

Capítulo X

Sistema Ritual: Seus Grupos

1 – Introdução

Os craôs estão divididos em vários pares de metades. As metades constituintes de alguns desses pares se fracionam, por sua vez, em grupos menores. Tratam-se de grupamentos antes de tudo ligados a ritos; por isso, ao mesmo tempo em que formos apresentando cada par de metades e suas subdivisões, faremos também a descrição dos rituais a que estão ligadas. Deixaremos, entretanto, para o capítulo seguinte aqueles rituais que podem ser considerados como de iniciação.

2 – As metades *Wakmêye* e *Katamye*

Correspondem às metades que os ramcocamecrás chamam de *Kamakra* e *Atukmakra akhraité* (Nimuendajú, 1946, p. 84). De fato, os craôs se referem à primeira também com os termos *Këmã* ou *Këkatéye*, enquanto também chamam a segunda de *Atikmã*, *Atikoieye* ou *Atikateye*. Sabemos que *kë* significa “pátio”. Isso mostra bem como a metade *Wakmêye* está ligada simbolicamente ao pátio da aldeia. Não temos, porém, o significado de *atik*, mas sabemos que os ramcocamecrás traduzem este elemento linguístico como “de fora” (Nimuendajú, 1946, p. 84).

Não se assemelham às metades correspondentes dos ramcocamecrás apenas no nome, mas são de natureza semelhante. Como qualquer outro par de metades craôs, que, como se verá, são vários, não regulam o matrimônio. Também a qualidade de membro de uma dessas metades não está de nenhum modo ligada a uma regra de descendência unilineal. Dado um grupo de irmãos, mesmo germanos, uns podem pertencer a uma dessas metades e outros à contrária. A cada uma corresponde um repertório de nomes pessoais; portanto, cada indivíduo pertencerá a uma das metades segundo o nome que receber.

Uma série de atos de caráter ritual ou simbólico distinguem os membros de cada uma dessas metades da contrária. Assim, nas reuniões realizadas na praça da aldeia, os membros da metade *Wakmêye* se ajuntam do lado leste, enquanto os *Katamye* ficam a oeste. Os membros da metade oriental pintam seu corpo com traços no sentido vertical, enquanto os da ocidental, com traços horizontais. Outrora, os enfeites de buriti que os índios usam ao correr com tora eram feitos de folhas novas (verde claro, quase amarelo) quando usados pelos membros da metade *Wakmêye* e de folhas maduras (verde escuro) quando usados pelos membros da outra metade. Atualmente já não levam a cor da folha em consideração. Diz-se também, embora a distinção entre as metades esteja mais na expressão verbal do costume que na sua prática, que, quando chove, o membro da metade *Katamye* não procura abrigo e que os membros desta mesma metade não permitem que os da contrária procurem a sombra nos dias de sol quente. A metade *Wakmêye* está associada ao dia e à estação seca, enquanto a outra está associada à noite e à estação chuvosa. Há um mito craô que conta como os índios aprenderam a se dividirem entre essas metades e aponta alguns símbolos associados a cada metade, mas não todos.

Em muitos dos cerimoniais de que participam essas metades, um dos membros da metade *Katamye* produz uma série de gritos agudos e longos. Segundo um informante, trata-se do grito do gavião *irërëkateré*, que costuma gritar antes do sol sair. Segundo outro informante trata-se do gavião *hëk'tikti* (tradução literal: “gavião preto”), enquanto o grito dos *Wakmëye* seria o da rolinha *tutkapregré* (tradução literal: “pombo vermelho”). Os gritos dos *Wakmëye* são ouvidos na estação seca, enquanto os dos *Katamye*, na estação chuvosa; aos gritos de cada metade, a metade contrária responde com uma espécie de recitativo.

Portanto, à metade *Wakmëye* está associada a rolinha e à metade *Katamye* o gavião. Há, porém, outras espécies animais associadas a elas. Assim, numa das modalidades do rito de *Pembkahëk* os jovens da primeira metade são enfeitados com penas de periquito, enquanto os da segunda têm o seu corpo coberto com penas de gavião ou de juriti. O periquito faz ninho na estação seca e, por isso, está associado aos *Wakmëye*. Outro animal associado à metade *Katamye* é a sucuriju, pois este ser vive na água. Existe também uma associação entre a metade *Wakmëye* e o milho. Na verdade, os craôs são capazes de classificar muitas espécies vegetais e animais, talvez mesmo todas, incluindo-as numa ou noutra dessas metades. Os critérios para tal distribuição se mostram coerentes com os símbolos ligados às metades. Assim, um animal é *Wakmëye* se mostra maior atividade de dia, se vive no cerrado, se é notado sobretudo na estação seca. Será *Katamye* se vive na mata, em buracos, na proximidade da água ou se caminha à noite etc. Os vegetais são classificados geralmente segundo dêem suas flores ou frutos na estação seca ou chuvosa.

Cada uma das metades tem precedência sobre a contrária numa das estações do ano no que tange sobretudo às atividades diárias: os *Wakmëye* dirigem a aldeia durante a estação seca e os *Katamye* durante a chuvosa. No cerrado do norte de Goiás há uma espécie de capim a que os craôs dão o nome de *atu*; quando a haste da espiga do *atu* se quebra, o que acontece pelo mês de maio, é tempo dos *Wakmëye* tomarem a direção da aldeia. Um outro informante nos assegurou que isso ocorre quando a flor do *atu* é levada pelas águas. Por volta do mês de outubro, quando as chuvas já molham bem o chão e não apenas sua superfície, os *Katamye* passam a dirigir a aldeia. A administração das atividades diárias por uma ou outra dessas metades se faz através de seus “prefeitos” e “antigos prefeitos”, como já foi mostrado no capítulo anterior.

Tais metades se complementam mesmo no âmbito da magia. De fato, há um caso que demonstra que elas são necessárias uma à outra por motivos mágicos. Em 1962 a aldeia de Pedra Branca estava instalada num local não muito favorável do ponto de vista do abastecimento de água, pois a corrente mais próxima, a uns duzentos metros da aldeia, consistia num tênue fio d'água, que alimentava uma poça de onde se tirava água para o consumo. Um dos habitantes da aldeia então nos assegurou que a “fonte” era muito ruim pelo fato de na aldeia haver quase somente membros da metade *Wakmëye* (de fato, havia 32 membros desta metade e 18 da contrária). Tal afirmação bem mostra a associação da metade *Wakmëye* com a seca e da metade *Katamye* com a água.

Não sabemos dizer até que ponto haveria uma certa precedência de uma dessas metades sobre a outra. Segundo um informante, os *Katamye* são “moles” e têm “vergonha” dos *Wakmëye*. Os primeiros cobrem o rosto com folhas no momento da cerimônia da entrega do machado para cortar o toros *Põhiyōkróu*. Antigamente, os corredores da primeira metade escondiam os rostos com as mãos, quando os membros da metade contrária se aproximavam deles para dar início à corrida de toras; o próprio indivíduo que dava o grito característico da

metade ficava de costas para não ver os membros da contrária. Os *Katamye* não se apressam; os *Wakmëye* são sempre apressados.

Faremos a seguir uma breve descrição dos ritos de que participam as metades *Wakmëye* e *Katamye*.

a) *Ró?ti*

Trata-se de um rito realizado no início da estação chuvosa. Tivemos a oportunidade de assistir ao mesmo por duas vezes, em aldeias diferentes. Na primeira, na aldeia do Posto, a corrida com as toras chamadas *Ró?ti* ocorreu juntamente com o rito *Apinüré-Hokhi'yere*; na aldeia de Boa União, ocorreu dois dias depois. Por isso, resolvemos considerá-los como ritos independentes, embora ambos estejam ligados ao início da estação chuvosa.

Ró?ti significa “sucuriju”. Serpente que vive na água quase todo o tempo, está associada à metade *Katamye*, como já foi dito, e, por certo, à estação chuvosa, tempo em que os ribeirões da região se tornam mais caudalosos, apresentando muitos pontos em que não podem ser atravessados a vau.

Na aldeia do Posto vimos a realização da corrida no dia 7 de outubro de 1962. Antes das 6 horas da manhã as toras estavam dispostas no chão a uns 300 ou 400 metros da aldeia, num caminho que nela desemboca pelo oriente. Eram troncos de árvore finos e compridos, um tanto tortos e que não tinham sido desprovidos de sua casca espessa. Não lhe anotamos o comprimento, mas tinham em sua base uns doze centímetros de diâmetro. Colocados paralelamente no chão, com seu diâmetro maior voltado para a aldeia, representavam sucurijus. A base de cada tronco representava a cabeça da sucuriju e a outra extremidade a cauda. Um grupo de homens *Katamye* estavam junto aos troncos. Um deles, ou todos (não anotamos), deu um grito de chamada para os *Wakmëye*. Ouviu-se um brado de resposta. Os *Wakmëye* saíram da aldeia lentamente. Quando chegaram perto, os *Katamye* se apoderaram de um dos troncos e os *Wakmëye* se precipitaram incontinenti para o outro. E assim se iniciou a corrida para dentro da aldeia. Para correr com esses troncos compridos, o corredor segura ao ombro a “cabeça” da “sucuriju” e deixa que a “cauda” vá se arrastando no chão. Os *Katamye* deixaram cair seu tronco na entrada da praça, enquanto que os *Wakmëye* levaram o seu até o centro. Os *Katamye* ficaram então presos dentro de uma casa no ponto em que os corredores tinham entrado na aldeia, a leste. Raul, que substituíu o *padré* da aldeia, saiu do pátio cantando, foi até a porta dessa casa; voltou novamente ao pátio, sempre cantando e voltou novamente à porta da casa; calou-se e retornou para o pátio. Depois disso os *Katamye* se dirigiram para a praça, onde iria ter lugar o rito de *Apinüré-Hokhi'yere*.

A corrida de *Ró?ti* que presenciamos na aldeia de Boa União teve lugar no dia 12 de outubro de 1963. Pouco antes das 5 horas e meia da manhã as metades *Wakmëye* e *Katamye* se dispuseram, separadas, na praça da aldeia. Os *Katamye* então se retiraram da praça e caminharam para fora da aldeia na direção norte, afastando-se dela uns trezentos metros. Ali, na mata próxima, José Magro, um dos membros da metade, cortou dois troncos de mais ou menos seis metros de comprimento. Estavam preparados os *Ró?ti*. Os *Katamye* gritaram aos *Wakmëye*, que saíram da praça, tendo Martim à frente, o qual vinha recitando o estribilho característico de sua metade. A corrida foi feita do mesmo modo que a vista na aldeia de Pedro *Penõ*. Não anotamos, entretanto, se os *Katamye* ficaram ou não presos numa casa da aldeia após a corrida.

A representação ritual da chegada da estação chuvosa parece evidente nesta corrida. A sucuriju, animal que vive na água e símbolo da metade *Katamye*, é trazida para dentro da aldeia. No rito de *Ró?ti* também fica bem clara a associação da metade *Wakmëye* com o centro da aldeia e a da metade *Katamye* com a periferia da mesma, pois a primeira deixa cair o tronco no pátio e a segunda pela altura da rua circular da aldeia ou antes de entrar no pátio.

b) *Põhÿōkróu*

A palavra *Põhÿōkróu* é formada pelos elementos *põhi* (que significa “milho”), *króu* (que significa “buriti” e também “tora”, pois geralmente as toras são feitas com tronco de buriti) e o elemento de ligação *yō*. Significa, portanto, “tora do milho”.

O rito de *Põhÿōkróu* está antes de tudo ligado ao plantio e crescimento do milho. Embora um informante nos tenha dito que se realiza antes do plantio desse vegetal, nas três vezes que presenciamos sua realização já era tempo do milho ter sido plantado. Outro informante esclareceu melhor, dizendo que o tamanho das toras varia com o crescimento do milho: serão muito pequenas, podendo ser levadas na mão, se o milho ainda não tiver brotado, estando apenas sua semente dentro do chão; se o milho já estiver alto, será grande.

Além de estar ligado ao plantio e crescimento do milho, este rito também marca a passagem da responsabilidade pela administração das atividades da aldeia da metade *Wakmëye* para a metade *Katamye*. É no dia em que se realiza este rito que dois “prefeitos” *Katamye* substituem os dois “prefeitos” *Wakmëye*.

O rito ocorre alguns dias depois do *Apinûré-Hokhi'yere*. Em 1962 realizou-se na aldeia do Posto a 26 de outubro. Em 1963, na aldeia de Boa União, no dia 16 de outubro. Assistimos também ao início deste ritual na aldeia do Posto em 3 de novembro de 1963.

O rito se inicia bem cedo, antes das seis horas da manhã, quando os membros da metade *Katamye* entregam ritualmente o machado aos *Wakmëye*, pois são estes que cortam o *Põhÿōkróu*. Um membro da metade *Wakmëye* sai do lado leste da praça e vai até o oeste, onde um membro da metade *Katamye* segura um machado (machado de ferro com cabo). O portador do machado esconde o rosto com algumas folhas. O *Wakmëye* vai muito devagar, conduzindo o portador do machado até o lado oposto da praça, onde este lhe entrega o instrumento. Enquanto o membro da metade *Wakmëye*, que conduz o portador do machado ao lado oposto da praça, vai recitando o estribilho característico de sua metade, um membro da metade oposta emite os gritos *?u, ?u, ?u*, que caracteriza os *Katamye*. Cada vez que emite um *?u*, os demais membros da metade *Katamye* respondem com um brado uníssono. Até que o machado é entregue ao representante da metade *Wakmëye*, o que é marcado com um último e mais longo *?u*. Comparando o que vimos em duas ocasiões distintas, uma vez na aldeia de Boa União e outra vez na aldeia do Posto, no mesmo ano de 1963, notamos diferenças de detalhes. Assim, na aldeia de Boa União, *Kha*, o portador do machado, escondia o rosto com um ramo de sensitiva. Na aldeia do Posto, Lourenço, o portador do machado, escondeu seu rosto com um pedaço de folha de bananeira um tanto carcomido pelo fogo (talvez tivesse servido de envoltório para algum paparuto). Na aldeia de Boa União, o machado foi entregue no centro da praça. Na do Posto, o centro da praça foi ultrapassado e a entrega do machado se fez no lado leste da mesma. Na aldeia do Posto, o cabo do machado estava pintado com listras de urucum, transversais ao comprimento do mesmo. Na aldeia de Boa União, não nos chamou a atenção nenhuma pintura no machado.

Em ambas as aldeias, nem todos os homens participaram no mesmo grau do rito. Assim, na aldeia de Boa União, enquanto ocorria a entrega do machado, *Txukt_xuk* continuava no pátio a cantar com maracá, conduzindo o coro de mulheres, como vinha fazendo desde muito tempo antes de clarear o dia. Na aldeia do Posto, enquanto se desenvolvia a cerimônia de entrega do machado, as metades estavam separadas, uma a leste e outra a oeste da praça. Mas os homens conversavam e riam. Uns dois ou três estavam mesmo afastados de ambas as metades. Na conversa entre os homens surgiam mesmo piadas: *Kro'kroko* (José Paulo) dizia a seu companheiro Basílio que Lourenço, o portador do machado, iria bater com ele na cabeça de Antônio Pereira, representante dos *Wakmëye* que o conduzia para o lado leste da aldeia.

