode lançar mão, com muito proveito, de trabalhos ricos em ilustrações. Em nossa pesquisa, conseguimos identificar muitas espécies animais mostrando a nossos informantes as ilustrações dos álbuns *Mamíferos e Aves* (LOBO, 1963) do M.E.C. Não pudemos utilizar o excelente *Dicionário dos Animais do Brasil*, por estar com sua edição esgotada. Felizmente, para futuras pesquisas de campo poderemos contar com uma nova edição da Editora Universidade de Brasília, (VON IHERING, 1968). No que tange aos vegetais, não tivemos a felicidade de contar com trabalhos como *Plantas do Brasil: Espécies do Cerrado*, publicado posteriormente (FERRI, 1969).

Como no caso dos “remédios” para caçar veado, pode-se dizer que há uma tendência, também quanto aos “remédios” para capturar outros animais, em se procurar enganar o animal perseguido, confundindo-se o caçador com o seu ambiente. No caso da anta, por exemplo, com o vegetal de que gosta; no caso do tatu, com o seu próprio cheiro e com as folhas que usa para forrar sua toca.

Nas aldeias craôs se reconhecem os caçadores hábeis na captura de determinadas espécies, tais como o veado, a anta ou o caititu.

Tanto os craôs como os civilizados põem fogo no estrato herbáceo do cerrado durante o período da estação seca. Os sertanejos, ao fazer isso, têm por objetivo extinguir as folhas secas e os talos duros do capim, a fim de permitir ao gado servir-se melhor dos novos brotos. Os civilizados põem fogo no cerrado somente até agosto; daí por diante evitam fazê-lo, pois isso favoreceria o crescimento e expansão de um vegetal, conhecido na região com o nome de “erva”, que envenena e mata o gado. Nossas anotações de campo nada dizem a respeito das razões por que os índios também põem fogo no cerrado; disse-nos um civilizado da área que eles assim fazem para ver melhor o rastro dos animais e andar mais desembaraçadamente. Que o fogo tem como uma das finalidades limpar o cerrado a fim de explorar mais facilmente seus recursos parece ser confirmado por um trecho de um mito craô em que o herói *Kengunã* encontra uma ema, que estava queimando o capim do cerrado, para limpá-lo e encontrar as frutas de pati; encontra uma seriema, que punha fogo no cerrado para espantar os gafanhotos, a fim de comê-los; dá com um quati, que fazia fogo dentro da floresta, com o objetivo de obrigar as minhocas a saírem do chão para ele comer; vê o macaco pôr fogo na floresta para poder pegar livremente as frutas de pati e de jatobá; o mesmo fazia a anta, para conseguir frutas de jatobá (SCHULTZ, 1950, pp. 102-103).

Os craôs usam também o fogo para capturar morcegos. Estes vivem em tocas em forma de chaminés situadas nas bordas dos morros que têm suas encostas talhadas a pique. Fazem um fogo de palha na parte inferior da toca, de modo que os morcegos caiam asfixiados. Uma boa parte deles foge, mas muitos ficam nas mãos dos índios que imediatamente os levam a assar nas pedras aquecidas que têm de antemão preparadas, onde permanecem muito pouco tempo, pois, sendo muito pequenos e tenros, correm o risco de se queimarem demasiado. Os morcegos são então levados para a aldeia em cestos, tendo sua pele e entranhas retiradas no momento de serem ingeridos com ajuda de sal e pimenta. Disse-nos um informante que os morcegos têm mais gordura durante a estação chuvosa.

É também nas encostas verticais dos morros da região, em pequenas cavidades, que as araras fazem seus ninhos. Atualmente elas são procuradas pelos craôs para serem vendidas aos comerciantes das pequenas cidades próximas, que as enviam para os grandes centros. No mercado, a chamada arara preta alcança preços mais elevados do que as variedades vermelha e canindé. Os índios apanham os filhotes ainda semi-emplumados entre novembro e janeiro. A partir deste mês já sabem voar e se torna difícil apanhá-los no ninho. Um indivíduo sozinho não pode capturar um filhote de arara, pois, para alcançar a cavidade onde se aloja o ninho é preciso levantar um tronco fino e reto, às vezes de mais de vinte metros, por onde sobe um menino ou rapaz, que faz, à medida em que vai subindo, degraus de taboca, amarrados ao tronco com palha nova de buriti e, apoiando os pés nos novos degraus, faz mais outros até chegar ao ninho, onde pega o filhote ou filhotes, amarra-os com palha de buriti e desce com eles. Os filhotes de arara são criados pelos índios até estarem completamente emplumados, quando são, então, vendidos. Não sabemos dizer se os índios já faziam a captura de araras no ninho antes de que estas

passassem a possuir algum valor comercial. É preciso dizer, entretanto, que um mito craô, aquele que conta como os índios obtiveram o fogo, começa justamente com a tentativa de retirar filhotes de arara de um ninho (SCHULTZ, 1950, p. 72). Naturalmente, o fato de uma tentativa de captura de filhotes de arara ser narrado num mito não constitui argumento para atestar a antiguidade desse tipo de atividade; mas o fato de os Kayapó, pacificados em época muito mais recente partilharem do mesmo mito com os craôs e demais Timbira (MÉTRAUX, 1960, pp. 8-10) e em cujas versões também está presente a captura de filhotes de arara, parece indicar que essa atividade era precedente ao contacto com os civilizados. Os craôs pouco utilizam atualmente as penas de arara em seus enfeites. Mas no passado a ornamentação de seus artefatos deve ter sido muito mais rica e provavelmente suas necessidades de penas não deveriam ser completamente satisfeitas apenas com o abater de araras adultas.

Atualmente os craôs não mais abandonam a aldeia para um período de caçadas depois de realizado o plantio. Segundo um informante, é a criação de porcos e galinhas que os impedem de fazer isso, pois têm de tomar conta desses animais. Não obstante, a partir de setembro, quando escasseiam os produtos agrícolas, os craôs passam a procurar mais amiudemente os civilizados, em busca de trabalho e de alimentos.

6 – Animais domésticos

Além de cães, de que já tratamos, os craôs criam também alguns porcos e galinhas, que vivem soltos, à procura de alimento, dentro e nos arredores da aldeia. São, como os cães, objeto de propriedade individual. A carne de porco e de galinha é utilizada nos períodos em que a caça rareia ou então nos dias em que, devido às exigências de um ritual qualquer, os indivíduos devem trocar alimentos entre si. Tratando-se de dádivas, não é de bom tom, segundo a etiqueta indígena, que falte carne nos alimentos oferecidos; como o mau êxito na caçada é atualmente um acontecimento muito corriqueiro, muitos se vêem forçados a matar algum frango ou um pequeno leitão para participar devidamente do ritual. Em algumas casas se nota a presença de papagaios; em outras, a eventual presença de filhotes de arara, de mutum, de ema, de tucano, à espera de quem os compre. Às vezes, correndo atrás de alguma galinha choca, entre seus pintinhos, se vêem também uns filhotes de jacu, provenientes de ovos colhidos por algum caçador e colocados entre os das galinhas.

