

Capítulo V

Sistema de parentesco: terminologia e atitudes

1– Introdução

As relações que os indivíduos componentes dos grupos que acabamos de descrever mantêm entre si, seja dentro de cada grupo, seja entre grupos diversos, estão ordenadas num sistema de atitudes, ao qual corresponde um sistema terminológico. Neste capítulo serão descritos os elementos constituintes de um e de outro sistema. A descrição destes elementos permitirá verificar até que ponto os dois sistemas coincidem e, se esta coincidência não existe, que tipo de correspondência pode ser encontrada entre os dois sistemas.

No presente capítulo nos limitaremos à descrição dos elementos de ambos os sistemas, sem entretanto, tentarmos descrever como tais elementos estão organizados dentro deles, o que será tratado no capítulo seguinte.

2 – A terminologia de parentesco

A terminologia de parentesco craô, mesmo se nos limitarmos somente aos termos de referência (que na maioria são também vocativos), como faremos aqui, é muito rica em sinônimos e nuances. Não temos a intenção de exaurir todos os seus detalhes. Deixaremos de lado os que nos parecerem de menor importância.

Na apresentação dos termos de parentesco, poremos em destaque aqueles mais inclusivos, mais comumente usados ou arbitrariamente escolhidos entre os seus sinônimos como os mais favoráveis a simplificar a esquematização do sistema. Os números que os precedem servem para indicar a posição de cada um nos esquemas anexos a este capítulo.

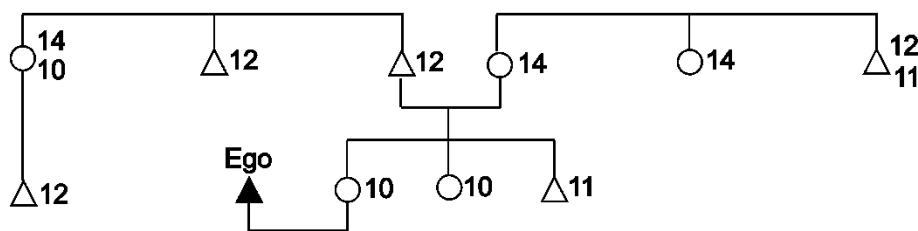
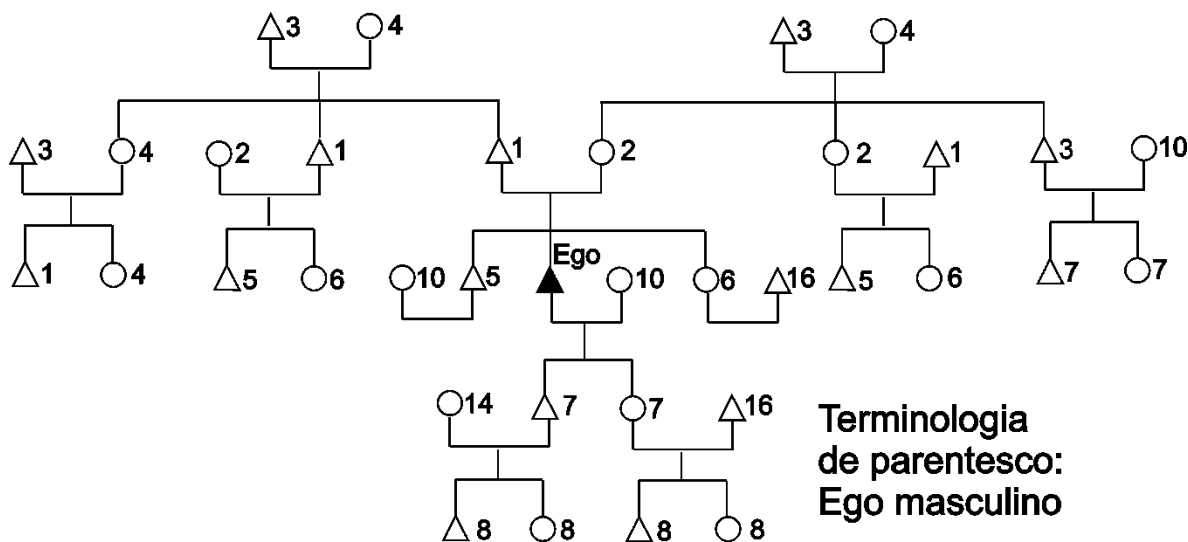
(1). *ĩtxũ* – P, IP, FiP, ImP, Em, Eim,