Faz-se a entrega do machado aos *Wakmëye* porque estes é que devem cortar o *Põhÿõkróu*. Tendo já se iniciado a estação chuvosa, o machado está com os *Katamye*, que cortam a maioria das toras nessa estação, sempre que a corrida deve ser realizada entre essas duas metades. A entrega do machado é, pois, como o empréstimo desse instrumento aos *Wakmëye*. O *Põhÿõkróu*, entretanto, não deve necessariamente ser cortado com o mesmo machado que foi entregue nessa cerimônia. Parece, inclusive, que as toras são cortadas com antecedência, antes da entrega do machado, que é simplesmente simbólica. Assim, pelo menos pareceu-nos no rito assistido na aldeia de Boa União, as toras que chegaram à aldeia, pelo seu mal estado de conservação, mostravam evidentemente que não tinham sido cortadas naquele mesmo dia, o da entrega do machado.

A descrição do rito de *Põhÿõkróu*, daqui em diante, está baseada no que presenciamos no dia 26 de outubro de 1962 na aldeia do Posto e no dia 16 de outubro de 1963 na aldeia de Boa União.

Após a entrega do machado, os homens se retiram da aldeia para realizarem a corrida. As metades rivais retornam, conduzindo suas toras diretamente à praça da aldeia. Essas toras, *Põhÿõkróu*, são ornamentadas com listras vermelhas e pretas e também com listras formadas com penas coladas ao cilindro de buriti. As listras são no sentido do comprimento da tora, naquela destinada a ser carregada pelos *Wakmëye*; a tora destinada a ser conduzida pelos *Katamye*, as listras a envolvem como se fossem anéis. Na aldeia do Posto as toras tinham menos de 50 centímetros de comprimento. Assim que foram colocadas no pátio, na aldeia do Posto, uma mulher, *Tépkaprik*, colocou folhas de pati no chão, pôs as toras em cima e tornou a cobri-las com as folhas. *Penõ* nos disse que ela assim fazia por ser “mãe” das toras, sobre o que não recebemos então maiores explicações. Note-se que *Tépkaprik* pertence à metade *Katamye*. Na aldeia de Boa União, rapazes da metade *Wakmëye* forraram o chão e cobriram as toras com folhas de sensitiva.

Uma vez protegidas as toras, uma mulher se coloca diante delas, voltada para o oriente, cantando. O *padré* da aldeia canta diante dela. Os demais homens dançam. Sua dança consiste em correr lentamente em torno das toras no sentido contrário ao dos ponteiros do relógio. O *padré*, de vez em quando, afasta-se da mulher que está cantando para dar a volta em torno das toras junto com os demais homens. Na aldeia do Posto, notamos que, antes de começar os cânticos, Antônio Pereira, o *padré*, ao chegar correndo junto com os demais, fez como que uma reverência diante das toras colocadas na praça; em seguida dirigiu-se até a periferia da aldeia, no ponto oriental, e voltou de novo ao pátio, dando início aos cânticos e à dança. Notamos também na mesma aldeia que a mulher que cantava junto das toras estava acompanhada de uma menina, que nos informaram ser uma aprendiz. Em dado momento,

Antônio Pereira, durante o cântico, afastou-se até as margens da praça, tomou um tição apagado e entregou à mulher, que o atirou sobre os homens. Informaram-me que ela fazia assim para que eles participassem corretamente do ritual. Não sabemos dizer se foi por pura coincidência que em ambas as aldeias as mulheres que cantavam junto às toras eram filhas do *padré*.

Na aldeia do Posto, enquanto os homens dançavam, algumas mulheres se aproximaram e deram de beber ou molharam as costas de alguns deles. Cada homem só era molhado por mulher de que fosse parente consanguíneo. Tal gesto contribuía para confortar os participantes do rito, combatendo o calor. O oferecimento de água pelas parentas não parece, entretanto, ser parte necessária do rito do *Pōhīyōkrōu*, podendo ocorrer em muitos outros ritos.

Durante a dança, o *padré* Antônio Pereira, na aldeia do Posto, dirigiu-se até uma casa localizada na parte leste da aldeia. Informaram-nos que não tinha necessariamente de ir até aquela casa, podendo dirigir-se a qualquer outra.

A parte matinal do rito está terminada. Os índios devem então começar a preparar a parte vespertina. Na aldeia do Posto, os membros da metade *Wakmēye* se reuniram na casa de Antônio Pereira; tratava-se de uma casa de *witī*, pois o filho da filha do *padré* era então *witī* das mulheres. Os membros da metade oposta se reuniram na casa de Rondon, cuja filha era *witī* dos meninos e, provisoriamente, dos homens adultos. Nesta casa os *Katamye* passaram a confeccionar as petecas de palha de milho que seriam utilizadas à tarde. Pelas 14 horas já estavam prontas e foram então transferidas para a casa de Patrício que ficava na parte ocidental da aldeia.

Na aldeia do Posto, pouco depois das 16 horas, começavam a preparar aqueles que, devido a seus nomes pessoais, seriam os atiradores de petecas. Eram eles *Tébyet* (Raimundo Agostinho), *Tébyet* (filho de Messias), *Pempkro*, *Hahokré* (José Cadete), *Apihi*, *Kinkin*. Com exceção de Raimundo Agostinho e de José Cadete, os mais velhos, os demais foram enfeitados com penas coladas ao corpo. Como a resina de almécega disponível não estava em bom estado, as penas foram fixadas com suco de pau de leite. *Apihi*, da metade *Katamye*, teve seu corpo enfeitado com listras horizontais de penas de gavião. *Pempkro*, *Wakmēye*, foi ornamentado com listras verticais de penas de papagaio nos flancos e nos braços. O menino *Tébyet* teve todo o seu corpo recoberto de penas de papagaio, pois é *Wakmēye*, menos a cabeça, do joelho para baixo, as mãos e a metade do ante-braço. *Kinkin* foi enfeitado no mesmo modo depois de alguma hesitação de sua mãe, pois o menino é *Wakmēye* e *Katamye* ao mesmo tempo, visto dispor de nomes das duas metades. Outros cuidados foram tomados com alguns dos atiradores de peteca: a mãe de *Kinkin* passou-lhe óleo nos cabelos, e a irmã da falecida mãe do menino *Tébyet* aparou-lhe a cabeleira.

Os habitantes da aldeia se reuniram no pátio. *Tébyet* (Raimundo Agostinho) saiu da casa de Patrício, e, voltado para o pátio, ajoelhou-se, sobre uma só perna, e acenou com uma peteca de palha de milho. Os homens e rapazes do pátio responderam gritando, batendo com a mão na boca. Raimundo Agostinho começou então a percorrer o caminho circular da aldeia no sentido contrário ao dos ponteiros do relógio, seguido de *Kinkin*, *Tébyet*, *Hahokré*, *Apihi* e *Pempkro*, nesta ordem. Cada vez que passavam diante de uma casa da aldeia, Raimundo Agostinho e José Cadete acenavam para o pátio com as petecas e os que aí estavam respondiam gritando, batendo com a mão na boca. Ao passarem diante da casa de Antônio

Pereira, uma mulher colocou uma peça de tecido sobre a cabeça de um dos meninos e que foi logo retirada por outra pessoa. Tratava-se de um presente à aldeia. Infelizmente não foi possível identificar quem pôs a peça, em que menino e quem a retirou. Completando a volta em torno da aldeia, Raimundo Agostinho recebeu na casa de Patrício um cesto cheio de petecas de milho e com ele se dirigiu ao pátio, estacionando na sua borda. Aqueles que o seguiam se limitaram, daí por diante, a olhar. Aleixo, portador do mesmo nome pessoal de Esteves (*Itxenk Hóktókót*), colocou-se diante de Raimundo Agostinho, tocando o joelho direito no chão, voltado para oeste. Raimundo Agostinho atirou-lhe uma peteca e Aleixo a rebateu para os demais, que estavam às suas costas. Quando a rebateu, todos gritaram *a!* Então a peteca foi sendo rebatida para cima por quantos pudessem fazê-lo e cada vez que alguém a tocava os demais gritavam *a!* Até que a peteca caiu no chão. Então Raimundo Agostinho atirou outra peteca a Aleixo, que a rebateu. E assim os mesmos gestos se repetiram até que se acabaram as petecas do cesto. Perguntamos a Pedro *Penõ* porque faziam assim com as petecas e ele limitou-se a responder que era alegria.

Quando assistimos ao mesmo rito na aldeia de Boa União, foram *Tepré* (Martim) e uma mulher e uma menina chamadas *Hapréi* que deram a volta em torno da aldeia a partir de uma casa localizada a sudeste. No pátio, foi *Tehi* quem rebateu as petecas atiradas por *Tepré*. Apesar de Diniz se chamar *Tébyet* não participou como atirador de petecas por estar ocupado na construção de uma casa.

Tanto na aldeia do Posto como na de Boa União, depois de se rebaterem as petecas no pátio, foi realizada uma corrida de toras chamadas *Hódré*. *Hódré* é o nome que os craôs dão ao pati da chapada. Infelizmente não anotamos se as toras que vimos utilizadas nessa corrida eram feitas desse vegetal. Na aldeia do Posto houve duas corridas de *Hódré* no mesmo rito de *Põhÿyôkróu*: uma realizada por meninos, com toras de mais ou menos 10 centímetros de comprimento, seguida da corrida dos adultos com toras de uns 15 centímetros de comprimento. Em nossas anotações está assinalado que eram toras de madeira, isto é, não eram de tronco de palmeira. Os *Wakmëye* levaram sua tora até o centro da aldeia, enquanto os *Katamye* deixaram a sua junto às casas, na periferia.

Na aldeia de Boa União as toras *Hódré* foram cortadas *Txói*, da metade *Katamye*, rapidamente, de uma pequena palmeira logo atrás de uma casa da aldeia. Terminada a confecção das toras, os *Katamye* deram seu grito característico – *?u!* — e se internaram no cerrado. Os *Wakmëye* foram atrás. Pelas 17 horas e 30 minutos chegaram correndo à aldeia. Os *Wakmëye* atiraram sua tora no centro da aldeia e os *Katamye* na periferia.

Após a corrida de *Hódré*, a administração da aldeia é entregue aos *Katamye*, que são ritualmente conduzidos ao pátio. Os membros masculinos adultos da metade *Katamye* se colocam em fila e, conduzidos por um membro da metade oposta, penetram devagarinho no pátio através de um dos caminhos radiais da aldeia. Os *Katamye* escondem o rosto com ramos. O representante dos *Wakmëye* (Antônio Pereira na aldeia do Posto, Martim na aldeia de Boa União) fala continuamente aos *Katamye*. Esteves nos informou que Antônio Pereira estava dando conselhos aos *Katamye*: que durante seu governo não deixassem marido e mulher brigarem, que mantivessem tudo limpo, que fossem severos. Nas palavras de Antônio Pereira se ouvia com frequência a expressão *aipeñtẽ*, que significa “venha cá”. Entretanto, na aldeia de Boa União as palavras de *Tepré* pareciam ser apenas a tradicional fórmula recitada pelos *Wakmëye* toda vez que se defrontam ritualmente com os *Katamye*. Na aldeia do Posto, ao chegarem ao pátio, os *Katamye* se sentaram. Antônio Pereira ainda lhes disse

algumas palavras e depois se retirou. A fila dos *Katamye* caminha lentamente para que chegue no pátio somente depois que tenha escurecido, pois o dia se acha associado aos *Wakmëye* e a noite aos *Katamye*. Assim, a administração da aldeia passa de uma para a outra metade do mesmo modo que a noite sucede ao dia. Na aldeia de Boa União, o chefe Ambrosinho, *Katamye*, enquanto estava na fila que se dirigia lentamente para o pátio, comentou que, quando fora visitar Brasília, tinha de entrar numa fila semelhante para receber as refeições: andava devagarinho!

c) *Katamti*

Dá-se o nome de *Katamti* às toras com que correm os membros das metades *Wakmëye* e *Katamye* durante a estação chuvosa. Na aldeia do Posto, a primeira corrida de *Katamti* da estação chuvosa iniciada em 1962 ocorreu no mesmo dia do rito *Apinüré-Hoki'yere*, isto é, a 7 de outubro. Portanto, no primeiro dia reconhecido como pertencente à estação das águas. As toras *Katamti* são sempre cortadas por membros da metade *Katamye*. Na primeira corrida da estação, a que assistimos, a dos homens foi precedida de uma corrida de mulheres. O ponto de chegada é sempre a casa de *wĩĩ*.

Às vezes, finda a corrida de *Katamti*, um membro da metade *Wakmëye* realiza o rito que os craôs denominam “matar o *Katamti*”. O indivíduo que o executa percorre, duas ou três vezes, indo e voltando, o caminho que vai do pátio à casa da *wĩĩ* associada aos homens adultos, recitando todo o tempo a fórmula característica dos *Wakmëye*. Segundo algumas informações, a “morte” do *Katamti* só se dá realmente no final da estação. O recitamento da fórmula depois de algumas corridas durante o período das chuvas não passa de uma preparação para o final do rito de *Katamti*. Infelizmente não tivemos oportunidade de assistir ao encerramento desse rito, no começo da estação seca.

Durante a estação chuvosa, além dos homens adultos, podem correr ocasionalmente com *Katamti* também as mulheres e os meninos.

As toras *Katamti* tomam várias formas. Geralmente são cilindros compridos de buriti. Tais cilindros podem ser maciços, com cavidades bem rasas em cada extremidade; podem ter cavidades bastante profundas; e também podem ser completamente ocos. Mas não somente de tronco de buriti são confeccionadas essas toras. Vimos uma vez os índios correrem com talos de buriti, dizendo serem também *Katamti*. Chegamos a ver meninos correrem com toras de um vegetal chamado *tótxó*. Numa outra ocasião os *Katamti* foram feitos com tronco de najá; tinham uma vara fincada em seu eixo, formando cabos pelos quais eram seguros, o que fazia lembrar um rolo de abrir massa para pastel. Mais de uma vez vimos toras *Katamti* confeccionadas com talos de bananeira. Numa ocasião os rapazes correram com as patas dianteiras de um veado que mataram.

As medidas das toras *Katamti* são variáveis. Podemos dar algumas à guisa de ilustração. Vimos na aldeia de Boa União um par de *Katamti* de 40 centímetros de diâmetro por 90 centímetros de comprimento aproximadamente. Na aldeia do Posto vimos um par de toras de uns 20 centímetros de diâmetro por um metro de comprimento. Na mesma aldeia certa vez se correu com toras *Katamti* de madeira de uns 40 centímetros de diâmetro por 66 centímetros. As citadas toras de najá tinham uns 20 centímetros de diâmetro por uns 50 de comprimento. De outra feita presenciemos a corrida com toras de uns 20 centímetros de diâmetro por 40 de comprimento.

As toras *Katamti* podem ser ornamentadas por desenhos a carvão, traçados nas bases dos cilindros. Um tem a forma de uma borboleta e é este o nome que os craôs lhe dão: *vé'vétí*; consiste no preenchimento em negro da área de dois segmentos de círculo compreendida entre duas secantes que passam pelo seu centro. Um outro desenho consiste numa cruz que tem nas suas quatro extremidades pequenos triângulos; cada triângulo se liga a um dos braços da cruz por um de seus vértices. Um terceiro desenho, *pīri'poti*, consiste em três circunferências concêntricas ou duas circunferências concêntricas ou mesmo uma circunferência com um ponto no centro. Segundo Xavier, de Boa União, o desenho *vé'vétí* pertence à subtribo dos Mākrire, enquanto o *pīri'poti* pertence aos Krīkatire e Krutkateye. Messias, da aldeia do Posto, diz que esses dois últimos desenhos são, segundo os velhos, enfeites da sucuriyu, pois o *Katamti* é a sucuriyu; mas observa Messias que a sucuriyu não tem esses enfeites. Do mesmo modo as listras horizontais na pintura de corpo são desenhos da sucuriyu, que, entretanto, também não possui tais desenhos.

d) *Pōhipré*

Este rito se realiza durante a colheita do milho, ocorrendo, portanto, na estação chuvosa. Não é celebrado todos os anos e nunca tivemos a oportunidade de assistir ao mesmo. Os dados que possuímos a respeito dele foram obtidos por informação.