Há muito tempo os craôs têm tentado, individualmente, a criação de gado, no que não têm sido bem sucedidos. Num outro trabalho (MELATTI, 1967) mostramos como desde os primeiros contactos até a atualidade os craôs furtam gado dos civilizados. Furtam também das fazendas de criação de propriedade do ex-SPI e atual FUNAI. Entretanto, as tentativas de criação de bovinos por iniciativa dos próprios índios datam de muito tempo. Na segunda metade do século passado existiu um chefe entre os craôs, chamado Major Tito, que possuía gado. Frei Gil Vilanova, em 1890, também encontrou um chefe craô, o Coronel Raimundo, que era proprietário de reses (GALLAIS, 1942, p.133). Em 1940, ano em que os craôs foram atacados pelos civilizados em duas de suas aldeias, um dos chefes, o Major Chiquinho, possuía algumas cabeças de gado, as quais estavam entregues aos cuidados de um vaqueiro civilizado. Este vaqueiro é que o salvou da morte, escondendo-o quando era procurado pelo pessoal dos fazendeiros responsáveis pelo assalto às duas aldeias. O gado de Chiquinho tinha origem numa novilha doada pelo padrinho de um de seus netos. Também Bernardino, chefe da antiga aldeia de Donzela, possuía algum gado. Em 1962, numa fazenda, de propriedade do chefe Marcão, situada próxima da aldeia de Pedra Branca, havia 47 cabeças de gado, sendo 14 do próprio chefe Marcão, 18 de seu irmão Davi, 7 de seu sobrinho (filho da meia-irmã) Pedro *Penõ*, chefe da aldeia do Posto,

2 de seu irmão José Pinto, 2 de Aniceto, seu sobrinho e irmão do chefe da aldeia do Posto, 1 de Amaro, irmão da esposa de Marcão e 3 de João Borges, casado com uma mulher ligada matrilinealmente ao chefe Marcão. Todos os proprietários, com exceção de *Penõ* e de José Pinto, que eram da aldeia do Posto, moravam na aldeia de Pedra Branca. A fazenda tinha ainda quatro cavalos, três éguas e um poldro, uns de propriedade de Davi e outros de Marcão. Parece que naquele ano, 1962, eram os índios citados os únicos craôs que possuíam gado. A fazenda estava aos cuidados de um vaqueiro sertanejo, civilizado, que recebia a recompensa de seu trabalho segundo o costume da região, isto é, um quarto das crias nascidas e crescidas sob sua vigilância. Para que se possa fazer o pagamento do vaqueiro é preciso deduzir o quarto que lhe é devido, isto é, faz-se a partilha, como é chamada esta operação entre os criadores da região. Para que haja partilha é preciso que exista um mínimo de quatro crias. Como nem todos os proprietários índios possuíam nem mesmo este número de reses, não era todo o ano que o vaqueiro podia realizar a partilha com todos eles. O gado da fazenda era quase todo curreleiro, havendo uma leve mestiçagem com zebu. Declarou o vaqueiro que o rebanho da fazenda seria muito maior se os índios não abatessem tantas reses. Em três anos que o vaqueiro estava ali em seu posto haviam nascido 40 crias, tendo morrido por doença ou acidente apenas 7. O vaqueiro conseguia na partilha uma média de 3 crias por ano.

Davi queixou-se de que os índios lhe pedem gado. Ele, então lhes oferece emprego de vaqueiro, para que ganhem crias. Mas eles não querem o emprego, só querem carne. Por isso é que sempre procura um civilizado para cuidar do gado. O pessoal de sua aldeia já havia tido, até os fins de 1964, seis vaqueiros, todos civilizados.

Davi conseguiu formar o seu lote de reses, segundo nos contou uma ocasião, comprando uma de cada vez, cerca de cinco vacas, que foram produzindo crias. O dinheiro para comprar essas vacas conseguiu-o trabalhando para o extinto S.P.I. durante a construção da casa do Posto. Segundo Davi, Marcão comprou seu primeiro gado com ajuda de uma verba que recebia do S.P.I., por ser chefe de aldeia. Um outro índio, entretanto, Aleixo, da Aldeia do Posto, acusou Marcão, de ter ficado com o gado que pedia emprestado ao Posto para tirar leite, fazendo isso pelo menos uma vez, quando pediu três vacas para tirar leite para sua esposa que estava doente. Outros índios não souberam manter o gado que receberam, tal como aconteceu ao chefe da aldeia de Serrinha, João Noletto, o qual conseguiu em Brasília a doação de 10 vacas, que foram tiradas da fazenda do Xupé, de propriedade do S.P.I., mas acabou por vendê-las todas. Vários foram os índios craôs que tiveram, em determinado período de sua vida, uma ou mais reses, que vieram a perder ou consumir, liquidando a possibilidade de iniciar a formação de um rebanho.

Por que razão tantos são os fracassos na criação de gado por iniciativa dos craôs? Em primeiro lugar deve-se reconhecer que é difícil dominar as técnicas de um novo tipo de produção; se algum índio quiser ele próprio tratar de seu gado, deverá abandonar a vida da aldeia, indo morar na casa da fazenda; por isso os craôs possuidores de gado preferem entregá-lo aos cuidados de um vaqueiro sertanejo. Em segundo lugar, os animais de caça rareiam cada vez mais na região, o que força os índios à procura da carne de bovinos de todos os modos: capturando gado de fazendeiros, gado do S.P.I., matando gado de outros índios, consumindo o próprio rebanho, ou comprando carne a varejo, quando algum civilizado mata uma rês. Essa procura ansiosa pela carne se explica por ser a principal fonte de proteínas dos craôs, sendo a pesca pouco freqüente e de resultados nem sempre satisfatórios, e não havendo oportunidade de consumir nem leite e nem ovos. Além disso, a presença da carne é imprescindível em certos rituais. Ora, um rebanho de 47 cabeças dificilmente poderá crescer diante da procura de carne. Certa vez um índio da

aldeia de Pedra Branca chegou a matar uma vaca de sua propriedade que tinha cria no ventre. José Pinto noutra ocasião se queixou de que, tendo deixado seu filho Basílio para tomar conta de seu gado, este quase acabou com o mesmo. O próprio Davi, aquele que mais tem feito resistir seu lote de gado, declarou que é a fome que obriga os índios a matarem o gado ainda novo, às vezes um bezerrinho de apenas três anos, tendo o cuidado de poupar as fêmeas, para garantir a sobrevivência do lote. Disse que, quando seu netos choram muito, ele mata um garrotinho ou uma vaca velha.

Há uma tendência entre os criadores craôs de doarem suas reses aos filhos. Assim, em julho de 1967, Pedro *Penõ* declarou-nos que não tinha mais gado: havia dado tudo para seus filhos. Sua filha tinha três vacas e um bezerro; seu filho Pedro, três novilhas e um garrote; *Kasi*, outro filho, duas novilhas; Martinho, duas novilhas; o caçula, nada ainda tinha recebido; Emiliano, o filho mais velho de sua segunda mulher, matara todas as que possuía; tinha, porém, dois cavalos e seu irmão Pedro possuía um. Aliás, já em janeiro de 1965 nos declarara que havia distribuído seu gado entre os filhos: ficara com dois para si, Emiliano tinha duas reses, Martinho também duas, *Kasi* três, a filha duas e Pedro duas. Havia já desaparecido uma rês da filha. Todo o gado era fêmea. Aniceto também deu gado para um de seus filhos. Marcão por sua vez declarou em certa ocasião ter dado todo o seu gado para seu filho. O gado também circula entre os índios à guisa de retribuição por serviços prestados, como no caso de Xavier, que recebeu uma novilha de Eusébio, por ter sepultado um filho deste. Também circula entre outros parentes consanguíneos ou afins: Davi deu uma rês para Xavier, filho do irmão do pai de sua mulher, outra para Patrício, irmão da mãe de sua mulher, outra para Pedro, filho de sua meia-irmã, outra para João Delfino, irmão de sua mulher e ao mesmo tempo casado com uma mulher ligada matrilinealmente a Davi, outra para João Borges, filho do irmão da mãe da sua mulher e ao mesmo tempo casado com a filha da meia-irmã de Davi. Poucos dos que recebem gado dessa maneira sabem, entretanto, guardá-lo. O rapaz *Kodeté*, recebeu gado do pai de seu pai, Marcão. Tinha cerca de 15 anos e já resolvia se devia de matar uma de suas reses ou não. Marcão havia dado todo o gado a seus filhos, sendo mais para seu filho do que suas filhas. Martinho, futuro sogro do filho de Marcão comentava que, quando Marcão morresse, ele iria cuidar do gado do genro. Para isso se transferiria para a aldeia de Pedra Branca.