enfim, todos os homens que têm ou podem ter relações sexuais com a genitora de Ego. Ao genitor ou genitores (pois, segundo os craôs, um indivíduo pode ter mais de um pai biológico) sempre se aplica este termo na sua forma simples. As demais categorias de parentesco citadas podem receber este termo simplesmente ou seguido dos sufixos *ti* (grande), *ré* (pequeno), *prek* (velho) ou *kupri* (novo), para citar apenas os mais comuns. Convém indicar que este termo não é o único cujo radical tem por significado as referidas categorias. Há outro radical que se manifesta na forma *apam*, que significa “teu pai (biológico ou classificatório)”. Existe também a forma *hum*, que é encontrada em termos descritivos e em tecnonímia.

(2). *ĩtxe* – m, im, eP, eIP,

enfim, todas as mulheres que podem ter relações sexuais com o genitor ou genitores de Ego. À genitora é aplicado este termo em sua forma simples. Para designar as mães classificatórias geralmente se acrescenta ao termo os sufixos já aludidos, sobretudo *prek* e *kupri*. Um radical com o mesmo significado se

manifesta na forma *anã*, que quer dizer “tua mãe (biológica ou classificatória)”. A variação *ĩtxi* é usada em termos descritivos e na tecnonímia.



(3). *keti* – Im, Imm, Pm, IPm, PP, IPP,

e outros. Tanto o termo *keti* como o termo *kederé* constituem variações de um termo que poderíamos grafar como *ket*, que nunca aparece na sua forma simples, acompanhado dos sufixos *ti* e *ré*. Escolhemos a primeira forma arbitrariamente para abranger todas as variações. O termo *ikrātum*, menos utilizado, parece cobrir inteiramente o significado de *keti*.

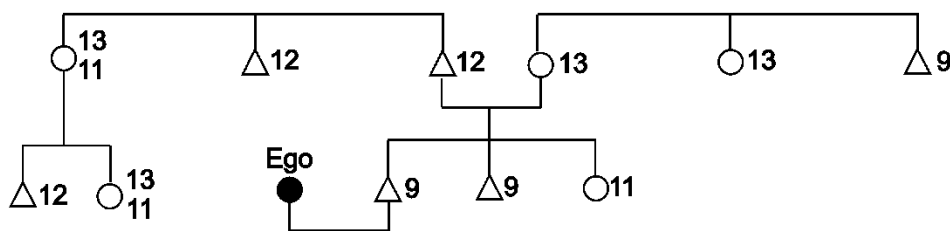
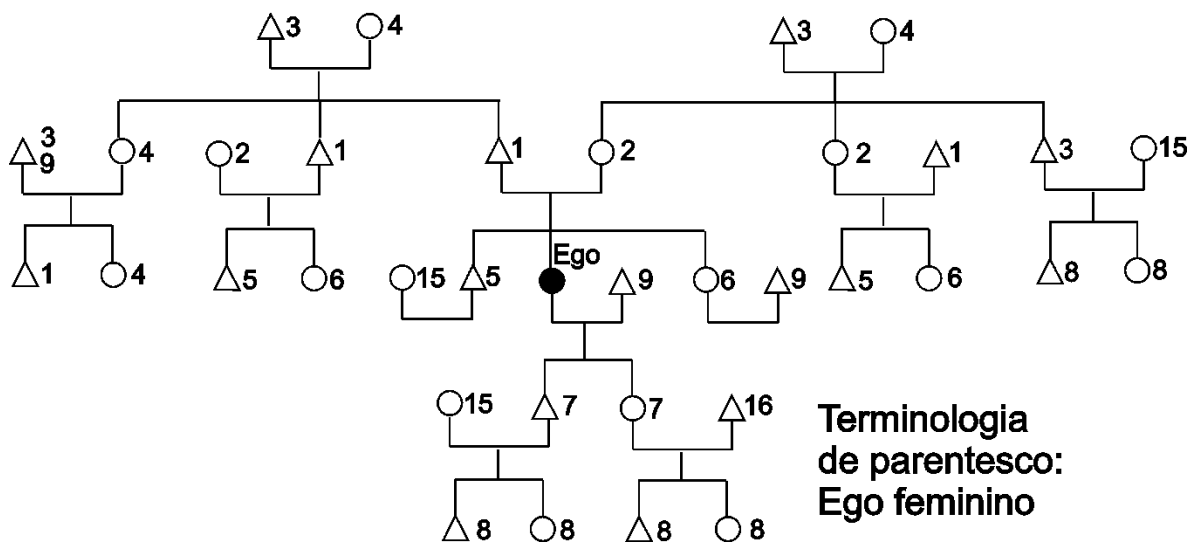
(4). *tii* – iP, fiP, ffiP, mP, imP, mm, imm