Quando o milho já está bom para ser consumido, os *Katamye*, tanto homens como mulheres, vão roubar nas roças pertencentes a indivíduos *Wakmēye*. Não estragam muito, tirando víveres apenas de suas bordas. Uma outra informação diz, entretanto, que são os indivíduos pertencentes ao grupo ritual *Txon* que roubam as roças. A primeira informação, porém, diz que são as roças dos *Txon* de que se tira o milho com que serão feitos os feixes. Uma informação é o oposto da outra e não sabemos por qual nos decidir. As roças pertencentes a casais constituídos por membros de metades opostas são roubadas por uma e por outra metade, mostrando bem que a propriedade da roça entre os craôs, enquanto dura o casamento, não é exclusivamente feminina. Num ponto previamente marcado, fora da aldeia, reúnem-se os indivíduos de ambos os sexos da metade *Katamye*. Daí enviam um cesto de abóboras, um de batatas, um de milho, aos *Wakmēye*, que estão acampados na praça da aldeia. Estes assam os gêneros recebidos na própria praça, aí mesmo comem e dormem. Os *Katamye*, por sua vez, dormem fora da aldeia. De madrugada os *Katamye* confeccionam dois feixes com os víveres tirados das roças. Segundo uma informação esses feixes teriam 150 centímetros de diâmetro por cinco metros de comprimento. No ponto da periferia por onde vão penetrar na aldeia (a julgar por uma informação, é a leste), os *Katamye* fazem dois buracos, onde enfiam os feixes, chamados *Pōhipré*, pondo-os de pé. O feixe mais pesado destinam aos *Wakmēye*, para que estes não os passem na corrida. Chegam mesmo a amarrar o feixe dos *Wakmēye* a uma raiz dentro do buraco, para que tenham dificuldade em tirá-lo. De manhã as duas metades realizam uma corrida, carregando os feixes para o pátio da aldeia. Aí há também dois buracos preparados, onde os dois feixes são postos de pé. Canta-se então em torno dos feixes e, em seguida, os “prefeitos” dividem os gêneros empregados na sua confecção entre os visitantes da aldeia. Uma informação diz que são “prefeitos” *Wakmēye* e que dividem os gêneros entre as mulheres velhas.

No mesmo dia os *Wakmēye* vão roubar as roças dos *Katamye*. Ambas as metades dormem na praça. Os *Wakmēye* fazem então dois feixes de milho. São chamados *Pohütxe* e parecem bem menores que os *Pōhipré*: cada um é feito com cinco pés de milho. No feixe destinado aos *Katamye* colocam também umas duas abóboras (por certo, para pesar mais).

Os feixes estão postos longe da aldeia e apenas um indivíduo de cada metade faz a corrida, levando-os para o pátio da aldeia. Em seguida se realiza uma corrida com pequenas toras de buriti. Seriam essas toras que uma informação denomina de *Heyōpī* ou *Pōhītseyōpī* e a corrida terminaria na praça da aldeia.

No final da tarde o rito se encerra: as mulheres jogam espigas de milho nos homens que, além de pertencerem à metade oposta, são chamados por elas de *impien* (“marido”). O milho assim atirado é recolhido pelos “prefeitos”, que o distribuem entre os visitantes vindos de outras aldeias.

e) *Wakmeti*

Wakmeti é o nome dado às toras com que correm os membros das metades *Wakmēye* e *Katamyē* durante a estação seca. São toras cortadas pelos *Wakmēye*, sendo em tudo o inverso das toras *Katamti*.

No dia 24 de setembro de 1962 ocorreu na aldeia do Posto uma corrida de *Wakmeti*, sendo, parece, a última da estação seca que então terminava. Foi-nos explicado que os homens da aldeia caçariam e os animais capturados seriam divididos ao meio pelos *Katamyē*. Ao mesmo tempo em que ocorria a caçada, membros da metade *Wakmēye* confeccionariam as toras. A carne que cada homem receberia seria entregue a uma mulher previamente escolhida da metade oposta, a qual em troca lhe ofertaria alimento preparado. Um informante disse que as mulheres solteiras tomariam esse alimento da casa materna, enquanto as casadas, da casa da sogra; não temos certeza quanto à correção desta informação; não vemos por que razão as casadas teriam de buscar o alimento a ser oferecido nas casas de suas sogras.

Assim como existe o rito de “matar *Katamti*” depois da corrida dessas toras, existe também o de “matar o *Wakmeti*”. Ocorre depois da corrida de *Wakmeti*, não imediatamente, mas no dia seguinte, de manhã cedo. Na aldeia do Posto, no dia seguinte à corrida a que nos referimos, Esteves, da metade *Katamyē*, recitando uma fórmula, na borda da praça, voltado para a casa de Patrício (1a), bateu quatro vezes no chão com uma longa vara, como se estivesse batendo em alguém. Em seguida voltou-se para a casa de Antônio Pereira (8b), a nordeste, e repetiu os mesmos gestos. Tornou a fazer o mesmo voltado para a casa de Pedro Noleto (6a), a este-sudeste, e por fim voltado para a casa de Zacarias (5b), ao sul. Estes quatro indivíduos, para cujas casas se voltava Esteves, eram *Wakmēye*. Em 1963, vimos o chefe Ambrosinho, que é *Katamyē*, repetir o mesmo rito na aldeia de Boa União. O fato ocorreu na mesma manhã em que se comeriam os paparutos do rito do *Apinūrē-Hokhi'yere*, que marca o início da estação chuvosa. Não houve oportunidade de nos certificarmos se seus gestos se referiam mesmo à morte de *Wakmeti*, mas tudo indica, uma vez que o rito desenvolvido naquele dia assinalara o início da estação chuvosa e, portanto, o fim do período em que se podia correr com *Wakmeti*.

Tanto na “morte do *Katamti*” como na “morte do *Wakmeti*” parece haver uma inversão. De fato, se a primeira indica o fim da estação chuvosa e a segunda o fim da estação seca, a que estão ligadas respectivamente as metades *Katamyē* e *Wakmēye*, às quais estão ligados também, respectivamente, a noite e o dia, nota-se, entretanto, que a “morte de *Katamti*” se faz à tarde, ou seja, pouco antes de começar a noite, enquanto a “morte de *Wakmeti*” se faz no começo do dia.

As toras *Wakmeti* também diferem das *Katamti* na forma. Enquanto estas são geralmente compridos cilindros, as primeiras são constituídas por cilindros curtos de estipe de buriti. Não são necessariamente de buriti. Vimos um par confeccionado com tronco de um vegetal que os sertanejos chamam de barrigudo e os craôs de *përhîti*. Estas toras tinham 32 centímetros de diâmetro por 27 centímetros de comprimento, ou seja, o diâmetro da base do cilindro era maior que a altura do cilindro. Temos anotadas as medidas de um outro par de toras *Wakmeti*: 47 centímetros de diâmetro por 32 centímetros de comprimento. Por conseguinte, enquanto no *Katamti* a altura do cilindro é maior do que o diâmetro da base, no *Wakmeti* se dá justamente o inverso.

Também na ornamentação o *Wakmeti* difere do *Katamti*: enquanto os desenhos deste são negros, os do primeiro são feitos com o vermelho do urucu. Além disso, a forma dos desenhos consiste num ponto vermelho, simplesmente, pintado nas bases do cilindro. Outro é um ponto, envolvido por uma circunferência da qual saem seis traços: é o *kapranikwatxë*, isto é, “lugar do jabuti”. Quando o *Wakmeti* é completamente oco, nas bordas de cada base do cilindro são pintados quatro pontos: o desenho se chama *txeutxetikwatxë*, isto é, “lugar da arraia”.

Uma variedade de *Wakmeti* são as toras *Wakmêré*. Como o próprio nome indica, são *Wakmeti* pequenas (*ti* é sufixo do aumentativo e *ré* do diminutivo).

As toras *Wakmeti*, bem como as *Katamti* e as *Ró?ti*, têm parentesco com os seres humanos. Os *Wakmêye* seriam *intxû* de *Wakmeti* e *keti* de *Katamti* e de *Ró?ti*; com os *Katamyé* se daria o inverso. Outras informações, porém, afirmam que não são todos os membros dessas metades que têm parentesco com as toras, mas apenas aqueles do sexo masculino e de mais idade.

Este parentesco com as toras tem alguma relação com uma informação segundo a qual cada metade — *Wakmêye* ou *Katamyé* — tem indivíduos a que chama de *tik'tiire* (o que equivale a *keti*) na metade oposta. Esses homens constituem como que intermediários entre as metades, podendo solicitar certos favores de sua metade para os membros da contrária. Na aldeia do Posto os *Wakmêye* tinham mais *tik'tiire* que os membros da metade oposta, porque havia mais homens *Katamyé* conhecedores dos cânticos que devem ser entoados pelos *tik'tiire*. O indivíduo *Wakmêye* que conduz os membros da metade oposta ao pátio no início da estação chuvosa é *tik'tiire* dos *Katamyé*. Nada mais podemos acrescentar sobre os *tik'tiire* devido a falta de informações.

f) *Rorot*

Trata-se de um rito que os craôs não mais realizam. As informações que temos sobre o mesmo são um tanto confusas. O rito se inicia com o enclausuramento de dois meninos da aldeia nas suas casas maternas. Ficam em quartos construídos dentro delas, engordando, comendo; ninguém pode vê-los. Nisso o rito se parece com o *Ikréré*, que descreveremos no capítulo seguinte; mas não são todos os jovens que passam por esse rito: apenas dois. A partir daí, além dos cânticos, todos os dias se realiza uma corrida de toras pequenas desde o pátio até à casa de *witi*. Trata-se, pois, da única corrida de toras que é feita entre os craôs do centro para a periferia. Depois de algum tempo, o rito deve encerrar-se. Todos então preparam muitas flechas. Faz-se uma disputa em que aqueles que atiram flechas mais longe se apossam das flechas atiradas por seus rivais. As mulheres atiram as flechas na direção do pátio, enquanto os homens as atiram para fora da aldeia. As mães dos meninos enclausurados

oferecem alimento e água aos que disputam as flechas. De tarde fazem uma corrida de toras. As mães dos meninos presos fazem um paparuto que será consumido no dia seguinte. Na manhã seguinte os meninos são cobertos com pena de periquito ou de gavião (provavelmente segundo a metade a que cada um pertença). São então conduzidos pelos habitantes da aldeia para o pátio. Aqueles homens que tenham tido relações sexuais com as irmãs dos meninos, levam-nos aos ombros. O paparuto é então dividido ao meio entre as metades *Wakmëye* e *Katamyë*. Em seguida vão buscar as toras que foram cortadas fora da aldeia e as trazem correndo.

Há informações de que durante este rito as mulheres *Katamyë* ficam com os homens *Wakmëye* e vice-versa, havendo muita oportunidade para relações sexuais extra-maritais.

3 – As metades *Khëikateye* e *Harãkateye*

As metades de que acabamos de tratar, podemos chamá-las, à guisa de simplificação, de metades sazonais, dada sua associação com as estações do ano. As de que agora trataremos vamos denominar de metades de idade, pois englobam as classes de idade: são as metades chamadas *Khëikateye* e *Harãkateye*. Têm os mesmos nomes das metades de idade ramcocamecrás (Nimuendajú, 1946, p. 91). Aliás, entre os ramcocamecrás as metades exogâmicas possuem também esses mesmos nomes (Nimuendajú, 1946, p. 79). Deve-se notar, entretanto, que os craôs não possuem tais metades exogâmicas.

A qualidade de membro de uma das metades de idade não se adquire por nenhuma regra de descendência unilineal e nem pela transmissão de nomes. O indivíduo passa a pertencer a uma delas ao ser incluído em uma de suas classes de idade. A entrada do indivíduo numa classe de idade é um tanto obscura e não parece ser marcada por nenhum rito de passagem. Nunca tivemos a oportunidade de presenciar a entrada de um grupo de jovens numa classe de idade. O que sabemos sobre a questão deriva de informações nem sempre concordes entre si. Segundo tudo indica, depois da realização de um dos grandes ritos craôs, como *Pembkahëk*, *Khetwaye* ou outro, um dos conhecedores das tradições tribais reúne os jovens prestes a entrar na puberdade e os separa em dois grupos de igual número de indivíduos; cada grupo constitui uma classe de idade, que recebe um nome, sendo cada uma incluída numa das metades de que estamos tratando. Desse modo, cada classe de idade tem uma correspondente dentro da metade contrária que não lhe é nem superior e nem inferior em idade. Nisso as classes de idade craôs diferem das ramcocamecrás, em que as classes de idade de uma das metades são sempre inferiores ou superiores em idade às classes que lhes correspondem na metade contrária (Nimuendajú, 1946, pp. 90-91). As classes de idade craôs, entretanto, parecem constituir uma instituição em decadência. Somente na aldeia do Posto tivemos por quatro vezes a oportunidade de presenciar, no pátio da aldeia, a distribuição dos homens em classes de idade. Entretanto, nessas quatro vezes nem os nomes das classes, nem sua distribuição espacial, nem os membros de cada uma coincidiram. O fato é que a presença das classes de idade distribuídas espacialmente na praça da aldeia é um acontecimento raro e só ocorre para refeições em comum. Das quatro vezes que presenciamos o acontecimento na aldeia do Posto, a primeira foi durante a realização de um ritual denominado *Apinüré-Hokhi'yere* (7-8-62), que marca a vinda das primeiras chuvas; a segunda, quando os habitantes da aldeia do Posto e de Pedra Branca se separaram em classes de idade a pedido nosso, para que pudéssemos registrar sua posição espacial e sua composição (14-12-62); a terceira, no dia da realização da corrida de *Përteré* (4-1-65); e a quarta, num ritual de

Wanitome?yen. Mesmo o velho Chiquinho, talvez o mais antigo dos craôs, já não acertava com a posição das classes na praça da aldeia. Antônio Pereira, *padré* da aldeia do Posto, não nos ensinou a disposição das classes na praça da mesma maneira que o chefe da aldeia; além disso, ambos não sabiam os chefes das classes de idade da sua própria aldeia. Zacarias, por exemplo, não se lembrava mais de quem era o chefe de sua própria classe de idade. No término do rito *Wanitome?yen*, em 25 de fevereiro de 1967, na aldeia do Posto, os indivíduos reunidos num determinado ponto da praça não sabiam que o nome de sua classe era *Kaprikham*.