Não raro tem havido desavenças entre os índios por causa do gado. Foi uma delas que serviu de motivo para a cisão de aldeia que deu origem à aldeia do Posto e a de Pedra Branca. O chefe da primitiva aldeia era Marcão, que já então possuía sua fazenda. Um dos índios, Abel, tinha recebido uma vaca de um encarregado do S.P.I. Contou-nos Abel que confiou a vaca a Marcão. Este, entretanto, não dava conta dos bezerros que a vaca paria, até que Abel a matou, não dando nenhum pedaço para Marcão. Este queria um pedaço, dizendo que havia dado sal à vaca. Marcão foi a Itacajá e voltou bêbedo. Chegando à aldeia chamou Abel até sua casa. Tendo este acedido ao convite, Marcão pediu ao filho de sua meia-irmã, Aniceto, para ir buscar a chibata; ele se negou a ir. Marcão, então, tentou agredir Abel, tendo os dois se agarrado. Outros índios vieram apartá-los, entre eles *Penõ*, filho da meia-irmã de Marcão, e Raul, meio-irmão de Marcão. Abel voltou para sua casa e pegou a espingarda, mas Marcão não foi atrás dele. Uma das meias-irmãs de Abel deu uma panela a Marcão, como indenização, mas foi-lhe devolvida. No dia seguinte, Marcão abandonou a aldeia, fato de deu motivos para outros indivíduos o seguirem e levantarem uma pequena aldeia perto da fazenda de Marcão, próxima do ribeirão Pedra Branca.

Um dos irmãos de Marcão, que o tinha seguido, estabelecendo-se na nova aldeia, começou pouco a pouco a se desentender com ele. Davi se queixava em 1963, dizendo

que, quando comprava sal, creolina, este material era usado também com o gado de Marcão, que comprava menos; dizia que não queria brigar com seu irmão, mas que dois patrões com um só curral não dava certo. Não podia, entretanto, separar-se, por que não tinha dinheiro para fazer outro curral. Pedro Noleto nos contou que Marcão reclamava que Davi, que tinha mais gado, não oferecia leite para seus filhos. Em represália, Marcão não deixava que se tirassem mangas da fazenda para o neto de Davi. Em dezembro de 1964 já encontramos Davi na aldeia do Posto; tinha deixado a aldeia de seu irmão; entretanto, o seu gado permanecia ainda na fazenda de Marcão. Revelou-nos, então, que não se dava com seu irmão Marcão. Este já tinha matado três reses suas e ameaçava matar mais. Davi é que comprava sal e creolina para o gado, enquanto Marcão nada comprava. Este, acompanhado do Xerente João Paulino, quando Davi estava ausente, ia importunar a mulher do vaqueiro, pedindo-lhe sal. Davi justificou sua vinda para a aldeia do Posto, dizendo que nela vivia sua sogra, que já estava muito velha e sua esposa desejava ficar perto dela. Tornou a dizer que dois patrões para o mesmo vaqueiro não dava certo. Parece que Davi, pouco depois, conseguiu transferir seu gado para uma das fazendas do S.P.I.

Também o índio Juraci, da aldeia de Serrinha, se indispôs com o chefe João Noleto. O gado deste último havia estragado a roça de Juraci, que lhe pediu uma indenização, em gado mesmo. Como João Noleto se negasse a fazê-lo, Juraci passou a exigir o gado que fora de seu irmão, o falecido Eusébio, e que estava com João Noleto. Este respondeu que o gado tinha sido de seu falecido irmão *Wakedi* (pai de Juraci) e que agora era dele, nada ficando para Juraci. Em janeiro de 1963, por causa disso, encontramos Juraci zangado com João Noleto, pensando em passar para a aldeia de Ambrosinho. O gado de João Noleto estava então reduzido a duas reses, que viviam junto ao rebanho da fazenda do Xupé, do S.P.I. Embora não tenhamos maiores informações sobre esta desavença, pode-se vislumbrar aí um problema de transmissão de herança introduzido por uma espécie de riqueza que não estava no rol dos bens que tradicionalmente são transmitidos. Talvez seja por isso que se nota a tendência, já assinalada, dos proprietários de gado doarem seu rebanho aos filhos ainda em vida, continuando, entretanto, a administrá-lo e a serem os responsáveis por ele perante o vaqueiro.

Ainda com relação ao gado, deve-se notar um outro problema que vem se evidenciando entre os craôs: a tendência do indivíduo em açambarcar aquilo que é de propriedade coletiva. Um encarregado do Posto entregou ao índio Aleixo dois bois para puxarem o engenho de cana da aldeia. Aleixo seria apenas o guardião dos bois, considerados propriedade de toda a aldeia. O encarregado entregou os bois a ele por ser no momento aquele que mais estava interessado no plantio de cana-de-açúcar na aldeia. Nós mesmos chegamos a ver, em 1962, uma pequena lavoura de cana deste indígena. Aleixo, entretanto, alegando que os bois eram bravos e que não serviam para mover o engenho, matou um deles. O “capitão” da aldeia nos declarou, entretanto, que estes bois haviam sido amansados por um civilizado; Aleixo simplesmente não sabia lidar com eles. Em setembro de 1963, quando estávamos presente na aldeia, Aleixo resolveu matar o segundo boi. Disse-nos, então, nesta ocasião, que os bois eram dele mesmo, que havia matado um deles ao retornar de sua viagem ao Sul, pois os bois estavam bravos e sua cana não tinha sido espremida no engenho. Como era dono dos bois e podia fazer com eles o que bem entendesse, resolvera matar o segundo boi, o qual, sozinho, já não servia para mais nada. Dias depois ainda acrescentou que desejava comer a carne de seu boi antes que morresse, pois não queria deixar o boi para os outros. O chefe da aldeia, Pedro *Penõ*, nos contou então que este boi, Aleixo o tentara vender a um funcionário do Posto a troco de um rifle velho, mas o “capitão” lhe chamou a atenção, dizendo-lhe que aquele boi era caro e lhe ofereceu uma fêmea por ele; porém o encarregado do Posto proibiu a troca.

Acrescentou ainda o “capitão” que tudo o que fosse doado à aldeia deveria ficar sob a guarda do chefe, pois se estiver nas mãos dos outros índios, eles logo querem se apossar delas.

Podemos citar mais um caso referente ao mesmo problema. Com a intenção de colaborar na resolução do problema da alimentação dos índios craôs, tentando solucionar o problema da falta de carne, a pesquisadora Vilma Chiara, do Museu Paulista, doou à aldeia do Posto 25 (ou 26) reses, que deveriam ser mantidas como propriedade coletiva dos moradores da aldeia, devendo ser administrada por eles próprios, sem interferência do encarregado do Posto, ficando como responsável pelo rebanho o capitão da aldeia. A doação foi feita em julho de 1964, inclusive com certidão passada em cartório. A pesquisadora deu conselhos aos habitantes da aldeia para que poupassem o gado doado, que esperassem que o rebanho aumentasse pela procriação, que evitassem matar as fêmeas, a não ser as vacas velhas. Três índios nos foram apontados como sendo vaqueiros desse rebanho; mas o principal e aquele que mais levava a sério suas tarefas era, sem dúvida, Raimundo Agostinho. Em julho de 1967, três anos depois, portanto, o chamado “gado do Museu” estava reduzido a 11 reses. O chefe da aldeia justificou o fato dizendo que haviam morrido sete envenenadas pela “erva”. Entretanto, outros informantes, pertencentes a uma facção que desejava se destacar da aldeia, informaram de outra maneira. Disseram que, das 25 reses doadas, logo morreram cinco porque o vaqueiro indígena havia dado sal, mas não havia água no local onde o gado estava cercado. O rebanho tornou a crescer até 22 reses, para depois diminuir novamente. Segundo eles, a principal causa desta diminuição está no fato de o próprio chefe, um de seus filhos e de seu tio materno, Davi, matarem de vez em quando uma res, prometendo pagá-la com uma outra de seu lote de gado, o que nunca fazem. Parece-nos que tal fato realmente ocorria. Além disso, viemos a saber que os índios Bernardo e José Paulo reivindicavam para si o esforço de terem, junto com Vilma Chiara, conseguido o dinheiro para comprarem o gado da aldeia; e pelo menos Bernardo reivindicava a propriedade do gado para si.

Por conseguinte, a introdução da criação do gado entre os craôs se faz de maneiras diversas, não se podendo ainda prever de que modo conseguirá se desenvolver entre eles.