e outras. As variações mais comuns do termo são *tiré*, *tiiakupri* e *tiiPREK*. Este termo entra também na composição de *atiktii*, que significa “tua *tii*”.

(5). *itõ* – I, Fm, FP, Fim, FIP,

enfim, todos os filhos dos indivíduos que Ego chama pelos termos nº 1 e nº 2. Há um termo menos usado que abrange este e mais o seu correspondente feminino (termo nº 6): é *inõ*. É freqüente Ego feminino chamar os indivíduos designados por este termo nº 5 também de *ipantuhum*, isto é, “pai de meu *ipantu*”. O termo *ipantu* designa as pessoas mais novas que Ego e que tenham recebido o mesmo nome pessoal de Ego: são os xarás mais novos de Ego. Os indivíduos designados

pele termo *itō* podem ser distinguidos pela sua idade relativa. Os mais velhos que Ego são denominados *ihë*; os mais novos, *yapuré* ou *yoheiket*.



(6). *itōi* – i, fm, fP, fim, fIP,

enfim, todas as filhas de indivíduos que Ego designa pelos termos nº 1 e nº 2. Comumente um homem denomina as mulheres que chama por este termo também de *ipantumētxi*, isto é, “mãe de meu *ipantu*”. Quanto ao termo *ipantu*, veja-se o que dizemos na apresentação dos termos nº 5 e nº 8. Os indivíduos designados pelo termo nº 6 podem ser distinguidos também segundo sua idade relativa: os mais velhos que Ego são denominados pelo termo *itoikhë* ou *mamkhë* (este último, parece, aplicado aos parentes mais afastados de Ego); os mais novos, pelo termo *yōhekhwoi*.

(7). *ikhra* – F, f, FI (Ego masc.), fI (Ego masc.), FIm (Ego masc.), fIm (Ego masc.), Fi (Ego fem.), fi (Ego fem.),

enfim, todo filho ou filha de qualquer indivíduo com quem Ego possa ter relações sexuais ou de qualquer indivíduo que Ego masculino possa chamar pelo termo nº 5 ou Ego feminino pelo termo nº 6. Os parentes não muito próximos designados por esse termo podem ser designados também por *ituahum*, se são do sexo masculino, ou de *ituamētxi*, se do feminino. Trata-se de termos descritivos, significando “pai de meu *itua*” e “mãe de meu *itua*”, respectivamente. Quanto ao significado do termo *itua*, veja-se o que dizemos do termo nº 8.