Além da decadência das classes de idade, há certos costumes a elas ligados que dificultam ao observador saber quais seus membros e sua posição espacial. Diz-se, por exemplo, que, se um membro de uma das classes não estiver satisfeito com a partilha de carne ou de qualquer outra coisa, julgando-se prejudicado, pode mudar de classe, passando para uma outra da metade oposta. Conta-se que isso aconteceu, na aldeia do Posto, com o falecido João Silvano, que passou da classe *Pró?tikham* para a *Põhikham*. O falecido Jacinto também passou da metade *Harãkatēye* para a *Khëikateye*. Um informante assegurou que, antes de serem formalmente introduzidos numa classe de idade, os meninos se intrometem em qualquer uma; foi assim que o jovem *Korã* se intrometeu entre os membros da classe *Krikham*; apesar do velho Chiquinho ter posteriormente incluído *Korã* na classe *Kapranpókham*, ele permaneceu entre os *Krikham*. Em 4 de janeiro de 1965, depois da corrida de *Përteré*, as classes de idade se distribuíram no pátio da aldeia do Posto para consumirem os paparutos dados pelas mulheres a quem tinham oferecido carne. Secundo, ao invés de estar na classe *Rópókham*, estava na classe *Pohikham*. Declarou-nos mais tarde que o falecido Marquinho o havia colocado na classe *Rópókham*, mas ele próprio havia mudado para a classe *Pohikham*, da mesma metade *Harãkatēye*, porque esta tem menos membros. Os membros de *Rópókham* eram muitos e nem todos mandam fazer paparutos; além disso, alguns membros levam logo os paparutos que recebem para a casa da esposa, não os dividindo com os companheiros de classe no pátio. Por tudo isso não gosta da classe *Rópókham*. Todas essas trocas fazem a composição das classes de idade extremamente confusa.

Apesar dessa visível desorganização, ainda se podem notar algumas regularidades quanto às classes de idade. As pertencentes à metade *Khëikateye* se reúnem no lado leste do pátio da aldeia. Embora não saibamos quantas classes de idade constituem realmente esta metade, o confronto dos diversos dados nos inclina a indicar a seguinte distribuição, de norte para sul na aldeia do Posto: *Kaprikham* (garça), *Yõkrãikham* (um pássaro), *Kapranpókham* (tartaruga) e *Pró?tikham* (jenipapo? cinza?). Na metade *Harãkatēye*, essa distribuição seria, também de norte para sul: *Kratikham*, *Rópókham* (suçuarana), *Kupakham* (*kupa*, um cipó comestível), *Põhikham* (milho). Temos os nomes de várias outras classes, mas as informações variam muito quanto à sua posição na praça da aldeia e sobre a existência de membros em algumas delas.

Quanto à composição interna das classes de idade, as informações só coincidem quanto a duas delas: *Pró?tikham* e *Põhikham*. Pertencem a metades opostas, ficando ambas na extremidade sul do pátio e seus membros são homens de idade superior a 40 anos. Tudo indica que as classes mais velhas ficam ao sul e que as mais novas, ao norte.

Apesar da confusão que sentem os próprios indígenas diante da divisão em classes de idade, as metades que as incluem continuam plenamente atuantes na organização social craô.

Na maior parte dos ritos e outras ocasiões em que essas metades manifestam sua presença, fazem-no como se constituíssem dois blocos monolíticos, sem subdivisões.

Não raro nas reuniões matinais os homens da aldeia, ao invés de se dividirem nas metades sazonais, dividem-se em metades de idade, ficando os *Khëikateye* a leste e os *Harãkateye* a oeste, sem, entretanto, se desmembrarem em classes de idade. Os próprios “prefeitos” da aldeia, sempre em número de dois, embora sejam ambos, em cada estação, de uma só metade sazonal, pertencem sempre um a cada metade de idade. Em qualquer realização de rito de que estas metades participem, os homens da aldeia se dividem de manhã, na praça, para decidir das atividades do dia, nestas mesmas metades.

Ainda com relação às metades de idade, há um problema cuja solução os dados de que dispomos não permitem ainda: haveria uma certa precedência ritual de uma metade sobre a outra? Mais adiante faremos referência ao insulto ritual proferido na realização de um cerimonial *Përteré* por dois *Khëikateye* aos *Harãkateye*. Por ocasião desse mesmo rito, num certo dia de manhã, quando as metades de idade se dispersavam depois da reunião matinal, alguém da metade dos *Khëikateye* jogou uma vara ou flecha na direção dos *Harãkateye*. Um informante, suspeito, por ser *Khëikateye*, afirmou serem os membros de sua metade os que têm muita coragem, muita força; os da metade oposta seriam esquivos, fugiriam. O mesmo informante, dando-nos uma classificação dos animais em metades, disse pertencerem à primeira os fortes, os grandes, enquanto os finos, os pequenos, pertenceriam à segunda. Um outro informante, também *Khëikateye*, afirmou que eram os de sua metade que iam na frente para lutar; aproveitou também o ensejo para exaltar sua própria classe de idade, a *Pró?tikham*. Embora tenhamos algumas vezes assistido em determinados cerimoniais os *Khëikateye* entrarem em primeiro lugar na aldeia, às vezes os *Harãkateye* entram na frente. Em suma, são muito poucos os dados que atestariam uma precedência de uma metade de idade sobre outra; mesmo que esta precedência exista, trata-se de algo quase imperceptível.

As metades de idade podem funcionar também fora dos ritos, como, por exemplo, nos casos de mutirão. Entre os craôs o membro de uma dessas metades pode contar com a colaboração dos demais quando executa trabalhos em sua roça, contanto que lhes garanta a refeição.

Daqui por diante faremos a descrição dos principais ritos de que participam as metades de idade.

a) *Apinüré-Hokhi'yere*

Não podemos dar a significação da palavra *Apinüré*. Quanto a *Hokhi'yere*, trata-se de um termo derivado de *hokhye*, que significa “parente consanguíneo”, segundo um informante. De fato, neste ritual os parentes consanguíneos trocam alimentos entre si, como veremos. O mesmo informante dá um outro nome para este ritual: *Piekhërākuran*, que significa “bater chão”. É que se realiza quando caem as primeiras chuvas, anunciando o “inverno”.

No dia 29 de setembro de 1962, Pedro *Penõ*, o chefe da aldeia do Posto, nos informava de que ainda não era tempo adequado para se realizar este ritual, pois as chuvas que haviam caído não tinham molhado bem o chão. Notamos que chovera tanto neste dia 29 como no anterior, mas tinham sido chuvas que não duraram o dia inteiro. O ritual somente foi realizado no dia 7 de outubro. No dia 5 do mesmo mês, os homens foram caçar, mas aquilo que

conseguiram não levaram para a casa de suas esposas, e sim às de suas parentas consanguíneas. Com a carne assim recebida, as mulheres confeccionaram paparutos. De modo que no dia 6, ao cair da tarde, na aldeia do Posto, ardiavam fogueiras, nas quais se aqueciam as pedras destinadas a assar os paparutos.

No dia 7, de manhã, os homens cantaram na praça, estando à frente Raul, o futuro sucessor do *padré* Antônio Pereira. Raul tinha amarrado logo abaixo do joelho direito um *txi*, que chocalhava todas as vezes que batia o pé no chão. Estavam voltados para oeste. Foram entoados uns quatro cânticos breves. No intervalo entre um e outro os homens gritavam: *txo, txo, txo, txo!* Os cânticos eram acompanhados de uma dança. Os homens, seguindo os movimentos do substituto do *padré*, sem saírem do lugar, tendo fixo o pé esquerdo no chão, batiam com o pé direito, alternadamente, dando um passo a frente e outro para trás. Tinham quase todos os braços cruzados, isto é, numa posição que os defendia contra o frio, pois eram seis e meia da manhã. Raul caminhou até a frente, sem sair do pátio e depois voltou ao centro do mesmo, onde parou de cantar.

Os homens se dirigiram, cada um, às casas das parentas a quem tinham dado carne de caça, retornando ao pátio trazendo paparutos assados, que delas recebiam como retribuição. Dispuseram-se em classes de idade, localizadas nas margens da praça em número de sete, os membros de cada uma dividindo entre si os paparutos que tinham recebido.

Vimos esse mesmo ritual ser realizado na aldeia de Boa União em 10 de outubro de 1963. Desta vez percebemos que um mesmo homem pode dar carne a mais de uma parenta consanguínea e, assim, receber paparuto de cada uma delas. Cada mulher, por sua vez, pode receber carne de mais de um parente, tendo de retribuir a cada um. *Yen*, por exemplo, preparou paparutos para quatro homens parentes seus. *Katxet* (Domingos) deu carne a duas parentas. Notamos também que os paparutos feitos para este ritual são bem menores do que aqueles assados para celebrar o final de algum resguardo. Eram quadrados de uns 40 centímetros de lado. Deixamos de observar um elemento importante nessas trocas: empregaria a mulher nesses paparutos toda a carne que tenha recebido? Achamos que provavelmente não, pois ela tiraria um pouco para seu uso, mas não temos dados sobre isso. Também não sabemos se a mulher tem de colocar no paparuto para determinado homem, a mesma carne que dele recebeu.

Comparando o rito que vimos numa e noutra aldeia, notamos uma diferença. Pedro *Penõ* nos havia informado que nesse rito, antes que os homens dividissem entre seus companheiros de classe de idade, na praça, os paparutos que haveriam de receber, realizar-se-ia a corrida com as toras denominadas *Ró?ti* (sucuriçu). E assim, de fato, aconteceu na aldeia do Posto. Entretanto, na aldeia de Ambrosinho, a corrida de *Ró?ti* somente se realizou dois dias depois do *Apinüré-Hokhi'yere*. Isso mostraria que se trata de dois rituais diferentes. Mesmo que sejam distintos, têm algo em comum: ambos marcam o início da estação chuvosa.

b) Os 'Përe

A palavra *'përe* significa “tronco”. Os craôs dão o nome de *'Përe* a uma série de quatro corridas de toras, todas realizadas pelas metades *Khëikateye* e *Harãkateye*. Trata-se dos ritos denominados *Përti* (também chamado *Yëtyöpi*), *Përteré*, *Txëikhré* e *Hamaho*. Todos esses nomes se referem às toras com que os índios correm nesses ritos, os quais parecem se realizar na ordem em que apresentamos seus nomes. Também sua complexidade diminui gradualmente do primeiro para o último.

b1) *Përti* ou *Yëtyôpĩ*

O termo *Përti* é constituído pelos elementos ‘*përe*, que, como dissemos, significa “tronco” e mais o sufixo aumentativo *ti*. Pode ser traduzido, pois, por “tronco grande”. Já o termo *Yëtyôpĩ* é formado pelos elementos: *yët* (batata doce), *yõ* (elemento de ligação) e *pĩ* (que significa “madeira”); é pois, o “tronco ou tora da batata doce”. O primeiro termo está de acordo com as grandes dimensões das toras com que os índios correm neste rito; o segundo indica que estas toras são feitas de madeira e não de estipe de palmeira e que estão ligadas à colheita da batata doce.

Tivemos a oportunidade de assistir a este rito nos dias 30 e 31 de julho e 1º de agosto de 1967. Cinco dias antes, porém, tinham saído alguns caçadores, pelo menos oito, para conseguir alguma carne. Era na aldeia do Posto; dias antes, já chegavam habitantes da aldeia de Pedra Branca e de Boa União. Em agosto de 1966 falecera Antônio Pereira, *padré* da aldeia do Posto, o maior conhecedor dos ritos nessa aldeia; por isso, o *Yëtyôpĩ* a que assistimos foi orientado por Ambrosinho, chefe e *padré* da aldeia de Boa União.

Ao entardecer do dia 30, pouco antes do sol entrar, Ambrosinho, sentado, batendo o compasso com o *txĩ* no chão, entoou um cântico, voltado para o ponto onde estavam, fora da aldeia, mais ou menos a leste, as toras *Përti* com que deveriam correr no dia seguinte. Outros homens acompanhavam o cântico. Depois caminhou na direção das toras, seguido dos homens, até a periferia da aldeia.

No dia seguinte, de madrugada, Ambrosinho começou a cantar logo depois que a lua surgiu; estava no período de quarto minguante. As mulheres cantavam e os homens dançavam, pulando; disse-nos um informante que a rapaziada estava dançando, porque, se permanecessem deitados, ficariam moles, ruins para correr e a carne “quebraria” logo. Já clareava, mas o sol ainda não tinha nascido, quando José Aurélio e outros *Harãkateye* deram um brado e saíram por um caminho radial na direção das toras. Foi-nos dito que outrora os *Harãkateye* não dormiam na aldeia na véspera desta corrida, ficando fora, junto das toras, para evitar que os *mekarõ* (espíritos dos mortos) corressem com elas. Os *Khëikateye* permaneciam na aldeia, mas acordados. Agora, porém, a rapaziada não faz mais assim porque não tem alegria. Quando os membros da metade *Harãkateye* chegaram ao meio do caminho radial, deram outro brado, continuando seu caminho para fora da aldeia em direção às toras. Estas eram dois cilindros de madeira com 56 centímetros de altura e uma base circular de 52 centímetros de diâmetro; entretanto eram escavadas em ambas as faces; as cavidades constituíam cilindros de 12 centímetros de altura por 37 centímetros de diâmetro. As toras estavam deitadas ao lado uma da outra a não mais de 500 metros da aldeia. Os *Harãkateye* começaram a experimentar o peso delas, embora alguém tenha dito que seriam os *Khëikateye* que escolheriam a tora com que iriam correr. Os *Harãkateye* capinaram um quadrado, onde dispuseram as duas toras. Um dos corredores, por brincadeira, pois faz parte dos *me?khen* (“palhaços”), colocou um galho sobre cada uma das toras. Os *Khëikateye*, vindo da aldeia, se aproximaram. Eles deveriam capinar um outro quadrado, onde os corredores, uma vez começada a corrida, deixariam cair as toras, trocando-as as metades uma pela outra e continuando imediatamente a corrida. Tal quadrado, porém, não foi feito. Ambrosinho cantou junto às toras. Uma mulher lhe colocou ao pescoço um colar de uma ou duas voltas de miçangas, que lhe foi tirado por alguém que o entregou a *Kakró*, um visitante da aldeia de Serrinha. Esteves puxou um ou dois meninos para junto das toras, numa cena muito rápida, para examinar se os seus prepúcios já deslizavam para trás. Segundo um informante, caso

isso acontecesse, daria um soco em cada coxa do menino para ficar forte. Dentro da parte escavada de cada tora, na face voltada para a aldeia, foi colocada uma pequena tora, denominada *Përekhra* (filho do *Përti*), com que os meninos correriam. José Aurélio então nos explicou que, embora os índios tivessem cantado voltados para as toras e que Ambrosinho fosse cantar junto delas, as toras não escutavam nada do que se dizia.

Antes de se iniciar a corrida, o menino *Ayehi* atirou três batatas doces em João Paulino, um índio Xerente que vive na aldeia de Pedra Branca. Em seguida o mesmo menino tomou uma das pequenas toras que estavam dentro do escavamento das maiores e a menina-moça *Aiprikhwoi* tomou a outra, do lado direito (de quem ia para a aldeia) e começaram a correr. Logo que isso aconteceu, os homens deram início à corrida com as toras maiores. Uma das metades deixou sua tora cair por duas vezes no chão. As mulheres, embora não conduzissem toras nesta corrida, acompanharam os corredores até que chegaram ao pátio da aldeia.

Assim que as toras chegaram ao pátio, paparutos foram trocados entre as casas de Pedro Noleto (casa 6a) e Gabriel (casa 5a). Tratava-se dos paparutos de *Hoyat*, filha de Pedro Noleto, e de *Pempkro*, filho de Raimundo Agostinho, mas que estava sendo criado pela irmã e a mãe deste. Essa troca indicava que o casamento entre os dois jovens era fato reconhecido pelos seus parentes. Normalmente deveria de haver troca de paparutos entre todas as casas maternas de rapazes e moças cujo casamento estivesse combinado ou já efetivado, mas ainda não marcado pelo nascimento de filhos. Entretanto, só estas duas casas trocaram paparutos; as demais, foi-nos dito, trocaram arroz cozido.