7 – Agricultura

É a agricultura a principal fonte de subsistência dos craôs. As técnicas nela empregadas em pouco ou em nada diferem daquelas dos civilizados da região. Trata-se da agricultura de coivara, imperante em todo o Globo na zona tropical. Este tipo de agricultura se realiza em terras de vegetação florestal, sendo que na área habitada pelos craôs tais terras somente se encontram nas margens das correntes de água. O preparo dos novos lotes a serem plantados se inicia na estação seca. Em junho começa-se a “brocar”, isto é, a cortar a vegetação mais baixa no interior da floresta. Em julho tem início a derrubada, ou seja, o corte das árvores. A vegetação da área assim desbastada fica a secar, devendo ser queimada antes que se iniciem as chuvas; assim, a queimada se faz em agosto ou em setembro. Os grandes troncos carbonizados ficam estendidos no chão, no local mesmo em que caíram; os caules mais finos, os galhos, os garranchos que não queimaram bem, são ajuntados em grandes montes e novamente queimados: é a coivara. Tal tarefa se faz logo após a queimada, mas acontece entre os índios de ser feita muito tempo depois, como ocorreu na aldeia de Serrinha, onde, no final de dezembro de 1962, ouvimos dizer que ainda havia gente na tarefa de encoivarar sua roça. Após a coivara, entre os civilizados, providencia-se a construção, em torno da roça, de uma forte cerca de madeira, de modo que impeça a invasão tanto do gado bovino como de outros animais domésticos. Entre os índios, na maior parte dos casos esta cerca não é feita, pois suas roças são

geralmente cultivadas em locais afastados das aldeias, onde vivem os porcos e as galinhas, e, havendo pouco gado bovino dentro do território indígena, é possível lavrar áreas fora do alcance do mesmo.

O plantio se inicia antes mesmo que caiam as primeiras chuvas, o que geralmente acontece nos começos de outubro. Não podemos dizer com exatidão a ordem em que os diversos vegetais são cultivados; de qualquer modo esta ordem não é rígida, podendo certas plantas, tais como o milho ou o arroz, serem semeadas na mesma roça por mais de uma vez, separadas as sementeiras pelo espaço de umas poucas semanas. O milho é uma das primeiras plantas a serem semeadas. Um informante distinguiu dois tipos de milho atualmente plantados pelos craôs: *pōhimpéi* (milho branco) e *pōhiti* (milho comum). Acrescentou que os índios conheciam outros tipos, como o *kréyaka* e o *kokrāti* hoje desaparecidos e cujos pés não atingiam altura além de um metro. As sementes de milho utilizadas no plantio são as do centro da espiga, nunca as das extremidades. Uma vez presenciámos o plantio de milho num terreno já utilizado anteriormente para a lavoura (uma capoeira). As covas foram abertas com uma distância entre um e dois passos uma da outra. Em cada cova foram depositados quatro grãos de milho e dois de fava. Nas covas que não receberam fava, foram colocados cinco grãos de milho. O milho comum já começa a ser consumido em janeiro, ainda verde, assado nas espigas; depois de seco os índios não mais o utilizam, deixando-o para ser vendido. Quanto ao milho branco, guardam-no para ser consumido nos períodos de resguardo. Aquele que planta milho deve respeitar certos tabus alimentares até que chegue o tempo da colheita. Nem todos os informantes dizem exatamente a mesma coisa com relação a esses tabus. Um se refere à carne de tatu. Aquele que planta milho, dizem uns, não pode comer filhotes de tatu; outro informante restringe o tabu às pernas traseiras do tatu; se o cultivador o fizer, afirmam uns, o milho cairá todinho quando o vento bater no pé; o vento derruba o milho porque este está mole, especifica um outro informante. Acrescentam certos informantes que o cultivador não pode comer carne de raposa; de raposa nova, esclarece um deles; se o fizer, o milho cresce, mas não sai bom; o milho seca, diz um outro. Não deve comer samorá, pois o milho dá bicho, diz um; porque a espiga apodrece, diz outro. Acrescenta um informante que o cultivador não pode comer bucho de qualquer animal, pois o milho se desmancha; outro informa que não pode comer o fígado de nenhum animal, pois assim as lagartas comem as folhas do milho. Acrescenta ainda um informante que não se deve roer osso, pois a espiga apodrece. Os informantes nenhum detalhe nos forneceram que permitisse descobrir a relação entre cada alimento proibido e o seu efeito sobre o pé de milho. Quanto à proibição de comer filhote de tatu, poder-se-ia tentar explicar pela fraqueza do pequeno animal: o filhote de tatu é frágil e por isso tornaria frágil o milho; mas acontece que todo filhote de qualquer espécie geralmente é frágil; por que razão, por conseguinte, o tabu recairia justamente sobre o tatu? Nada podemos, portanto, no momento, adiantar como explicação, mesmo que simbólica, desse tabu alimentar. A falta de coincidência total no que diz respeito aos tabus ligados ao milho talvez corra por conta de seu abandono progressivo; um velho craô, por exemplo, nos assegurou que nenhum tabu se ligava ao plantio do milho.

A fava, como dissemos, se planta juntamente com o milho. São diversas as variedades de fava de que dispõem os craôs. Há pelo menos quatro tipos de fava, que na língua craô é denominada *pankröt*; a distinção das variedades se faz acrescentando-se uma palavra à citada denominação. Dois informantes nos disseram algo sobre os tabus a serem respeitados por quem planta fava, sem entretanto que seus dados coincidam inteiramente. Um deles afirmou que o cultivador não deve comer fígado de tatu, de paca, de mambira, bofe de gado, senão os grilos do chão comem toda a fava; o outro assegurou

que não se podia comer fígado nem bofe de nenhuma caça, pois a fava não daria caroço. Também aqui é difícil encontrar a relação simbólica entre a fava e as entranhas dos animais.

O arroz é um dos principais gêneros plantados pelos craôs e dificilmente se pode dizer qual tem a preeminência na alimentação desses índios: se o arroz, se a mandioca. É chamado *aroihi* e se distingue em algumas variedades. Comumente os índios falam num arroz “ligeiro”, que cresce rapidamente e num outro, o “tardão”, de desenvolvimento mais demorado. Em março de 1967, por exemplo, estava-se colhendo o arroz “tardão” plantado em setembro do ano anterior. Não há tabus alimentares ligados ao plantio do arroz. No final de dezembro de 1964 tivemos a oportunidade de assistir a um mutirão para semear arroz na roça de um índio da aldeia do Posto. O arroz era depositado nas covas com menos cuidado na sua contagem do que o milho; em cada cova caíam três, cinco, oito sementes. Para fechar as covas os índios utilizavam um instrumento constituído de um comprido pau terminado em forquilha, na qual se amarrava transversalmente um outro pau; com tal instrumento se puxava ou empurrava a terra para as covas. Na roça em que então se semeava o arroz já se tinha plantado a mandioca, bem como o milho juntamente com a fava. Segundo alguns informantes, é bom plantar o arroz em janeiro, para poder ser colhido na estação seca, quando pode ser melhor preservado devido à ausência das chuvas. Segundo um outro índio, nos terrenos muito próximos da água só deve ser semeado em fevereiro, pois de outra forma cresce demais, os pés se quebram e os pássaros o comem. Mesmo assim, algum arroz é semeado, logo que se começa o cultivo, de modo que em janeiro os índios, sem mais nenhum gênero proveniente de suas próprias roças desde setembro, têm algum para consumir. O arroz que colhem e consomem em janeiro não está ainda bem amadurecido: é retirado dos cachos, aquecido nas panelas de ferro, ou seja, amadurecido de modo artificial, depois levado aos pilões, onde perde a casca; só então é fervido e consumido.