- (8). *itamtxua* – FF, fF, Ff, ff; Fi (Ego masc.), fi (Ego masc.), FI (Ego fem.), fI (Ego fem.), FIm (Ego fem.), fIm (Ego fem.),

enfim, todos os filhos ou filhas de quem Ego chama pelos termos nº 7 e nº 8 e também todos os filhos ou filhas dos indivíduos que Ego masculino chama pelo termo nº 6 e que Ego feminino chama pelo termo nº 5. Este termo é equivalente a *ia'para*, para o sexo masculino, e a *iapartxoi* para o sexo feminino. Quando Ego dá seu próprio nome pessoal a um indivíduo, passa a designá-lo pelo termo *ipantu*. O termo *ipantu* rotula uma subclasse incluída na classe constituída pelas categorias de parentesco denominadas pelo termo nº 8, pois Ego só pode transferir seu nome pessoal para indivíduos que designe por *itamtxua*. As categorias mais afastadas genealogicamente cobertas por este termo são também designadas pelo termo *itua*.

- (9). *impien* – E, IE, FiE, Ei (Ego fem.),

enfim, todos os indivíduos com que Ego feminino possa ter relações sexuais.

- (10). *iprõ* – e, ie, eI (Ego masc.), eIm (Ego masc.), eFi (Ego masc.),

enfim, todos os indivíduos com quem Ego masculino possa ter relações sexuais.

- (11). *ipré* – Ie, iE, fiE

e outros. Convém esclarecer que este termo tem dois sinônimos: *impöye*, usado exclusivamente por Ego masculino e *itiktöye*, usado exclusivamente por Ego feminino. Aliás, estes dois últimos termos são de utilização mais freqüente do que *ipré*, que pusemos em destaque.

- (12). *ipréket* – PE, IPE, FiPE, Pe, IPe, FiPe,

e outros. Este termo tem como sinônimo o termo *ikrätumye*.

- (13). *iprékei* – mE, imE

e outros. Este termo possui um sinônimo mais usado, parece. Trata-se de *propéikei*. Pusemos em destaque o menos usado simplesmente por questão de simplificação, pois ele tem um radical em comum com os termos nº 11 e nº 12.

- (14). *hotxwöye* – me, ime, eF (Ego masc.)

e outros. Possui como sinônimo o termo *ipan*.

- (15). *itxwöye* – eI (Ego fem.), eF (Ego fem.)

e outros.

- (16). *ipiyöye* – Ei (Ego masc.), Ef

e outros. Ego feminino também usa este termo em uma forma mais simples: *ipiyö*.

Os termos até aqui apresentados são usados para fazer referência aos parentes vivos. Os craôs, entretanto, se utilizam de termos de parentesco especiais para se referirem aos mortos. Os principais desses termos estão transcritos abaixo na coluna da direita, ao lado dos termos correspondentes para parentes vivos, distribuídos na coluna da esquerda:

Vivos	Mortos
<i>ĩtxũ</i>	<i>txũtxua</i>
<i>ĩtxe</i>	<i>itĩritxua</i>
<i>keti</i>	<i>ketxua</i>
<i>tii</i>	<i>ipuptxua</i>
<i>ikhra</i>	<i>ikhraye</i>
<i>ituahum</i>	<i>ikhraye</i>
<i>ituamẽtxi</i>	<i>ikhraye</i>
<i>itamtxua</i>	<i>itamtxua</i>
<i>itua</i>	<i>itamtxua</i>
<i>ipantu</i>	<i>itamtxua</i>
<i>ia 'para</i>	<i>itamtxua</i>
<i>iapartxoi</i>	<i>itamtxua</i>
<i>imphien</i>	<i>ipiye</i>
<i>iprõ</i>	<i>iprõye</i>
<i>ipré</i>	<i>ipréwĩ</i>
<i>impõye</i>	<i>ipréwĩ</i>
<i>itẽktẽye</i>	<i>ipréwĩ</i>
<i>ipréket</i>	<i>ipréwamket</i>
<i>ikrãtumye</i>	<i>ipréwamket</i>
<i>iprékei</i>	<i>ipréwamkei</i>
<i>propéikei</i>	<i>ipréwamkei</i>
<i>hotxwẽye</i>	<i>ipantxua</i>
<i>ipan</i>	<i>ipantxua</i>
<i>ipiyãye</i>	<i>iwawĩ</i>
<i>ipiyã</i>	<i>iwawĩ</i>
<i>itxwĩye</i>	<i>itxwĩitxua</i>