Enquanto essas trocas se faziam entre as casas, certos indivíduos, desempenhavam papéis cerimoniais ligados ao seu nome pessoal, desfilando no caminho circular, no sentido contrário aos ponteiros do relógio. Em primeiro lugar vinham os *Pikaiko* (não sabemos traduzir [cachamorra]), que eram Raul e Juarez. A irmã deste último, Benvinda, pôs-lhe um colar de uma volta de miçangas, que foi logo retirado por alguém. Em seguida passaram os *Përkré* (cavidade de tora), que era João Delfino, tendo aos ombros o menino que traz também seu nome pessoal *Apïhi*, filho de *Yarpot*. João Delfino trazia um *txi*. Por fim passaram os *Yeyeye*; eram Ambrosinho, Pedro *Penõ*, José Paulo e *Komko*. Estes lembravam aos habitantes da aldeia os mortos, e ouvia-se choro em algumas casas diante das quais passavam.

O ritual só foi retomado ao cair da tarde, iniciando-se um cortejo pelo caminho circular da aldeia a partir da casa de José Pinto (casa 10a). Ambrosinho e Pedro Noleto iam à frente, estando entre os dois uma mulher chamada *Krampéi*, ao lado da qual estava a menina *Kratikhwoi*, que, dizem, traz também o mesmo nome da primeira. José *Ayehi* e o menino que tem o seu mesmo nome, *Ayehi*, também iam na frente, bem como Antônio da Silva, da aldeia de Boa União, que trazia um cesto de batatas doces. Atrás dessa primeira linha de pessoas vinham Patrício Chiquinho, Juarez, José Nogueira, o jovem Aniceto, Oscar, Zacarias, *Komko*, Siriago, *Kraté*, e mais dois outros não identificados. Quando desfilavam, *Téptik*, filha de José Aurélio, foi empurrada para dentro do cortejo. Ambrosinho e Pedro Noleto estavam ambos de maracá e puxavam o cântico. O cortejo parava diante de cada casa. Então Antônio da Silva tirava batatas de seu cesto e as ia entregando ao menino *Ayehi* ou ao *Ayehi* já adulto, para que as atirassem sobre quem se dispusesse ficar na frente do cortejo. A pessoa visada, ao mesmo tempo que se expunha aos projéteis, provocando aqueles que os atiravam, procurava desviar seu corpo dos golpes. Quando a pessoa visada não conseguia escapar, recebendo um golpe no corpo, todos emitiam gritos e os cantadores sacudiam seus maracás com mais veemência. Quando o cortejo chegou na altura da casa 8b, tomou o caminho do

pátio. Nesse momento, um indivíduo de nome *Humpó* se expôs diante do cortejo e o menino *Ketpéi*, filho de Joaquim, atirou-lhe batatas. Como nenhuma o tocasse, ele avançou para o menino e suspendeu-o. Ao chegar o cortejo ao pátio, continuaram a atirar batatas. O sol então já se tinha posto e Ambrosinho continuava a cantar junto com *Krampéi*.

Fizeram-se duas fogueiras no pátio: uma grande, no centro, e outra pequena, do lado leste da praça. Junto a esta fogueira lateral estavam os *Akro* (cipó) ou *Pèrtxo* (croatá), representados por Zacarias e pelo filho de sua irmã, que têm o mesmo nome pessoal. Um ao lado do outro, avançavam para o centro do pátio apenas um pouquinho e voltavam novamente de costas para sua própria fogueira.

Na casa de *witi* (casa 3a), os *Hotxua* se pintaram com calcário, chamado na área de toá. Eles eram José Nogueira, *Apíhi*, *Ikréhotót*, *Kraté*, *Wakapi*, José Paulo (*Kro'kroko*) e somente uma pessoa do sexo feminino: a menina-moça, filha de José Aurélio, chamada *Téptik*. Os *Hotxua* devem fazer gestos engraçados em torno da fogueira que está no centro da praça para os outros rirem. Saíram da casa de *witi* e vieram em fila para o pátio. Ambrosinho e *Krampéi* continuavam a cantar na beira do pátio, voltados para o centro, justamente onde desembocava o caminho radial pelo qual a procissão tinha passado. Patrício Chiquinho avançou de maracá para os *Hotxua*, agitando-o em ritmo rápido, e com eles deu voltas em torno da fogueira, dançando todos desengonçadamente. Depois disso eles voltaram novamente para a casa de *witi*. Neste momento é que os rapazes e moças cujo casamento já estivesse combinado ou mesmo efetivado mas não marcado por filhos deveriam de mãos dadas andar em torno da fogueira. Mas ninguém foi. Davi atribuiu o fato à razão de estarem com vergonha. Parece que nessa ocasião as mães das meninas podem mesmo tomar a iniciativa de pegar um rapaz e levá-lo a segurar a mão de sua filha. Ao invés disso, foram as crianças brincarem em torno da fogueira. Enquanto isso ocorria, a irmã do homem que fazia o papel de *Akro*, que era Zacarias, ao mesmo tempo mãe do menino que fazia o mesmo papel, dava de beber ao primeiro e ao segundo, sendo que também molhou o corpo deste último. Os *Hotxua* ainda voltaram quatro ou cinco vezes à praça, fazendo graças, sempre conduzidos por alguém a sacudir em ritmo rápido o maracá. Entre os gestos feitos pelos *Hotxua* em torno da fogueira se contam os seguintes: dançar num pé só, cair no chão, levantar as pernas para cima, fingir ter queimado o pé no fogo, apontar para o céu como a mostrar alguma coisa, olhar para o fogo como se estivesse procurando algo dentro dele, fazer movimentos de coito, procurar piolhos nas cabeças uns dos outros, procurar piolhos nos próprios pêlos pubianos etc.

Retirados os *Hotxua*, José Cadete colocou-se no meio de uma roda formada por mocinhas e cantaram todos cânticos referentes ao jabuti. No centro desta roda estava a fogueira. José Cadete cantava os mesmos cânticos diante de cada mocinha, pulando de um lado para o outro, no que era imitado pela mocinha diante da qual estava.

No dia seguinte, bem cedo, Ambrosinho voltou a ocupar o mesmo lugar em que estivera ao anoitecer do dia anterior, isto é, na beira do pátio, voltado para o centro, justamente no caminho por que tinha penetrado na praça o cortejo. Cantava ao lado de *Krampéi*. O menino *Ayehi* atirava batatas em quem se expusesse a sua frente. As batatas eram fornecidas por Raimundo Agostinho, que as tirava de um cesto. Os homens se reuniram atrás de Ambrosinho, que deu uma volta em torno do lugar onde estivera a fogueira, no centro do pátio, já apagada, e parou de cantar. Tinha terminado o cerimonial.

Dois anos e meio antes de assistirmos a este rito, tínhamos anotado uma descrição sucinta do mesmo, que nos foi dada pelo informante José Aurélio. O cerimonial a que assistimos confirma a descrição, mas certos dados contidos na mesma ajudam a entender como a prática do rito nem sempre se desenvolve exatamente segundo as normas estabelecidas. Assim, assegurou-nos José Aurélio que o indivíduo que corta tora deve ter o nome pessoal de *Kratpe*, que na aldeia do Posto é um rapaz que adotou o nome civilizado de Osias. Entretanto, geralmente quem corta as toras deste cerimonial é Pedro Noletto, cujo nome pessoal indígena não é *Kratpe*, pois todos reconhecem sua excepcional habilidade em trabalhar em madeira.

Deve-se acrescentar que grande parte dos papéis rituais neste cerimonial estão ligados a um nome pessoal e são transmitidos com o mesmo nome. Assim, aqueles que jogam as batatas nos outros, os *yóttóhukaperekate* devem ter o nome de *Ayehi* e de *Pokrók* (José Aurélio acha que o indivíduo portador deste último nome é o *yëttómekahirekate*, título este que não sabemos diferenciar do primeiro). No cerimonial assistido vimos, além disso, a participação, como atirador de batatas, do menino *Ketpei*. Também aqueles que tiram a batata do cesto para entregá-la aos atiradores, os *yëthõrekateye* devem ter nomes pessoais especiais. O mesmo acontece com os *Hotxua*. Quanto a estes, devemos dizer que no cerimonial a que assistimos eram todos do sexo masculino com exceção de uma mocinha, *Téptik*. O nome dessa menina, entretanto, já tinha sido usado por indivíduo do sexo masculino, pois constituía um dos nomes do falecido cantador Antônio Pereira. Outros papéis cerimoniais não foram desempenhados, como o de *Robré* (onça) ou o de *Kukëi* (coruja [ou melhor, um caprimúlgido] do mito de *Akrei* e *Kenkunã*). Foi-nos informado, também, que neste cerimonial os membros das metades rivais podem se agredir entre si, atirando uns nos outros qualquer tipo projétil improvisado. Assim, uma vez, o velho Xerente Marco foi atingido por um osso de boi que lhe cortou a testa. Em compensação recebeu um pedaço maior de paparuto.

O chefe Pedro *Penõ* nos informou que os *Txítamtxua* ou *Txikate* são os enviados dos caçadores que os mandam na frente, por ocasião do *Përti*, para auxiliar as mulheres a preparar tudo para recebê-los. Têm os nomes pessoais *Kratpe* e *Ayehi*. O mesmo informante, noutra ocasião, disse que os *Txikate* têm os nomes pessoais *Ayehi* e *Pokrók* e são aqueles que atiram batatas durante o rito.

b2) Përteré

O nome dado a este ritual é o mesmo das toras com que se corre quando ele se realiza. O termo *përteré*, tanto como *përti* são ambos constituídos pelo elemento *‘përe*, que significa “tronco”, acrescido de outro elemento que indica o grau aumentativo, *ti*, ou o grau diminutivo, *ré*. Portanto, as toras cuja corrida se realiza no rito que vamos descrever se chamam literalmente “tronco pequeno”, enquanto as que são levadas na corrida do ritual anterior se denominam “tronco grande”. À semelhança dos nomes, seria de esperar também uma semelhança nos rituais, as quais, embora poucas, ocorrem. Outros elementos desse ritual parecem constituir uma inversão do ritual anterior. Tanto as semelhanças como as inversões serão notadas na descrição abaixo apresentada.

Tal como o *Përti*, o rito do *Përteré* só se realiza uma vez por ano. Trata-se de um rito geralmente realizado sob a direção do índio Basílio, que o aprendeu no Maranhão, na aldeia de Porquinhos, dos apaniecrás. Parece, entretanto, que há também uma versão *craô* do mesmo

ritual, que teria caído em decadência. A diferença entre a versão craô e a versão apaniecrá estaria no fato de não haver troca de alimentos na primeira.

Vimos por duas vezes esse ritual, sendo uma vez em novembro de 1963 e outra em janeiro de 1965, ambos na aldeia do Posto. Soubemos também que foi realizado por volta da passagem do ano de 1962 para 1963 e também em agosto de 1963. Portanto, o seu período de realização parece o da passagem de ano, a julgar pela maioria dos exemplos citados. Isso contradiz aquelas informações segundo as quais o *Përteré*, se realiza logo após o *Përti*. Isso talvez se deva à substituição da versão craô deste ritual pela versão apaniecrá.

Descreveremos aqui como este rito foi realizado em novembro de 1963. No dia 23 desse mês ficou resolvido que seria feita uma caçada a fim de que os homens pudessem dar carne em troca de alimento preparado pelas suas parentas consanguíneas. No dia seguinte os índios ficaram esperando, na casa de Rondon, que era o pai da *witi*, os habitantes de Pedra Branca, que haviam sido convidados para participarem do cerimonial do *Përteré*. No dia 25 foi realizada a corrida. As toras estavam a cerca de um quilômetro da aldeia. Eram de madeira, cilindros maciços, cada um deles trespassado por um pau fino através de seu eixo, de comprimento maior que a altura dos cilindros, de modo a formar cabos, com auxílio dos quais os corredores mantinham as toras sobre os ombros. Parece que fora Pedro Noletto que cortara as toras, mas Basílio, o que estava orientando o ritual, que pusera os cabos. Vários rapazes experimentavam as toras. Dois índios, com auxílio de facão e machado, deram os últimos retoques nas mesmas. Então Basílio entoou os cânticos, sozinho, tendo amarrado no joelho um *txi*. Terminados os cânticos, os homens se aproximaram das toras, separados nas metades *Khëikateye* e *Harãkateye*; cantaram uma certa fórmula e levantaram-nas, começando a correr na direção da aldeia. Poucos metros mais adiante, deixaram as toras cair num quadrado previamente capinado, de cerca de dois metros de lado. Dizendo a mesma fórmula, levantaram as toras novamente, retomando a corrida e deixando-as caírem num outro quadrado. E do mesmo modo as levantaram novamente. Não pudemos perceber se havia um terceiro quadrado onde deixar cair as toras. Entretanto, vimos as toras escapulirem das mãos e ombros dos corredores umas quatro vezes, involuntariamente. Ambas foram levadas até o centro da praça da aldeia. Aí Basílio cantou novamente. Seguiram-se os mesmos cânticos do rito do *Põhÿyõkróu* dirigidos por Basílio e por uma mulher chamada *Krampéi*, que foi trazida ao centro da praça por *Ayehi*, um dos “prefeitos” da aldeia. Esses cânticos eram cantados da mesma maneira como se faz no rito citado, isto é, a mulher cantando com os pés fixos no chão, diante das toras, enquanto Basílio e os demais homens corriam, também cantando, em círculo, em volta das toras, no sentido contrário ao dos ponteiros do relógio. De vez em quando Basílio parava diante da mulher, cantando frente a frente com ela. Depois disso os homens da metade *Harãkateye* cantaram também dirigidos por Basílio. Um rapazinho, *Kwopa*, estava entre os cantadores (não obstante figurar em nossas anotações como *Khëikateye*) com um machado na mão. Duas mulheres foram trazidas por um homem, cremos que Raimundo Agostinho, antigo “prefeito”, para cantarem junto aos homens dessa metade. Os homens estavam voltados para noroeste, ou seja, para a “fonte” da aldeia, enquanto as duas mulheres estavam de frente para eles. Uma delas era *Kuampe*. Enquanto cantavam, Messias, da metade *Khëikateye*, aproximou-se dos cantores, retirou deles o jovem *'Komko*, pôs a mão direita em seu ombro e lhe disse algo. Depois veio Aleixo, da mesma metade de Messias, tirou o jovem José Cadete do grupo dos cantores, pôs também a mão em seu ombro e insultou os da metade contrária: “Estes *Harãkateye* gostam de ralar mandioca

para mulher” (sabe-se que ralar mandioca é tarefa feminina). Os cânticos terminaram pelas 7 horas da manhã.

Então os homens foram buscar, nas casas das parentas consanguíneas a quem tinham dado carne, o alimento preparado por elas. E dividiram-se em classes de idade na praça para comerem. Não vimos, entretanto, os *Khëikateye* receberem alimento de ninguém. O chefe da aldeia, *Khëikateye*, nos confiou que não havia dado carne a nenhuma mulher e, portanto, não poderia receber paparuto. Parece, pois, que muitos estavam no seu mesmo caso.