O período próprio para plantar a mandioca parece bem prolongado. Precede o plantio do arroz, mas ainda em março presenciamos a saída de casa de um índio carregando talos de mandioca para plantar. O nome dado pelos craôs à mandioca é *khior*; a chamada macaxeira (aipim) recebe entre eles o nome de *khiorpéi*. Tanto de uma como de outra conhecem algumas variedades. Malgrado chamarmos às variedades do primeiro grupo de mandioca brava e às do segundo de mandioca mansa, os craôs cultivam pelo menos uma variedade do primeiro que não é venenosa. Trata-se da mandioca chamada pelos civilizados de xutinga. As do primeiro grupo demoram cerca de dois anos para atingirem o tamanho ótimo para serem colhidas. A mandioca se desenvolve melhor nos terrenos secos. Parece que nenhum tabu alimentar pesa sobre aqueles que cultivam a mandioca e a macaxeira. Entretanto, um dos informantes asseverou que as mulheres menstruadas não podem andar sobre elas quando suas raízes já estão desenvolvidas, pois se transformariam em puba dentro do próprio chão. A mandioca é utilizada pelos craôs da mesma maneira que o é pelos sertanejos da região, excluindo-se a confecção dos bolos de mandioca e carne (*kiorkupu*, “paparutos” ou “berubus”) assados com ajuda de pedras aquecidas que constituem uma tradição dos Timbira. Fabricam a farinha de puba (para o que é necessário que as raízes sejam deixadas na água por cerca de quatro dias antes de serem desmanchadas e espremidas) e a farinha seca (neste caso as raízes não ficam de molho, mas são passadas em raladores feitos com restos de lata de querosene). Para retirar o suco venenoso da mandioca e a tapioca os craôs se utilizam de tipitis fabricados com a casca dos talos de buriti. A mandioca também é consumida sob a forma de beijus, assados no fundo das panelas de ferro ou na cinza, de “grolado” (a massa da mandioca é cozida em panela sem perder toda a sua umidade, como se fosse farinha retirada no meio do

processo de torragem). O consumo de beijus é mais comum do que o de farinha. A mandioca, como o arroz, é o último gênero alimentício dos craôs a terminar, o que acontece para a maioria no mês de setembro. Aqueles que possuem mandioca em suas roças depois desse mês devem suportar os pedidos dos demais. Os índios costumam então comprar aos civilizados parte da mandioca que ainda têm enterrada nas suas roças. Pedro Noletto, por exemplo, declarou em outubro de 1963 que comprara a um civilizado uma tarefa⁵ de mandioca por 1.500 cruzeiros. Mas em dezembro de 1962, soubemos na aldeia de Serrinha que os sertanejos vendiam a tarefa de mandioca para os índios a 5.000 cruzeiros.

O inhame atualmente não tem muita importância na alimentação dos craôs. Dão-lhe o nome de *kréro*. Conhecem diversas variedades. Uma delas é denominada *ró?ti*, isto é, “sucuriju”, porque dá umas raízes muito compridas e enroladas em hélice. Outra se chama *rópkrã*, o que significa “cabeça de cachorro”, dizendo os índios que sua raiz tem mesmo esta forma. Uma terceira variedade se denomina *kukhrütkré*, ou seja, “ovo de anta”; os índios justificam este nome, dizendo que suas raízes se parecem com os testículos do tapir. Podemos citar ainda outras: *huhĩ*, que dá um tubérculo em cada ponta da raiz, de modo que um só pé produz um monte de inhames, *parporé*, *txwağãi*, *pëp*, *awareho*. Segundo um índio craô, não há nenhum tabu a ser respeitado por quem planta inhame; um outro, entretanto, assegurou o contrário: se alguém planta inhame, não deve comer o coração dos animais caçados, pois o inhame apodrecerá de baixo para cima e nem deve quebrar coco, senão o inhame não crescerá, parece, ficando do tamanho de um coco.

Como o inhame, a batata doce ocupa um lugar secundário na alimentação dos atuais craôs. Dão-lhe o nome de *yët* e distinguem algumas variedades: *kaprankré*, isto é, “ovo de jabuti”, pois se parece com os ovos desta espécie de animal; *yëthokti*, que é uma batata cuja casca produz um suco leitoso; *yëttikti*, ou seja, “batata preta”, pois sua polpa é escura. Poderiam ser citadas outras variedades. Embora um informante tenha assegurado que não existem tabus alimentares para quem planta batata, dois outros asseveraram que a pessoa não pode comer os membros e nem a cabeça do tatupeba, pois desse modo esse animal arrancaria do chão as batatas; um deles acrescentou que o cultivador não pode comer o bofe (coração?) de caça alguma. Os craôs conhecem também a técnica de fazer farinha de batata. As batatas doces são assadas sob pedras quentes, protegidas com folhas de pati, banana ou banana brava. Depois são descascadas. Em seguida são piladas, ou simplesmente esfareladas com a mão. Após isso, a farinha é posta ao sol para secar e está pronta.

Uma das plantas que sujeita seus cultivadores mais severamente a tabus é o amendoim. Referindo-se a seu cultivo, o Pastor Zacarias Campêlo escreveu: “O amendoim é plantado por um só índio, sorteado entre os mais velhos, o qual terá de submeter-se a regime alimentício severo. Se a colheita falhar, o plantador será castigado. Os moços têm grande receio de cair no sorteio do amendoim, tanto pela privação das comidas como pela surra a que estão sujeitos” (Campêlo, 1957, p. 110). Esta informação não parece ser de todo correta, pois existe nela uma contradição: como poderiam os jovens recearem ser escolhidos para plantar o amendoim se o sorteio era feito entre os mais velhos? Mas o missionário tem razão em dizer que as restrições que caíam sobre quem plantava o amendoim eram severas. Parece até que estamos diante de um caso em que a

⁵ A tarefa ou linha é a medida regional equivalente a um quadrado de 25 braças de lado; a braça equivale, na região, a dois metros; portanto, a tarefa ou linha é equivalente a 2.500 metros quadrados ou um quarto de hectare.

severidade dos tabus desestimulou a cultura de uma planta: um de nossos informantes, por exemplo, afirmou que na sua aldeia ninguém queria plantar amendoim, porque quem o faz fica com fome, só podendo comer farinha seca. Nenhum de nossos informantes se referiu a sorteio para a escolha do plantador de amendoim e nem à possibilidade de levar uma surra pelo mau resultado. Quase todos concordam que o plantador de amendoim não pode comer carne de porco, alguns estendendo a proibição a qualquer tipo de carne; uns acrescentam também a gordura de porco; um informante abrandou a proibição dizendo que era possível ingerir carne de porco, mas somente fria. Diferem as informações sobre os efeitos produzidos sobre o amendoim pela quebra do tabu da carne de porco por parte do plantador: um diz que o amendoim apodreceria dentro do chão; outro, que as formigas devorariam todo o amendoim. O cultivador também não deve comer peixe; um índio justificou o tabu dizendo que a carne de peixe é mole e, por isso, o amendoim morre; outro, que o grilo do chão comeria todo o amendoim. Um informante acrescentou às carnes proibidas a de paca, pois sua ingestão faz com que a raiz do amendoim se dobre como se fosse uma mãozinha (de paca?) e não entra no chão. Outro também incluiu a carne de tatu peba, senão este animal arranca do chão o amendoim quando já estiver crescido. Sal e buriti também foram incluídos entre os alimentos proibidos. Um índio afirmou que, para dar bem, o amendoim a ser plantado deve ser transportado num cestinho de buritirana. Também disse que o plantador deve comer cabeça de tatu. Vários concordam que o plantador não pode ter relações sexuais. Por isso, segundo um deles, é que só os velhos plantam o amendoim, pois não mais sentem necessidade de copular e são pessoas cuidadosas. Um dos informantes também incluiu a proibição de cozinhar, pois tal ato esquenta a mão com que se plantou o amendoim e este morre todinho. O respeito aos tabus cessa com o pleno desenvolvimento e a colheita do amendoim. Por outro lado, um dos informantes nos assegurou que atualmente os índios não mais fazem resguardo por ocasião do plantio e espera do crescimento do amendoim; seguem agora, quanto a isso, o costume dos civilizados. Os craôs chamam o amendoim de *kahi* e distinguem, pelo menos, duas variedades. Atualmente dificilmente se percebe a presença de amendoim nas casas craôs.