O exame dessas duas colunas nos deixa perceber que a terminologia para os parentes mortos pode facilitar muito a análise do sistema terminológico dos craôs, pois faz corresponder a vários termos para vivos um só termo para morto, deixando patente que aqueles vários termos têm algo em comum, pertencendo a uma só classe ou conjunto. Ela confirma a simplificação da terminologia que fizemos ao apresentar os termos para parentes vivos. Todavia, quanto aos termos para irmãos e irmãs reais ou classificatórios, dá-se justamente o contrário. Segundo os informantes craôs, não existem termos que servem para designar qualquer irmão falecido ou qualquer irmã falecida, mas somente termos que levam em consideração a idade relativa dos irmãos e das irmãs reais ou classificatórios já falecidos:

irmão mais velho falecido	<i>ihẽye</i> ou <i>ihẽrẽtxua</i>
irmão mais novo falecido	<i>yõ?he</i>
irmã mais velha falecida	<i>ipiatuxa</i>
irmã mais nova falecida	<i>iapukhwoi</i>

Cabem aqui três esclarecimentos a respeito da terminologia apresentada. Em primeiro lugar, alertamos o leitor para o fato de que indicamos somente algumas das categorias de parentesco, as mais próximas de Ego genealogicamente, cobertas por cada termo, mas não todas elas, pois seria um nunca acabar de enumerações. Uma das maneiras de indicar todas

as categorias de parentesco abrangidas por cada um dos termos sem enumerá-los seria enunciar regras formais, como as de Lounsbury (Lounsbury, 1964), que permitam estender indefinidamente a aplicação de cada termo das categorias mais próximas às mais afastadas.

Em segundo lugar, é preciso dizer que, mesmo aplicando tais regras, não se obteria uma imagem fiel do sistema terminológico dos craôs, dada a atuação de princípios contraditórios que se chocam. Por causa disso, deixamos propositadamente de aludir a certas categorias de parentesco, como EiP, Ime ou iPe, para as quais o sistema não parece definir com precisão o termo de parentesco. Tal problema será abordado mais adiante.

Finalmente, deve-se notar que a terminologia só mostra coerência com respeito às categorias de parentesco mais próximas de Ego genealógicamente. Entre os parentes mais distantes, vêem-se, por exemplo, filhas classificatórias de Ego casadas com pais classificatórios de Ego, ou irmãos classificatórios de Ego com irmãs classificatórias de Ego. A terminologia se embaralha. Essas aparentes inconsistências não são apenas condicionadas pelas alianças matrimoniais que se sobrepõem aos laços de consangüinidade, como também por outros fatores, tais como a transferência dos nomes pessoais. Retornaremos a este problema mais adiante.

3 – O sistema das atitudes

Apresentados os termos de parentesco e as categorias que abrangem, tentaremos agora caracterizar o comportamento que se manifesta entre indivíduos que se chamam por termos polares. A descrição do comportamento característico de cada relação servirá para mostrar até que ponto o sistema terminológico reflete o sistema das atitudes.

a) *ĩtxũ / ikhrá*

Segundo os índios craôs, o pai forma o corpo do filho pela acumulação de sêmen no ventre da mãe. Uma só cópula não basta para gerar um outro indivíduo. Caso uma mulher tenha relações sexuais com mais de um homem durante o período da gravidez, todos são considerados como tendo contribuído com seu sêmen para a formação do corpo da criança. Por isso, todos serão reconhecidos como seus genitores.