Convém apontar algumas diferenças entre esta realização do rito e uma outra, a que também assistimos em 4 de janeiro de 1965. Nesta corrida, somente uma vez as toras foram atiradas ao chão, no quadrado previamente capinado, sendo daí levadas sem tocar o chão até chegarem à aldeia. Os *Khëikateye* chegaram primeiro ao pátio da aldeia. Logo em seguida se realizou uma outra corrida com toras de buriti, já utilizadas, no caminho circular da aldeia, e que a outra metade ganhou. Alguém nos disse que, quando uma metade chega muito adiante da outra, dá-se mais uma oportunidade à que perdeu. Depois das corridas de toras, realizou-se uma corrida de flechas também no caminho circular e em seguida corridas disputadas entre dois ou três corredores através do diâmetro da aldeia na direção do local de banho. Nossas anotações não registram dessa vez os cânticos entoados na praça também pertencentes ao ritual do *Põhüyōkróu*. Após o banho, houve a refeição na praça divididos os homens em classes de idade. Depois disso foram os *Khëikateye* que entoaram o cântico, um de seus membros com um machado na mão, estando uma mulher a cantar voltada para os homens. Esta mulher era *Kuampe*.

b3) Txëikhré

Segundo um informante, este rito se realiza quando a batata doce está brotando. A única vez que o presenciamos foi no começo de março de 1967, na aldeia do Posto. Diferentemente dos dois ritos anteriores, as toras com que correm os índios neste cerimonial não são de madeira, mas de tronco de palmeira buriti. Cada tora é constituída de um cilindro que tem em ambas as extremidades uma pequena cavidade também cilíndrica, que lembra aos índios o buraco que o pica-pau faz nos troncos das árvores. Daí receberem estas toras o nome de *Txëikhré*, palavra constituída de dois elementos: *txói*, pica-pau, e *kré*, orifício. Deve ser cortado por indivíduo cujo nome pessoal, *Ayehi*, *Pokrók* ou *Kratpe*, esteja associado ao papel ritual de *Txikate*, já aludido. Entretanto, na ocasião em que assistimos a este rito, foi Pedro Noleto quem cortou as toras, dada a sua conhecida habilidade neste tipo de trabalho.

No dia 2 de março de 1967, Pedro Noleto cortou os *Txëikhré* com que se deveria correr dias depois. As toras tinham as seguintes medidas: 55 centímetros de comprimento, 46 centímetros de diâmetro total, 16,5 centímetros no diâmetro do orifício e 10 centímetros de profundidade do orifício.

Tal como no rito descrito anteriormente, o do *Përteré*, neste também os homens vão caçar, a fim de conseguirem carne para entregá-la a parentas que prepararão alimento em retribuição. O mesmo Pedro Noleto foi à aldeia de Pedra Branca para convidar seus habitantes a virem participar do rito. Entretanto, o chefe Marcão mandou pedir desculpas ao chefe Pedro *Penõ*, para que não ficasse zangado, pois já tinham uma vaca presa para matar e estariam ocupados nessa tarefa. A aldeia do Posto estava então sob a ameaça de cindir-se, tendo José Nogueira se afastado dela com alguns parentes, teimando em não mais voltar,

enquanto o chefe Pedro *Penõ* fazia esforços no sentido de convencê-lo a retornar. Apesar da tensão, Joaquim, filho da esposa de José Nogueira, veio à aldeia para participar da corrida.

No dia 4 de março, ao entardecer, Basílio cantou na praça com alguns rapazes. Todos estavam sentados no chão, voltados na direção do local onde jaziam as toras, fora da aldeia. Basílio batia com o *txi* no chão. Disse-nos Secundo que os cânticos eram para que as toras ficassem alegres. O último desses cânticos, pelo menos (e talvez todos os outros), nos pareceu ser o mesmo que o próprio Basílio cantou junto às toras *Përteré* em ocasiões anteriores e já aludidas.

No dia 5, de manhã, os *Harãkateye* saíram da aldeia na frente para tirarem as toras do mato, onde estavam cortadas, e colocá-las na posição adequada no ponto de partida da corrida. Antes de se iniciar a mesma, Davi, Francisco e Esteves, todos da metade *Khëikateye*, consertaram trechos do caminho, próximo da aldeia, por onde deveriam passar os corredores. Não assistimos à partida. Apenas notamos que, mesmo aqueles que não podiam correr, fizeram questão de acompanhar as toras nem que se fosse andando: Raimundo Agostinho, que estava com o joelho machucado por corda na lida com o gado da aldeia (dado pelo Museu Paulista), deslocou-se até uns quinhentos metros da aldeia para ver as toras passarem; Esteves e Davi, homens de cerca de 50 anos, vieram correndo muito devagar, sem tocarem as toras, pois não podiam alcançar os corredores mais jovens; Gabriel, um velho de 70 anos ou mais, acompanhou as toras andando, desde pequena distância da aldeia; as mulheres, que não participavam dessa corrida, sentavam-se aos grupos, à beira do caminho por onde passariam os corredores.

Quando as toras chegaram ao centro da praça da aldeia, os homens, liderados por Basílio e por Raul, este último considerado o *padré* desde a morte de Antônio Pereira, cantaram os mesmos cânticos do rito de *Põhiyōkrōu*. Dois índios, um deles *Yarpot*, puxaram a esposa de Raul para o centro da praça, mas ela resistiu. Então a menina-moça *Aiprikui* foi cantar no centro. Somente os homens corriam em torno das toras; as mulheres assistiam da parte oeste da praça. Tinham cabaças cheias de água, molhavam os homens seus parentes consanguíneos e lhes davam de beber.

Acabada a cerimônia, Jaime começou a fazer rolar uma das toras na direção de sua casa, enquanto uma segunda pessoa empurrava a outra. Basílio, porém, fê-los voltar. Então *Kuhek*, mãe da menina *witĩ*, passou urucum numa das toras. Em seguida, esta tora foi rolada para a casa de Lourenço e a outra para a casa de Jaime.

Depois, cada homem foi buscar seu paparuto na casa da parenta a quem tinha dado carne, e se dividiram em classes de idade na praça para os comerem.

Estávamos saindo da aldeia, pensando já ter todo o rito terminado, quando ainda ouvimos o mesmo cântico com que se termina o ritual do *Përteré*. Não pudemos averiguar, entretanto, qual metade o cantava.

No dia 6, pela manhã, Secundo, que era um dos “prefeitos”, e José Cadete pintaram com toá (calcário) os rostos dos meninos, passando depois urucum nas partes do rosto não recobertas pelo calcário. Os cabelos dos meninos foram amarrados de qualquer maneira com fitas de buriti. Apesar da intenção de lhes dar um aspecto grotesco, a pintura de rosto, diferente em cada menino, tinha simetria. Os meninos assim pintados eram os *Hotxuaré*,

diminutivo de *Hotxua*. Foi-nos dito, então, que em todos os 'Përe há *Hotxuaré* e que somente no *Përti* há *Hotxua*.

b4) *Hamaho*

Embora tenha sido dito que é o nome das toras cuja corrida, desta série de quatro, se realiza por último, sabemos que houve uma disputa de *Hamaho* no dia 5 de março de 1967, portanto no mesmo dia em que correram com *Txëikhré* e que só se realizou a corrida de *Përti* no dia 31 de julho de 1967. A corrida do *Hamaho* ocorreu sem que nos déssemos conta da mesma. Soubemos de sua realização através de informações. Diferentemente das corridas dos três rituais anteriores, a corrida de *Hamaho* não termina no centro da praça, mas sim diante da casa da menina *witi*. As toras *Hamaho* são de buriti. Aquelas a cuja corrida estamos nos referindo tinham as seguintes medidas: 77 centímetros de comprimento, 34,5 centímetros de diâmetro, cavidades com 21,5 centímetros de diâmetro e 8,5 centímetros de profundidade.

Segundo um informante, referindo-se, por certo, a tempos mais antigos, quando se corre com *Hamaho*, os homens *Harākatēye* saem da aldeia primeiro, em busca das toras, com as mulheres *Khëikateye*. Os homens desta última metade saem depois, com as mulheres da primeira. Homens e mulheres, olhando os rastros deixados pelos que saíram primeiro, verificam que alguns deles copularam. Então os maridos e mulheres traídos copulam em represália e com isso se julgam indenizados; os homens, ao voltarem para a casa, não brigarão com suas esposas, pois se um deles acusa a esposa de o ter traído, esta responderá que ele também copulou com outra. Os mais antigos se acomodavam assim. Os mais novos não: eles guardam rancor, e durante a corrida procurarão esbarrar no rival com a tora, tentando derrubá-lo. O que vai na frente, sentindo que tentam derrubá-lo, deixa o rival ultrapassá-lo para depois correr atrás dele e levá-lo a uma queda.

c) *Me?yen*

Podemos reunir dentro de um só conjunto todos aqueles rituais que consistem em trocas, entre homens e mulheres, de produtos comestíveis, estando os indivíduos que trocam entre si em metades opostas. Essas trocas rituais parecem receber o nome de *Me?yen* e se podem fazer com manga, buriti, caju, laranja, mamão, mel, carne etc. Tentaremos apresentar uma breve descrição de alguns desses rituais que pudemos presenciar.

c1) Festa do mel

No dia 30 de setembro de 1962, à tarde, na aldeia do Posto, os rapazes saíram da casa de *witi* (casa 3a); primeiro os *Harākatēye* e atrás os *Khëikateye*, ao que parece. Tomaram o caminho circular da aldeia, os segundos na direção dos ponteiros do relógio, e os primeiros a direção contrária. Os rapazes iam de casa em casa a fim de receberem das mulheres das metades contrárias garrafas para recolherem mel. No dia seguinte saíram da aldeia com as garrafas em busca das colméias. Retornaram ao entardecer, concentrando-se a poucos metros da aldeia. Cada um trazia uma ou duas garrafas de mel. Depois de terem todos se reunido, entraram juntos na aldeia, rumando para o pátio, onde se separaram em metades, mas não em classes de idade. As mulheres proprietárias das garrafas saíram então de suas casas com cuias de alimento preparado, onde se viam arroz, favas, paparutos de macaxeira, bananas. Cada mulher recebeu sua garrafa cheia de mel dando em troca a cuia de alimento. Uma vez feita a troca ritual, os produtos assim conseguidos têm o destino que o dono quiser lhe dar, como

aqueles obtidos por outros meios. Assim, uma mulher que nessa troca havia ganhado dois litros e uma garrafa de mel, mandou-os vender na cidade próxima de Itacajá.

c2) Festa da bacaba

No dia 10 de outubro de 1962, também na aldeia do Posto, as mulheres, separadas em metades de idade, deram a volta pelo caminho circular, recolhendo cofos vazios dos homens das metades opostas. As mulheres *Khëikateye*, no sentido dos ponteiros do relógio; as *Harãkateye*, no sentido oposto. As mulheres saíram no outro dia, de manhã, com os mesmos cofos, a fim de enchê-los de bacaba, devolvendo-os cheios a seus proprietários a troco de alimento preparado. A realização deste rito tinha sido resolvida por duas mulheres, sendo uma a esposa do chefe da aldeia, ambas *Khëikateye*. Enquanto, as mulheres estavam fora da aldeia no seu trabalho de coleta, os homens, em casa, preparavam os alimentos com que iriam recompensá-las. Por isso, em toda a aldeia só se viam homens a fazer trabalhos femininos: pilavam arroz, descascavam mandioca. Como o alimento que se oferece nas trocas rituais deve sempre ser mais cuidado que o alimento cotidiano, a presença de carne nos mesmos é levada em conta; por isso vimos matarem uma galinha em uma casa, um leitãozinho em outra, enquanto numa terceira os cachorros perseguiram um galo incitados pelo seu proprietário. As mulheres, no dia em que tinham recolhido os cofos, haviam-nos guardado na casa de *witi* (casa 8b). No dia seguinte apanharam-nos e saíram cantando, acompanhadas por Aleixo. Antes de se retirarem da aldeia, receberam algum alimento, à guisa de quebra-jejum, cada uma do homem que lhe tinha entregado o cofo. De tarde retornaram com o cofos cheios. Antes mesmo de entrar na aldeia, receberam alimento enviado pelo pai de seu *witi*. Como começasse a chover, abrigaram-se na casa que havia servido de escola à aldeia, agora abandonada e ocupada pelo pesquisador. Dirigiram-se por volta das seis horas da tarde para o pátio, separando-se em metades. Os homens levavam o alimento que tinham preparado ao pátio, recebendo, cada um, seu cofo cheio de bacaba. Apesar da chuva ter novamente recrudescido, as trocas não foram interrompidas.

c3) Festa do coco piaçava

No dia 27 de fevereiro de 1967, as mulheres desfilaram pela rua circular da aldeia, a fim de receber dos homens da metade oposta à de cada uma cofos vazios que elas encheriam de piaçava. As mulheres da metade *Khëikateye* circularam no sentido dos ponteiros do relógio, enquanto as *Harãkateye* no sentido oposto. No dia seguinte, às seis horas e vinte minutos da tarde, as mulheres retornaram a aldeia com os cofos cheios de coco de piaçava; entraram em fila, indo na frente as da metade *Khëikateye*; mantiveram-se separadas em metades no pátio, a fim de entregar os cofos cheios aos proprietários dos mesmos em troca do alimento que estes haviam preparado.

c4) *Wanitóme?yen*

Sobre este ritual temos poucos dados. No dia 25 de fevereiro de 1967, na aldeia do Posto, ao cair da tarde, os homens entraram na aldeia, de volta de uma caçada, separados nas metades de idade, os *Khëikateye* à frente e os *Harãkateye* atrás. Tinham antes se reunido a uns trezentos metros da aldeia, mas, como começasse a chover, chegaram-se para mais perto, ficando abrigados numa casa de engenho. Tinham estado quase uma semana a caçar e traziam carne para trocar por alimento preparado pelas mulheres, cada homem devendo fazê-lo com mulher da metade contrária. Ao penetrar no pátio, a fim de efetuar a troca, os homens se

mantiveram não somente separados em metades, mas também se dividiram em classes de idade.

d) O rito de *wit̃i*

O rito do *wit̃i* é o mesmo, tanto para o menino como para a menina associada. Nunca assistimos a um dêles e só o conhecemos através de informações. Na verdade são dois ritos: um para a proclamação do novo *wit̃i* e outro que marca a abdicação do *wit̃i*. Embora se afirme que tais ritos se realizam do mesmo modo tanto quando concernentes ao *wit̃i* de sexo masculino como quando interessam ao *wit̃i* de sexo feminino, as descrições que apresentaremos parecem se referir primariamente a este último.

Quando os homens da aldeia resolvem escolher uma nova *wit̃i*, vão ao cair da tarde falar com o pai da menina escolhida. Se o pai for *Harãkateye*, são apenas os membros da metade *Khëikateye* que vão falar com ele e vice-versa. No caso de serem as mulheres as que querem ter um *wit̃i*, serão elas que deverão falar ao pai do menino. Perguntam ao pai da criança se podem fazer dela um *wit̃i* porque desejam frequentar a casa dele. O pai pode aceitar imediatamente ou não. Neste último caso, o grupo encarregado de fazer o convite conversa muito com ele até conseguir convencê-lo a aceitar. Uma vez aceito o convite, o grupo retorna ao pátio.