A abóbora recebe o nome de *kukonkahëk* (*kukon* significa “cabaça”, enquanto *kakëk* significa “falso”, “parecido”, “pseudo”; a abóbora é, pois, uma pseudo-cabaça). Os informantes que nos instruíram sobre os alimentos proibidos àqueles que plantam a abóbora forneceram dados de nenhum modo coincidentes. Um afirmou que é proibido o consumo de gordura, porque faz apodrecer a rama da abóbora. Outro, que não se pode comer o fígado dos animais caçados. Um terceiro, que o plantador não pode comer coco de najá e nem o bofe (coração?) das caças, que provocaria a queda das flores da abóbora.

A melancia (*praxi*) amadurece justamente no período de penúria da dieta craô; uma vez visitamos, em dezembro de 1963, a aldeia de Serrinha e encontramos seus moradores quase que reduzidos a comerem unicamente melancia. As informações sobre o resguardo que deve ser feito por aqueles que plantam melancia não coincidem inteiramente. Duas informações incluem o tatu rabo-de-couro entre as carnes proibidas; uma outra, o filhote de tatu em geral; um fez a proibição abranger o fígado dos animais caçados; outro, o estômago; um terceiro, todas as entranhas da caça. Houve quem colocasse entre as proibições a gordura, o coco najá e o jabuti.

Os craôs cultivam diversas variedades de banana (*panãntxo*): a nanica (*nanikti*); a que na região chamam de prata, mas que no sudeste do Brasil é conhecida como maçã (*pradrê*); a chamada comprida (*apierê*); a vermelha (*khëkaproti*); uma variedade grande (*pa?hiti*, o mesmo termo por que se chama o chefe de aldeia). Como todas as plantas cultivadas que não sejam o arroz e a mandioca, a banana não é muito comum na

alimentação craô, aparecendo nas casas somente de vez em quando. Parece que a técnica de seu cultivo, entre os craôs, difere da dos civilizados. Um sertanejo da região nos mostrou como um índio craô lhe tinha ensinado a plantar suas bananeiras: ao invés de depositar a muda na cova no sentido vertical, o craô lhe recomendara que daí por diante dispusesse as mudas no sentido horizontal, pois nessa posição, em vez de brotar uma só bananeira, brotariam duas. Sobre o plantio da banana não pesa nenhum tabu alimentar.

Os craôs cultivam também outras frutas, como o mamão (*ma'mao*), o ananás (*nana*), o melão. Um informante assegurou que, quando se planta este último, não se pode comer fígado de nenhuma caça.

O cultivo do feijão (*pódneyũ?toĩ*), do andu (*ãdure*) é mais raro. O *kupa*, cipó comestível, não parece ser mais cultivado.

Entre os vegetais não comestíveis cultivados pelos craôs se contam as cabaças (*kukon*). Um informante assegurou que, tendo plantado cabaça, o indivíduo não pode comer estomago (bucho) de anta, de veado mateiro e parece que também o fígado desses animais; não come paca, tatu novo, gordura de porco; tais tabus devem ser respeitados até a cabaça ficar dura. São cultivadas tanto na roça quanto no perímetro da aldeia. Utilizam-nas como recipientes para guardar água e sementes; cerradas ao meio tomam a forma de cuias, de que se servem para comer; com elas se fazem também cuias, e até minúsculas, que se utilizam em certos cerimoniais. Com as pequenas cabaças se fazem também apitos de quatro furos; as pontas da cabaças são empregadas na confecção de um cinto, o *txĩ*, ao mesmo tempo ornato e instrumento musical, constituído de um cinturão de algodão de onde pendem muitos fios, terminados, cada qual, com uma ponta de cabaça, e que chocalha quando seu portador corre. Os cacos das velhas cabaças, quando queimados, fornecem o carvão necessário às pinturas de corpo. Cultivam também o algodão (*katxëtnĩ*), utilizado na confecção de ornamentos. O urucu é plantado no perímetro das aldeias. O mesmo acontece com o tingui.

Embora tenhamos obtido informações, nem sempre coincidentes, sobre o comportamento evitativo que deve ser observado por aqueles indivíduos que tenham plantado determinadas espécies vegetais, como condição para obter bons resultados na colheita, não conseguimos indicações explícitas a respeito das relações simbólicas entre cada vegetal cultivado e os alimentos proibidos ao lavrador. Note-se, entretanto, que essas proibições quase sempre incluem órgãos internos de animais, como o coração, os pulmões, o fígado etc. Observe-se também que uma das sanções mais citadas para o rompimento desses tabus constitui o apodrecimento prematuro dos vegetais cultivados, antes que atinjam o pleno desenvolvimento para serem consumidos. Poderíamos então adiantar uma correlação entre vegetais cultivados e evitações alimentares puramente especulativa, uma vez que não está registrada explicitamente nas informações recolhidas. Essa explicação conjectural só tem valor como hipótese a ser testada em futuras pesquisas de campo. Seria a seguinte: certos órgãos internos dos animais, depois de cozidos, contrastam com os músculos dos mesmos por não apresentarem uma textura fibrosa e sim uma aparência granulosa que se desagrega com mais facilidade. Seria possível correlacionar essa facilidade de desagregação com as substâncias podres, em decomposição. Talvez em apoio dessa interpretação possa ser acrescentada a proibição de comer samorá ou de roer ossos quando se planta milho. Ora, o samorá tem o aspecto de substância em desagregação tal como as partículas de ossos roídos. Mas tal explicação, como já dissemos, precisaria de ser confirmada com dados.

Na roça craô não há divisões de terreno destinadas a cada planta. São cultivadas todas mais ou menos misturadas; o que as separa é a época da plantação, fazendo com que uma espécie esteja ainda brotando, enquanto outra já tenha alcançado a fase do pleno desenvolvimento. Como a mandioca demora cerca de dois anos para atingir o tamanho adequado para ser colhida, nem sempre se pode cultivar duas vezes consecutivas o mesmo terreno. A roça craô, como qualquer roça de subsistência da zona tropical, não é caracterizada por segmentos cultivados por espécies diferentes, mas sim por diversos estratos: a) os tubérculos que estão dentro do solo, como a mandioca, a batata doce, o inhame; b) os frutos rasteiros, como a abóbora; c) os cereais, como o milho, o arroz; d) os frutos altos, como o mamão, a banana.

Embora seja a principal fonte de subsistência dos craôs, sua agricultura é feita em áreas muito exíguas. Cada roça está aos cuidados de uma família nuclear. Segundo informantes sertanejos, o tamanho mínimo de uma roça para alimentar uma família elementar durante um ano deve ser de três tarefas, isto é, 3/4 de hectare. Ora, as roças craôs nem sempre alcançam esta superfície. Visitamos em dezembro de 1963, um grupo de roças que estava sendo cultivado. A maior delas tinha cerca de dois hectares; tinha esse tamanho porque estava sendo preparada com o auxílio de toda a aldeia, visto ser a roça do chefe. As superfícies das demais, em hectares, eram de 88/100, 50/100, 45/100, 39/100 e 18/100. Vimos em outra ocasião uma roça de cerca de 40/100 de hectare. Em outra, uma roça de cerca de 1/8 de hectare que deveria fornecer alimento para duas famílias elementares. Mesmo que além da roça nova a família cuide também do cultivo de uma capoeira, ainda assim a área cultivada, em muitos casos, continua pequena. Deve-se acrescentar, também, que nem sempre toda a superfície desbastada é semeada. O cultivo se dá num período em que a alimentação é difícil: os gêneros plantados nas roças anteriores já estão esgotados. A caça, no período chuvoso, é mais fácil, mas mesmo assim pouca é a carne que toca a cada um; nenhum craô pode se alimentar puramente de carne; esta existe apenas na quantidade suficiente para dar um outro sabor aos alimentos vegetais. A fome desse período tira o estímulo para plantar a roça e nem todos conseguem cultivar inteiramente todo o terreno que desbastaram. Além do mais, sendo o período em que os índios mais diligentemente deveriam trabalhar em suas roças, parece ser um em que mais perambulam à procura de alimentos, não somente nas atividades de caça, mas também entre os civilizados, à procura de trabalho, pelo qual aceitam recompensa mesmo em gêneros alimentícios; ou conseguem alimento em troca de produtos industriais que trazem quando retornam de suas viagens às grandes cidades (sobre tais viagens vide Melatti, 1967, pp. 139-144). Muitas são as desculpas que dão os craôs, quando deixam de cultivar suas roças: o índio Xavier, em 1962, não fez roça nova, só plantou na capoeira, porque estava muito triste com a morte de Jacinto, irmão de sua mulher; foi dito de Lourenço, índio que vive na aldeia do Posto, que não plantou em 1962 porque a preguiça não permitiu; no mesmo ano dois outros índios deixaram de plantar parte de sua roça porque a fome não consentiu; Raimundo Agostinho ainda estava brocando quando sua roça se incendiou antes do tempo adequado para fazer uma boa queimada; Pascoal não fez roça em 1963 porque viajou para as grandes cidades. Certos índios, como um nosso informante da aldeia de Serrinha, chegam a auto-acusar-se, dizendo que os índios têm fome porque não trabalham. Os índios reconhecem diferenças individuais quanto à capacidade de trabalho na roça: há os conhecidos como bons trabalhadores e outros cuja pequena dedicação aos trabalhos agrícolas é sempre esperada. O pequeno rendimento destes afeta duramente o trabalho de seus parentes consangüíneos ou afins, que lhes sofrem os pedidos de alimento, vêem-se levados a doar parte do terreno desbastado para eles cultivarem, diminuindo assim a área disponível para plantar.

Quanto à divisão do trabalho nas lides agrícolas, deve-se dizer que a derrubada é tarefa masculina; parece que a mulher também participa da etapa anterior, a da broca. Da coivara as mulheres também participam, juntamente com os homens. Quanto ao plantio, a mulher participa ativamente desta fase, mas é difícil dizer que espécies vegetais devem ser plantadas exclusivamente pelos indivíduos de cada sexo. No plantio do arroz, da fava, do milho, notamos a presença de ambos os sexos; parece que o plantio da mandioca e da batata doce constitui tarefa exclusivamente feminina. Na colheita, também a distinção de sexos não é acentuada. Como a roça depois de plantada fica aos cuidados da mulher, aqueles vegetais que podem ficar guardados no chão, sem uma data de colheita rigorosamente fixada, como a mandioca, são geralmente colhidos por ela. Na roça geralmente se constrói um pequeno abrigo onde se guarda a colheita de cereais, como o arroz, o andu. O arroz pode ser guardado em paneiros. A fava, em cabaças.

Os craôs costumam utilizar do trabalho coletivo nas diversas fases das tarefas agrícolas: tanto na derrubada, como no plantio e na colheita. Tal trabalho coletivo pode ser identificado com o mutirão dos sertanejos brasileiros e de outros grupos indígenas. Os craôs, entretanto, põem a sua marca nesta instituição, fazendo com que os participantes de um trabalho coletivo sejam de uma mesma faixa de idade, em certas ocasiões, do mesmo sexo, em outras, ou da mesma metade. Nessas ocasiões, a família elementar proprietária da roça oferece uma refeição, na própria roça, aos trabalhadores, na qual a carne deve sempre estar presente.

8 – O deslocamento das aldeias

As aldeias craôs estão em constante deslocamento; poucos anos ficam no mesmo local. Embora tal deslocamento possa ser motivado pelo esgotamento das matas vizinhas ou pela procura de novas áreas de caça, não ocorre apenas por estas razões. Há casos em que a aldeia se muda porque as valas que as chuvas costumam abrir em seus caminhos se mostram demasiado profundas e prejudicam as corridas de toras, que se fazem quase que diariamente. Por isso argumentou uma vez o índio Davi que, se os índios tivessem mais instrução, pavimentariam a aldeia com cascalho e ela não mudaria mais de lugar. Também as doenças fazem as aldeias mudarem de lugar: o chefe Ambrosinho, por exemplo, nos informou que sua aldeia se mudara do Canto do Escondido (Lagoa?) para Boa União, porque no antigo local havia muita areia; no “verão” o vento levantava a areia, os índios respiravam a doença, ficando amarelos, com catarro; não obstante, no Canto do Escondido havia boas matas para fazer as roças. Parece que a proximidade das sepulturas também oferece motivo para o deslocamento da aldeia. Assim, segundo o chefe da aldeia do Posto, quase que Antônio Pereira, o melhor cantador da aldeia, foi enterrado no quintal de sua casa. O chefe e mais o índio José Nogueira é que aconselharam a não se fazer isso; e acrescentou o chefe desconfiar que os habitantes daquela casa desejavam apenas um motivo para abandoná-la. Os índios não enterram atualmente seus mortos perto da aldeia e só o fazem quando ela está para ser transferida, tal como aconteceu na aldeia do Posto, quando, em 1963, se mudou; duas sepulturas de adultos foram feitas a 100 metros ou menos da aldeia e um menino de menos de dois anos foi sepultado justamente atrás da casa materna. Isso não quer dizer que a aldeia nunca se mude por razões ligadas à subsistência: o chefe Ambrosinho desejava transferir sua aldeia para o Ribeirão do Gato, onde havia mato bom para roça e muita caça, mas os habitantes da mesma não desejavam tal local, com medo da febre. O chefe da aldeia do Posto, em dezembro de 1963, considerava as possibilidades de deslocar sua aldeia para um outro local, onde morava um sertanejo, que assegurava haver por lá muita caça. Mas o chefe não queria afastar-se

da pequenina cidade de Itacajá, dizendo que o local em questão ficava longe dela, sem moradores civilizados próximos com quem pudessem os índios adquirir sal.

Se as aldeias craôs se deslocassem sempre à procura de novas matas onde abrir suas roças ou de novos terrenos de caça, nunca aconteceria de se mudarem para lugares tão próximos, tal como aconteceu com a aldeia do Posto, em 1963, quando simplesmente passou para a outra margem do pequeno córrego de onde tirava seu suprimento de água, sendo construída a 500 metros adiante do local anterior.

Parece ser possível demarcar mais ou menos a área dentro da qual cada aldeia tem-se deslocado nos últimos quarenta anos. Há algumas informações segundo as quais os craôs se concentrariam numa só aldeia no final do século passado. Mas vimos no capítulo anterior que Cook encontrou nessa época ao menos duas. Não temos dados seguros para resolver a questão. Por isso, vamos considerar o deslocamento das aldeias dentro dos últimos 40 anos. Já foi dito que as aldeias do Posto e de Pedra Branca constituíam uma aldeia única. Habitantes destas aldeias que têm hoje por volta de cinquenta anos, dizem ter nascido quando ela estava do outro lado do Rio Manoel Alves Pequeno, ou seja, na sua margem esquerda: assim, Aniceto diz ter nascido em *Puko*, local próximo do Jaó (perto de Itacajá), quando eram chefes Feliciano e Vicentão. O chefe Pedro *Penõ* diz ter nascido quando a aldeia estava no Jordão. Davi também nasceu em *Pu?koti* (perto de Ventura) que, por certo, é o mesmo local denominado *Puko*. Atravessando o rio Manoel Alves Pequeno, a aldeia veio se localizar perto do ribeirão Pedra Branca, onde estava, quando Curt Nimuendajú visitou os craôs em 1930 (Nimuendaju, 1946, p. 26). Daí a aldeia se deslocou para o ribeirão Pedra Furada, também chamado João Vidal, num local chamado Vão do Zacarias⁶, sem dúvida atraídos pelo missionário Zacarias Campêlo. Passou ainda por um local chamado Morro do Fio, e, em 1940, estava localizada em Bacaba, junto ao Riozinho, afluente do Manoel Alves Pequeno; foi aí em Bacaba que a aldeia foi atacada pelos sertanejos. Após isso a aldeia passou para junto do Posto atualmente chamado “Povoação Indígena Antônio Estigarríbia”, tendo depois se afastado dele, localizando-se junto ao ribeirão Pedra Furada, novamente, na altura da Fazenda Maravilha. Não sabemos dizer se foi nesse local que ela se cindiu, por volta de 1956, quando o chefe Marcão localizou-se com um pequeno grupo novamente em Pedra Branca. A maior parte da aldeia ficou sob a direção do novo chefe Pedro *Penõ*, estando localizada em 1962, quando a visitamos, nas margens do ribeirão Bebida, afluente do ribeirão dos Cavalos. Citamos vários locais em que se localizou a aldeia em questão; é preciso acrescentar que em cada um deles a aldeia deve ter realizado pequenos deslocamentos, que nossos dados não permitem enumerar e nem datar.