No dia seguinte, os homens saem para caçar. Concomitantemente, o pai do novo *wit̃i* providencia o alimento a ser oferecido aos caçadores, matando porco, mandando fazer *paperuto* etc. Os caçadores trazem a carne dos animais capturados até próximo da aldeia. Aí cada um fica com um pequeno pedaço de carne. O resto da carne é pendurada num pau que deverá ser fincado num buraco previamente cavado na praça. O primeiro a entrar na aldeia é aquele que representa o guará (*Pu?ti*); qualquer pessoa toma a carne que ele vai levando, assim que entra na aldeia. Em seguida penetra na aldeia a seriema (*Piegré*); qualquer pessoa que lhe dê de beber recebe a carne que traz. Uma outra informação, com relação ao guará e à seriema, discorda da que transcrevemos: diz que o guará entrega a carne quando lhe dão água e que a seriema simplesmente não traz carne. Como não assistimos ao rito, não sabemos qual a informação verdadeira. Em seguida entram os caçadores divididos em classes de idade, cada um com um pedaço de carne na mão. As mulheres saem atrás deles e lhes tomam toda a carne. Aqueles que elas não conseguem apanhar, entram na casa de *wit̃i* com a carne. Depois os homens saem para buscarem o pau onde penduraram pedaços de carne. Vêm correndo com ele para que as mulheres não o peguem, empurrando as que estão impedindo a passagem e o fincam no pátio. E ficam a impedir que as mulheres se aproximem do mastro. Elas forçam a passagem até que conseguem alcançar a carne. Cada mulher conquista passagem mais facilmente junto a seus parentes masculinos. A mulher que consegue escalar o pau, toma os pedaços de carne e os atira para as outras, que os apanham. Joga-os apenas para as parentas consanguíneas. Se o *wit̃i* chegar, os homens abandonam a guarda da carne e deixam as mulheres apanhá-la.

Os homens vão então comer na casa de *wit̃i* e as mulheres levam a carne que tomaram para suas casas. Assim termina o rito que marca a proclamação de um novo *wit̃i*.

Quando o pai do *wit̃i* decide fazer com que seu filho ou filha abandone esta honraria, comunica sua resolução aos habitantes da aldeia. Providencia a mandioca para farinha e *paperuto*, o arroz e outros alimentos que tem de oferecer. Quando tudo está pronto, os caçadores saem para o mato. Todos os animais que vão matando, vão pondo suas carnes a

secar. Quando chegam de volta à aldeia, entregam toda a carne na casa de *wĩĩ*. Aí se começa a providenciar a confecção dos paparutos. Enquanto isso se dá, os habitantes das outras aldeias são convidados a comparecer para participar do rito. Põem os paparutos para assar.

Na noite em que os paparutos estão assando, os habitantes da aldeia, representando diversos animais, estão reunidos no pátio. Aqueles que representam a onça (*Rópti*), que são os portadores de determinados nomes pessoais, cantam na rua da aldeia. Saem da casa de *wĩĩ*, vão andando devagarinho até retornarem à mesma casa. Aqueles que representam os demais animais, que estão no pátio, gritam de medo das onças. Na casa de *wĩĩ* há alimento destinado às onças.

Todos vão cantar e dançar no pátio durante a noite inteira. Quando está amanhecendo, as onças confeccionam um cocho feito em uma tora (*akhokhré*). As informações nada dizem em que é usado tal cocho.

De manhã os *Rópti* (onças) andam na rua da aldeia outra vez. As mulheres os molham. Estão pintados com carvão. Param diante da casa do *wĩĩ*. Então um grande paparuto é dividido entre as metades *Khëikateye* e *Harãkateye*.

Em seguida alguém sai para cortar toras do tamanho do *wĩĩ*. As toras ficam longe, mais ou menos a uma légua da aldeia. A corrida é disputada entre as metades *Khëikateye* e *Harãkateye*.

De tarde *wĩĩ* é enfeitada; colam-se penas em seu corpo, põem-lhe panos, pulseiras, enfeite na cabeça, colher, prato, miçangas. Homens e mulheres, divididos nas metades *Khëikateye* e *Harãkateye*, se colocam em duas filas. *Wĩĩ* fica na porta de sua casa e a mulher que lhe deu seu nome pessoal a segura pelo braço. Aquele que faz o papel de seriema fica no pátio. Quando a seriema se aproxima de *wĩĩ* (uma informação diz que bate com o bico na cabeça de *wĩĩ*), todos, que estavam cantando, se calam. Os “prefeitos”, que vigiavam o *wĩĩ* de perto, tomam-lhe tudo o que tem sobre seu corpo. Todos então começam a comer o que lhes é oferecido na casa de *wĩĩ*. Assim termina o rito.

Ainda é muito difícil tentar uma interpretação dos ritos ligados à proclamação e à abdicação do *wĩĩ*. As informações sobre os ritos deixam um tanto a desejar. A oposição entre homem e mulher é nítida, sobretudo na disputa da carne. A periferia da aldeia, constituída pelas casas, forma como que um anel hostil tanto à parte externa da aldeia como ao centro da mesma. Os indivíduos que vêm de fora não conseguem atravessá-la sem perder a carne que trazem. Neste anel formado pelas casas há um ponto, constituído pela casa de *wĩĩ*, que não é hostil ao centro e nem à parte externa. Para lá é que se dirigem todos aqueles que foram lesados ou repelidos pelas mulheres, tal como os homens da aldeia e os “animais” que nela entram. Aqui se percebe, tal como nos rituais de *Pembkahëk*, que descreveremos no próximo capítulo, a solidariedade entre elementos espacialmente contíguos — periferia da aldeia, opondo-se tanto à parte externa quanto ao centro da aldeia. Há aí também uma certa identificação da casa de *wĩĩ* com o pátio, uma vez que tanto uma como o outro constituem o ponto de chegada dos homens que trazem a carne, enfrentando o cerco das mulheres.

O fato do rito em que a moça deixa de ser *wĩĩ* terminar quando a seriema dela se aproxima talvez também possa ser interpretado com ajuda dos mitos. Já se aludiu a um mito que narra como, numa festa de animais, a *wĩĩ* foi violada, terminando, por isso, o ritual. Ora, existe um mito entre os craôs que mostra como as seriemas mataram uma moça violentando-

a. Numa versão tomada por Schultz (vide Schultz, 1950, pp. 144-151) são aves de várias espécies que violentam a moça, inclusive as seriemas. Com pedacinhos da vulva da moça, através de meios mágicos, fizeram surgir casas. No rito de *wĩĩ*, portanto, a aproximação da seriema indicaria que a moça deixa agora de ser uma como que parente consanguínea de todos os moradores da aldeia, tornando-se passível de ter relações sexuais com eles e passível também de se tornar esposa, elemento responsável na manutenção de uma casa.

4 – As metades *Khöirumpekëtxë* e *Harãrumpekëtxë*

Como as metades sazonais, as metades de que agora trataremos estão associadas aos nomes pessoais: cada indivíduo do sexo masculino pertence a uma ou outra metade conforme o nome pessoal de que seja portador. Os indivíduos do sexo feminino não recebem a qualidade de membro dessas metades com os nomes pessoais; quando muito são considerados como pertencentes ao mesmo grupo de seus maridos. Aliás, essas metades estão subdivididas em grupos e são primariamente a esses grupos que estão associados os nomes masculinos. Esses grupos são localizados na praça da aldeia. À metade *Khöirumpekëtxë*, que fica do lado leste da praça, pertencem os seguintes grupos, dispostos de norte para sul: *Pã* (Coruja), *Autxet* (Tatupeba), *Txon* (Urubu) e *Krë* (Periquito-estrela). À metade *Harãrumpekëtxë*, localizada no lado oeste da praça, pertencem os seguintes grupos, também citados de norte para sul: *Txó* (Raposa), *Hëk* (Gavião), *Khedré* (Periquito-jandaia) e *Kupë* (Civilizado). Cumpre notar aqui que, lamentavelmente, num trabalho anterior, por uma falha na revisão tipográfica, deixamos que a disposição desses grupos na praça saísse de maneira errada (Melatti, 1967, p. 66).

Atualmente o grupo *Krë* conta com um número exíguo de membros. Diz-se que este grupo, quando de uma caçada, foi aniquilado por um grupo indígena inimigo, pucobiê ou crincati, sendo que os meninos que possuíam nomes dados pelos caçadores mortos receberam novos nomes de outros grupos. Não obstante, um nome pessoal desse grupo subsiste, sendo três indivíduos seus portadores. Embora considerando-se do grupo *Krë*, esses indivíduos, durante os ritos, juntam-se aos membros do grupo *Autxet*. Um informante nos contou certa vez o mesmo caso com relação ao grupo *Txó*. Também esse grupo teria sido dizimado num encontro com os *Krĩkati* durante uma caçada. Mas seus membros tornaram a se multiplicar. Não se pode dizer até que ponto este informante estaria duplicando por conta própria o caso dos *Krë*.

Todos os grupos, com exceção de um apenas, *Kupë*, têm nomes de animais. Nem por isso existe qualquer tabu que impeça determinado indivíduo de matar ou de comer o animal que dá nome ao grupo a que pertence. Afirmou um informante craô que esses nomes servem simplesmente para separar os índios em grupos.

Estes grupos marcam sua presença sobretudo no rito do *Khetwaye*, que será descrito no próximo capítulo. Também surgem momentaneamente no ritual de *Pembkahëk*, a ser descrito no mesmo capítulo.

5 – As metades *Hëk* e *Krókrók*

Este par de metades é de difícil caracterização, dado o número de ritos de que participa e a maneira de aparecer em cada um deles. Essas metades são de escolha individual. Cada homem escolhe a metade a que deseja pertencer antes da realização de cada rito do qual elas

participam. Um indivíduo que pertença a uma das metades em determinado rito, pode escolher fazer parte da metade oposta num rito posterior. As mulheres pertencem sempre à metade a que está filiado o marido.

São os seguintes os ritos em que atuam estas metades. Em primeiro lugar, nas três modalidades do rito de *Pembkahëk*. Além disso, elas estão presentes em dois outros rituais: *Khöigayu* e *Piegré*. As modalidades do *Pembkahëk* constituem ritos de iniciação e serão descritas no próximo capítulo. Os outros dois rituais serão descritos aqui neste mesmo capítulo, mas de maneira muito breve.

É preciso deixar claro que as metades *Hëk* (Gavião) e *Krókrók* (Irara) não estão presentes nesses ritos com os mesmos nomes. A metade *Hëk* pode receber o nome de *Yuyui* (Muriçoca) ou *Pentxi* (Abelha). A metade *Krókrók* pode aparecer também substituída pela metade *Khöigayu* (Marreco). A posição da metade na praça também varia de acordo com o cerimonial.

Poderíamos considerar quatro pares de metades diferentes: 1) *Pentxi* e *Krókrók*; 2) *Yuyui* e *Krókrók*; 3) *Hëk* e *Khöigayu*; e 4) *Krókrók* e *Hëk*. Este último par teria lugar em dois ritos, a saber, uma modalidade de *Pembkahëk* e o *Piegré*. Estas diferenças entre os diversos pares surgirão quando apresentarmos a descrição desses diversos ritos. Na verdade há indicações de que estes pares de metades podem, se não se identificarem entre si, pelo menos serem classificados como pertencentes a uma espécie separada dentro do universo da cultura craô. De fato, as metades denominadas *Hëk* (Gavião), *Pentxi* (Abelha) e *Yuyui* (Muriçoca) são identificadas entre si pela confusão dos próprios informantes, que frequentemente se enganam, ao se referirem a esses ritos, chamando *Pentxi* de *Hëk*, *Yuyui* de *Pentxi* etc. Alguns informantes chegam mesmo a fazer explicitamente essa identificação. Da mesma maneira, a metade *Krókrók* se identifica com a *Khöigayu*. Um outro elemento de identificação é o fato do gavião, a abelha e a muriçoca serem animais que voam, os quais podem ser opostos ao papa-mel e ao marreco que são animais da superfície. Um informante, Varela, forneceu elementos que podem endossar essa segunda forma de identificação: uma vez assegurou que também os animais, como os homens, estavam divididos nas metades *Hëk* e *Krókrók*. Embora outros índios possam pôr em dúvida a legitimidade dessa assertiva, os critérios de que o informante lançou mão para classificar os animais é que importam aqui. Disse que os animais de pena são *Hëk*, enquanto os de quatro pés são *Krókrók*. Assim, o cachorro, a lontra, são *Krókrók*. Mas não é apenas esse critério que orienta o informante. Classificou as abelhas como *Hëk*, sem dizer o motivo. Classificou os peixes como *Hëk* e apresentou duas razões para isso: primeiro, porque os peixes têm medo da lontra e esta é *Krókrók*; segundo, porque os peixes não têm pés. Esta segunda razão se compreende à luz de um comentário de um outro informante, que disse que os *Krókrók* eram corredores melhores do que os *Hëk*, já que o gavião tem pernas curtas. A cobra foi classificada como sendo *Hëk*, provavelmente pelo mesmo motivo que os peixes. Os marimbondos, a borboleta, como *Hëk*. Mas o sapo e a formiga como *Krókrók*. Outro informante, Emiliano, confirmou que o marreco (*Khöigayu*) é *Krókrók* e que os peixes são *Hëk*.

Quando os habitantes de uma das aldeias estão realizando um dos ritos citados, dividem-se no par de metades correspondente. Todos os dias de manhã os homens se reúnem na praça divididos nesse par de metades; de tarde voltam à aldeia correndo com toras divididos no mesmo par de metades. A partilha dos animais caçados, a partilha de pólvora, a partilha de sal pode se fazer entre essas metades.

Os prefeitos da aldeia podem pertencer indiferentemente a uma ou outra das metades *Hëk* e *Krókrók* ou de outros pares de sua espécie. Na aldeia de Boa União, na estação seca de 1963, ambos os prefeitos eram *Hëk*. Na aldeia do Posto, na estação chuvosa de 1964/65, também ambos os prefeitos eram *Hëk*.

Deixaremos de lado as modalidades do rito de *Pembkahëk*, das quais trataremos no próximo capítulo e aqui resumiremos em breves palavras os rituais de *Khöigayu* e de *Piegré*.

a) O rito de *Khöigayu*

Nunca presenciamos o rito de *Khöigayu* de modo completo e vamos simplesmente apresentá-lo como nos confiou um informante.

O rito se realiza na estação seca. Cada indivíduo do sexo masculino escolhe a que metade quer pertencer durante o cerimonial, se aos *Hëk*, se aos *Khöigayu*. Mesmo os meninos, com exceção dos de colo, devem pertencer a uma das metades. Cada metade deve ter também um cantador. Cada metade escolhe também duas moças que lhe ficam associadas. São escolhidos ainda, dentre os melhores corredores, dois *Krëkrëp* (Carancho) e um filhote de *Krëkrëp*, que é representado por um menino. Os *Krëkrëp* ficam incluídos na metade *Hëk*. Parece que tais escolhas se dão numa noite.

Quando clareia o dia, os *Krëkrëp* vão buscar os *Khöigayu* na casa destes, que é representada por uma das casas da aldeia que fica na parte oeste e os levam aonde estão os *Hëk*, uma das casas do leste. Os *Hëk* saem da casa. Os *Krëkrëp* se afastam dos *Hëk* e dançam com *Khöigayu*. Quando acabam de dançar, um *Khöigayu* empurra os *Krëkrëp* para fora e corre atrás deles, que voltam aos *Hëk*. Os *Hëk* dançam diante de cada casa da aldeia; enquanto isso os *Krëkrëp* são perseguidos pelos *Khöigayu*; quando, depois de cada perseguição, os *Krëkrëp* se aproximam dos *Hëk*, dançam junto com estes. Os *Hëk* dão a volta na aldeia até retornarem a sua casa, onde os *Krëkrëp* deixam seu filhote. Os *Khöigayu* também dão uns três quartos de volta na rua circular da aldeia e depois penetram no caminho do pátio. Então correm atrás de *Krëkrëp* até a casa destes. Um dos *Khöigayu* deve correr na frente dos *Krëkrëp*, de modo que chegue antes deles na casa, abra os braços, impedindo a passagem. Se os *Krëkrëp* chegam na frente, os *Khöigayu* ficam na frente da casa, dando voltas de um lado para outro. Os *Hëk* e os *Khöigayu* vão então cantar cada metade em sua casa.