Quanto à aldeia que daria origem às atuais de Boa União e do Abóbora, ela devia de estar, por volta de 1926, no Ribeirão do Gato. Transferiu-se para o Vão do Zacarias, ficando junto à casa do missionário Zacarias Campêlo, no vale do Pedra Furada. Pouco depois, a aldeia de que já tratamos também se transferiria para o Vão do Zacarias. Isso fez com que por algum tempo as duas aldeias estivessem apenas a cerca de uma légua uma da outra, ocorrendo tal fato depois de 1930. Em seguida se deslocou para Cabeceira Grossa, nas cabeceiras do Riozinho que é afluente do rio Vermelho e que limita o atual território indígena em sua parte norte. Foi aí, quando estava na margem esquerda do Riozinho, que se viu atacada pelos sertanejos em 1940. Mais tarde transferiu-se para o território indígena, já demarcado, estabelecendo-se em Campo Alegre. Depois se deslocou para Canto Grande, no ribeirão Suçupara, afluente do Rio Vermelho. Aí se deu

⁶ Nome do Pastor Zacarias Campêlo, que então estava com os craôs, ocupando-se sobretudo da aldeia que daria origem às atuais Boa União e Abóbora.

a cisão da aldeia, por volta de 1960: uma parte se estabeleceu com Chiquinho no córrego Abóbora, enquanto a maior parte se estabeleceu com o chefe Ambrosinho em Lagoa (Vão do Escondido). Em 1963 esta última se transferiu para Boa União.

Finalmente a atual aldeia de Serrinha. Localizava-se em Pitoró antes de 1930. Era nas cabeceiras do Manoel Alves Pequeno. Em 1930 estava cindida, uma parte continuaria em Pitoró, com o antigo chefe Bernardino, e a outra se deslocaria para Donzela, mais ao norte, sob a direção de Secundo. Esta última viria a reabsorver a maior parte da de Pitoró. Parece que permaneceu longo tempo em Donzela, não fixa no mesmo ponto, mas com pequenos deslocamentos, estando por lá ainda em 1940, quando os sertanejos atacaram as duas outras aldeias (situadas, como já vimos, em Bacaba e em Cabeceira Grossa). Chamados para entrar no território indígena logo depois de demarcado, os habitantes de Donzela se estabeleceram no Galheiro, a seguir em Sucuriú, depois em Mangabeira, depois em Taquari, e finalmente em Serrinha (que atualmente sofre um processo de cisão). Quanto àqueles que ficaram em Pitoró, não sabemos em que locais se foram estabelecendo; sabe-se, porém, que a maior parte deles voltou a se reunir aos que tinham ido para Donzela; os únicos que ficaram com o antigo chefe Bernardino, que já faleceu, estão hoje localizados no Morro do Boi, vivendo num núcleo de estilo civilizado e não segundo os costumes craôs. Para dar uma idéia das distâncias dos deslocamentos da aldeia, pode-se dizer, segundo um informante, que os lugares chamados Galheiro e Sucuriú estavam a quatro léguas da atual Serrinha, e Taquari estava a meia légua.

Em resumo, nos últimos quarenta anos, pelo menos, a primeira aldeia de que tratamos, hoje cindida em aldeia do Posto e Pedra Branca, deslocou-se dentro de um território limitado mais ou menos pelo rio Manoel Alves Pequeno a oeste, o ribeirão dos Cavalos ao norte e, ao sul, o Riozinho (afluente do Manoel Alves Pequeno) até sua confluência com o Xupé. A segunda, aquela que deu origem às aldeias de Boa União e de Abóbora, se deslocou numa área a leste da primeira, no centro do território indígena e quase sempre ao norte do Xupé. Finalmente, a terceira, que deu origem à aldeia de Serrinha, tem-se deslocado sempre ao sul do Riozinho. Os deslocamentos nunca foram de grande extensão, por conseguinte; talvez isso se explique assim: ao se providenciar a mudança de uma aldeia é preciso garantir o cultivo de roças que manterão seus habitantes no novo local, roças essas que deverão ser semeadas ainda quando a aldeia está no local primitivo. Por outro lado, os índios ainda dependem das roças cultivadas no sítio anterior. Logo, a distância entre a antiga e a nova aldeia não pode ser muito grande.

9 – Conclusão

A economia craô parece apoiada nas mesmas atividades que a caracterizavam antes do contacto interétnico. Tais atividades, entretanto, sofreram modificações. A coleta, por exemplo, foi enriquecida com mangas e laranjas, frutas que podem ser encontradas em sítios abandonados pelos civilizados. A caça foi empobrecida pela redução da fauna, sem ter sido substituída pela pecuária. A pecuária põe vários problemas aos índios: a) tem de ser começada com um lote razoável de reses que resista ao consumo; b) necessita da elaboração de uma regra de herança; c) se for efetuada nos mesmos moldes dos civilizados, mas com vaqueiros indígenas, exigirá dêstes que vivam fora das aldeias. A agricultura mudou a ênfase no plantio de certos produtos. Já o grande período de nomadismo que precedia a colheita foi substituído por uma maior freqüência às casas e fazendas dos civilizados.

Talvez nos tenhamos estendido um pouco nas precauções mágicas que envolvem as atividades de caça e de agricultura, embora não haja uma perfeita concordância sôbre

isso entre os informantes. Tais cuidados mágicos, entretanto, são importantes porque nos ajudam a penetrar no sistema simbólico dos craôs, como pouco a pouco irá sendo notado nos capítulos seguintes.

Parece desde já ser possível estabelecer uma distinção entre essas precauções mágicas. A magia ligada à caça tem sobretudo o objetivo, como vimos, de confundir o caçador com o ambiente do animal procurado. Dá-se, em alguns casos, um certo tratamento à espingarda, numa tentativa de aumentar mágicamente sua pontaria. Faz-se também algumas aplicações mágicas sobre os cães, de modo a aumentar-lhes a eficiência. Mas não há notícia de cuidados mágicos para promover a fecundidade e multiplicação das espécies caçáveis. Assim, toda a magia de caça está voltada para a captura do animal, não havendo nenhuma preocupação com a sua multiplicação. E, quanto ao ato da captura, a ênfase mágica se coloca menos no momento do golpe a ser aplicado sobre o animal do que na ação de se aproximar do mesmo, enganando-o. Esta tentativa de enganar ao animal também ocorre na pesca, se tomarmos em conta a atuação do xamã Clóvis na pesca coletiva com ajuda do timbó que descrevemos: através de seu “telefone”, prometeu aos peixes muita comida, atraindo-os para o local onde seriam asfixiados pelo tóxico. Por conseguinte, tanto a caça como a pesca têm sua magia caracterizada por uma preocupação em enganar aos animais procurados. Já os cuidados mágicos ligados às atividades agrícolas visam antes de tudo promover o crescimento e o pleno desenvolvimento das plantas cultivadas. Enfim, uma categoria de cuidados mágicos engloba aqueles voltados para o momento em que se deve aniquilar a vida de um animal; a outra categoria abrange aqueles voltados para o período em que se deve amparar a vida dos vegetais.

Este capítulo não pode sozinho dar uma idéia do sistema econômico craô. Aqui só mostramos os recursos de que os indígenas dispõem em seu território e a técnica utilizada para explorá-los. As relações de produção, o sistema de distribuição e consumo, entretanto, serão descritos implicitamente no sistema de parentesco, bem como em conexão com o exame dos grupos rituais.

Tabela inicial	Lista dos capítulos
--------------------------------	-------------------------------------