Neste mesmo dia cada metade vai caçar em separado, enquanto as mães das moças associadas preparam a mandioca para fazerem paparutos com a carne que trouxeram os caçadores. Cada metade volta da caçada e entrega a carne para as mães de suas próprias moças associadas, recebendo os caçadores, em retribuição, alimento preparado. As mães das moças fazem, então, cada uma, um paparuto, perfazendo o total de quatro. No dia seguinte os *Khöigayu* vão às casas das *Khöigayukahāi* (moças associadas aos *Khöigayu*) e os *Hëk* às casas das *Hëkkahāi* (moças associadas aos *Hëk*), para buscar os paparutos. Na própria casa em que a metade recebe o paparuto, aí o divide, tendo o cuidado de separar um pedaço para a moça associada que mora na outra casa. Vão então para o pátio, colocando-se cada metade em sua posição e solicitando a suas moças associadas que tragam o suco do pau-de-leite, para fazerem as pinturas de corpo. Acabado os enfeites, vão buscar as toras de buriti fora da aldeia, cortadas e preparadas pelos *Khöigayu*, já que os *Hëk* não cortam toras. Voltam correndo com as toras. A metade que estiver na frente joga a tora diante de sua própria casa, obrigando a metade oposta a jogá-la diante da mesma casa.

As metades passam então a correr com toras todos os dias e são sempre os *Khöigayu* que as cortam e preparam. Também realizam todos os dias a mesma dança, já descrita, de madrugada e também depois da corrida de toras. Cai, pois, o rito num período de rotina. Provavelmente nem todos os dias essas metades correm com toras e nem todos os dias realizam a dança. Além disso, este rito pode ser interrompido, neste período de rotina, para a realização de outros ritos.

Finalmente chega o tempo de encerrá-lo. O *padré* fala aos “prefeitos” para prevenirem os habitantes da aldeia de que é chegado o tempo de prepararem os ovos de *Khöigayu* e *Hëk*. As mulheres parentas consanguíneas dos homens *Khöigayu* fazem muitos ovinhos de massa de mandioca. As parentas dos *Hëk* fazem apenas quatro ovos grandes, também de massa de mandioca. Os ovos ficam a secar em ninhos, nas casas da aldeia. Os homens saem para caçar, divididos em metades. Os caçadores de cada metade entregam a carne conseguida para suas próprias esposas, tendo o cuidado de separarem alguma quantidade para as mães das moças associadas a sua própria metade. As mães das moças associadas recebem as respectivas metades com alimento preparado. As mães das moças buscam tudo o que é necessário para fazer paparutos. No dia em que fazem paparuto, as metades correm com toras de tarde. Também as mães das moças associadas fazem alimento para as metades consumirem à noite. Desta vez também a mãe do *Krëkrëp'tóre* (filhote de *Krëkrëp*) prepara paparuto. Cantam a noite inteira. De madrugada as moças associadas têm seus corpos ornamentados com penas coladas. Ao amanhecer, os *Krëkrëp* vão buscar os *Khöigayu* para trazê-los até junto da casa dos *Hëk*. Deixam-nos aí e se afastam, ficando a olhar. Os *Hëk* e os *Khöigayu* saem cantando de porta em porta pelas casas da aldeia. Estes últimos trazem, todos eles, apitos feitos com dois pedaços de concha de caracol, colados com cera, com um orifício no centro, onde sopram para produzir um som semelhante ao do pio do marreco. Retornam à casa dos *Hëk* e saem para o pátio. Separam-se em metades. Cada metade manda alguns de seus membros apanhar os ovos. Cada metade põe seus próprios ovos no meio do caminho que conduz ao pátio e dançam em torno deles. Depois fazem um monte de todos os ovos no meio do pátio e as duas metades dançam em torno do monte. As metades tornam a se separar na praça. Cada uma delas entrega suas moças associadas a suas mães e recebe delas os paparutos, que logo dividem entre os membros componentes da metade. Também os *Krëkrëp* entregam seu filhote, o menino, para sua mãe, recebendo um paparuto. E assim termina o cerimonial.

Em 1967 surpreendemos na aldeia do Posto o rito de *Khöigayu* em seu período de rotina. Segundo o chefe da aldeia, o rito se iniciara em agosto de 1965; em agosto de 1966 morreu o *padré* Antônio Pereira; por isso o rito seria encerrado pelo novo *padré* Raul. Não vimos, entretanto, ninguém realizar a dança que descrevemos, nem nas madrugadas e nem depois das corridas de toras. No ano de 1967, tanto na estação chuvosa como na estação seca, os “prefeitos” da aldeia eram um da metade *Khöigayu* e o outro da metade *Hëk*. Foi-nos dito que só os *Khöigayu* resolvem sobre as atividades diárias porque só eles cortam toras. Às vezes, porém, ficam com preguiça de cortá-las e, então, os *Hëk* o fazem. Mas as toras que estes cortam, disse um informante, são muito pequenas. A 26 de fevereiro de 1967 os *Hëk* cortaram toras por estarem os da metade oposta com preguiça. As toras cortadas para a corrida dos homens tinham 130 centímetros de comprimento e 39 centímetros de diâmetro; as cortadas para as mulheres tinham 47,5 centímetros de comprimento e 33,5 de diâmetro. Portanto, não eram tão pequenas como dizia o informante.

Neste rito, os *Hëk* tinham 28 membros e os *Khöigayu*, 20. Os primeiros tinham três chefes e os segundos, dois. Um homem de nome *Ayehi* fazia o papel de *Krëkrëp* e era contado entre *Hëk*. Também o rapaz *Pempkro*, que fazia o papel de *Krëkrëp'tóre*, se contava entre os *Hëk*. Na lista dos membros de uma e de outra metade não foram incluídos os meninos muito pequenos, mas todos os velhos e homens maduros e também os rapazes solteiros a partir mais ou menos dos 15 anos de idade. Como os *Hëk* contavam com um número maior de membros e também com indivíduos mais jovens, eram vencedores nas corridas de toras com frequência, contradizendo assim a simbologia craô, segundo a qual, como já foi dito, o gavião é mau corredor.

Um outro informante complementa e até contradiz os dados anteriormente apresentados. Diz que os *Krëkrëp* têm uma casa própria ao sul da aldeia e que correm junto com *Khöigayu*. Diz, ainda que ao lado dos *Hëk* há um indivíduo que faz o papel de *Pudré* (um inseto que suga as flores, maior do que a abelha). No fim da festa se põe uma cuia de água no pátio [e] as duas metades a rodeiam. Alguém as espanta jogando uma flecha para o alto. Os *Hëk* e *Khöigayu* fazem “brrr”, como que querendo voar. Está terminado o cerimonial. Os “prefeitos”, então, distribuem os ovos entre os visitantes provenientes de outras aldeias para participar da festa.

b) Rito de *Piegré*

A informação que temos sobre este rito é muito pobre. Além das metades *Hëk* e *Krókrók*, há os *Piegré* (Seriema), que são os indivíduos portadores de determinados nomes pessoais, como *Katxet* ou *Krorékrã*. Há também os *Kïaré* (Gavião-carrapateiro), papel representado por indivíduos portadores do nome pessoal *Põhikhrat*.

Neste cerimonial é *Hëk* que fica a oeste. De manhã os *Kïaré* vão buscar os *Hëk* e os levam à casa dos *Krókrók*. Todos saem e dão a volta à aldeia. Os *Hëk* ficam ao redor dos *Kïaré* e os *Krókrók* andam para o centro do pátio. *Piegré* faz seu ninho na porta de uma casa da aldeia que fique na direção norte. Todos põem alimento no ninho de *Piegré*. A mãe do indivíduo que representa o papel de *Piegré* o empluma e ele fica em cima de um jirau. Quando *Hëk* e *Krókrók* estão no meio do pátio, o *Piegré* desce do jirau e vai para o pátio. Os *Kïaré* levam então os *Hëk* ao ninho do *Piegré*. Os *Hëk* ficam em torno do *Piegré* e dos *Kïaré*, enquanto os *Krókrók* dão a volta pela rua da aldeia. Os alimentos são levados para o pátio e os prefeitos os dividem entre os visitantes da aldeia. Assim termina o ritual.

Este ritual tem determinados cânticos que devem ser entoados todos os dias depois da corrida de toras.

6 – As metades *Tép* e *Teré*

Estas metades operam somente num rito, o chamado *Tépyarkwa*. A metade *Tép* (Peixe) está ligada ao leste e a metade *Teré* (Lontra), ao oeste. Somente quando se realiza um ritual de *Tépyarkwa*, o que não ocorre frequentemente, é que os homens se distribuem nestas metades. Quem participa de uma das metades na ocasião deste rito pode ficar na metade oposta quando ele se realizar uma outra vez. Parece que cabe ao *padré* perguntar a cada um a que metade quer pertencer. Segundo um informante, procura-se fazer com que em cada casa haja membros de ambas as metades. Para cada metade há um chefe, sendo o dos *Tép* denominado *Tépti* e o dos *Teré*, *Teti* (*ti* é o sufixo que indica o aumentativo). Parece que

também durante o rito do *Tépyarkwa* cada “prefeito” da aldeia deve ficar em uma das metades.

Nunca chegamos a assistir a este rito, possuindo apenas algumas informações a respeito do mesmo. É verdade que uma vez, em 22 de novembro de 1963, os índios da aldeia do Posto realizaram uma parte deste ritual para que gravássemos os seus cânticos. Foi, porém, uma performance bastante improvisada, fragmentária e falha.

Segundo informações, o rito é mais ou menos como segue. Os *Teré* têm uma casa na praça no lado oeste. Os *Tép* têm como morada uma das casas da aldeia, que fica na parte sul (casa 5a da aldeia do Posto). Na praça também fica *Kapri* (Garça), um índio em cima de uma tora, tendo às mãos uma cabeça de garça de bico aberto, feita em pau-brasil. Ainda na praça está o *Përkëré* (Cariri), com um esporão de pau-brasil; está o *Txeutxetré* (Arraia), com um longo esporão de pau-roxo; está o *Apan* (Pacu grande, Piranha?), armado de um grande facão. Os meninos fazem o papel de *Kranré* (Cará). *Kapri* sai de uma casa da aldeia situada a oeste (casa 1a da aldeia do Posto) e vai para o centro do pátio. Os *Tép* saem com alimento (paparutos?) embrulhado com a forma de peixes. Logo saem os *Teré* para atacarem os *Tép*, que se espalham pelos caminhos que dão na praça. Os *Kranré* também surgem com embrulhos de alimento em forma de peixes e são logo capturados, porque, sendo meninos, não podem competir com os adultos na corrida. A captura não se faz com o uso de força: simplesmente, quando um *Teré* alcança um *Tép*, este lhe entrega o embrulho de alimento. Tudo que os *Teré* tomam, levam para sua casa. Para que o alimento não caia nas mãos dos *Teré*, o *Tép* perseguido pode jogar seu embrulho aos pés de *Kapri*, *Txeutxetré* ou *Apan* e estes guardam os embrulhos, afastando os *Teré*, ameaçando-os com suas armas. Chega um momento em que os *Tép* e os *Krãnré* não dispõem de mais embrulhos. Então *Kapri* toma com seu bico um enfeite bonito de um dos *Tép*, jogando-os aos *Teré*, que o estraçalham, e toma outro enfeite aos *Tép* jogando a *Apan*, que o estraçalha também (uma informação diz que *Kapri* “mata” o chefe dos *Teré*). *Txeutxetré* dá um paparuto aos *Teré* com a forma de uma arraia. Os *Teré* colocam duas folhas de bacaba na periferia da aldeia, onde depositam todo tipo de alimento cru ou cozido, embrulhando-os. Os *Tép* levam o embrulho para o pátio, onde dividem entre si o seu conteúdo, consumindo cada um a sua parte ou levando-a para a casa.

Os *Tép* dispõem de uma moça associada; os *Teré*, de duas; o *Porkoré* de uma; e o *Txeutxetré*, de uma. Na corrida de toras, todos os tipos de peixes citados ficam do lado de *Tép* e também *Kapri* corre junto com eles.

7 – Conclusão

Vimos, pois, que, com exceção do par de metades *Wakmëye / Katamye*, os demais interessam antes de tudo aos indivíduos de sexo masculino. As mulheres só participam como membros de tais metades através de seus maridos, que são os seus membros por excelência. Vimos também que apenas dois pares de metades, a saber, *Wakmëye / Katamye* e *Khöirumpekëtxë / Harãrumpekëtxë*, estão ligados a nomes pessoais; nos demais pares o indivíduo é incluído por outros critérios: a escolha por parte de um indivíduo mais velho e experiente no caso das metades de idade e a própria escolha do indivíduo no caso das demais metades. Nenhum desses pares de metades, por conseguinte, está ligado a regras de descendência e nenhum deles regulamenta o matrimônio. Sua ligação com o sistema de parentesco, por conseguinte, é mínima. Não fazem exceção os pares de metades *Wakmëye /*

Katamye e *Khöirumpekëtxë* / *Harãrumpekëtxë*, que estão ligados a nomes pessoais, sendo estes nomes dados por pessoas que recebem certos termos de parentesco: vemos que aí mesmo as regras de nomação contribuem para desfazer a relação entre sistema de parentesco e as metades, pois permite que irmãos, até os do mesmo sexo, pertençam a metades opostas.

É certo que as metades têm certa ligação com a vida econômica: a divisão dos animais caçados é feita entre as metades, um mutirão congrega os membros de uma mesma metade do indivíduo interessado. Mas o próprio fato de haver vários pares de metades diferentes faz com que nenhum deles em particular seja necessário na regulamentação dessas atividades: basta que uma divisão metades, quaisquer sejam elas, exista.

No que tange à vida política, vimos que os “prefeitos” de aldeia devem pertencer a uma ou outra das metades do par *Wakmëye* / *Katamye*, segundo a estação. Além disso, cada par de prefeitos deve ser constituído por um *Khëikateye* e outro *Harãkateye*. Mas a escolha do chefe de aldeia escapa a uma regularização pelas metades. Além disso, a atividade dos “prefeitos” se reduz quase que somente à administração da aldeia no que tange às atividades diárias. No que se refere propriamente às disputas pelo poder, à hostilidade entre facções, nessas rixas a qualidade de membro de uma ou de outra metade, de qualquer par que elas forem, não é levada em consideração pelos litigantes.

Vimos, porém, que a presença desses vários pares de metades e dos grupos em que se subdividem é bem marcada nos ritos. Podemos dizer, por conseguinte, que esses pares de metades são, antes de tudo, de natureza ritual. Entretanto, não tentaremos, por ora, uma interpretação dos ritos aqui descritos. Deixaremos essa tarefa para o capítulo XII, pois temos ainda de examinar os ritos de iniciação. Desde já, todavia, prevenimos o leitor de que não podemos, no estado atual de nossos conhecimentos sobre os ritos craôs, que ainda são muito falhos, oferecer uma interpretação de cada um. O que podemos fazer é simplesmente iniciar a procura de seus significados.

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