Parece que nenhuma restrição tem o homem de respeitar durante o período em que está contribuindo para a geração de um novo indivíduo. Três informantes, entretanto, afirmam o contrário, mas nenhum deles concorda com os demais quanto às atitudes que deve tomar o pai durante este período.

Entretanto, logo que a criança nasce, o pai (assim como a mãe) deve observar, durante um certo período, um comportamento especial. Se a criança tem mais de um genitor, a mãe os aponta, para que todos cumpram as regras devidas. Este comportamento especial consiste não somente em restrições alimentares, como também em abstinência sexual, proibição de fumar e redução do trabalho. As várias evitações rituais não duram o mesmo período de tempo, sendo suspensas uma depois da outra. Logo após o nascimento as restrições são mais severas. O pai não pode comer senão milho branco, batata doce, inhame e coco macaúba. Não pode ingerir nenhum tipo de carne. Não pode fumar nem ingerir sal. Não pode ter relações sexuais. Algum tempo depois, pode comer outros vegetais e também carne de certos animais. As carnes permitidas em primeiro lugar são a de boi, a do tamanduá bandeira, a do tamanduá chamado mambira, a da anta. Aloísio, da aldeia do Posto, referindo-se aos três

últimos animais, afirmou que são animais de pêlo forte, que não cai; se o pai come de outros animais, seus cabelos ficam brancos. Outro informante disse que o pai come carne de anta e de tamanduá bandeira porque são animais fortes. As restrições são severas enquanto o sangue da parturiente ainda não tenha cessado completamente: mesmo que o filho nasça morto ou a mulher aborte, o pai respeita as restrições enquanto não cessa o sangue da mulher. A abstinência sexual não é suspensa tão cedo, sendo mais longa para a mãe do que para o pai. Alguns dizem que o marido só se deita novamente com a mulher quando a criança já está engatinhando. Pedro *Penõ* nos contou que a esposa de Basílio ainda não havia retornado a coabitar com o marido: sua criança, entretanto, já ficava de pé, embora não andasse, e já tinha os oito dentes incisivos. O retorno às relações sexuais, entretanto, não significa que todas as restrições já estão suspensas. Joaquim, que tinha filhos de seis, cinco e dois anos, negou-se certo dia a comer carne de arara, explicando que não podia também comer carne de mutum, pois tinha filhos pequenos. Até a criança alcançar mais ou menos uns sete anos de idade, o pai também não mata cobras. Em certa ocasião Chico Novo e Raul, tendo encontrado uma cascavel, brincaram com ela, cutucando-a com uma vara, pondo-lhe fogo no focinho, mas nenhum deles a matou, pois o sangue da serpente teria entrado em seus filhos pequenos.

Quando se trata do primeiro filho, depois de um certo período, o pai deve oferecer um pararuto (bolo quadrado de mandioca recheado com carne) aos demais habitantes da aldeia. Observamos um caso em que a caçada para obter a carne destinada ao paparuto da cerimônia se realizou nove meses depois do nascimento da criança, isto é, o filho de José Paulo. O oferecimento do paparuto, entretanto, não significa, de nenhum modo, o final do resguardo.

Que sanções tem cada um desses atos evitativos é difícil dizer. Parece haver uma certa concordância entre os informantes quanto ao fato de que, se o pai não realizar o resguardo, vê seus cabelos embranquecerem precocemente. Concordam também que as relações sexuais do pai provocam vômitos na criança. Isso mostra que tanto a criança como o genitor sofrem com a quebra das restrições.

Quantos dias deve durar cada restrição, o porquê de cada uma, as sanções ligadas a elas, são questões que recebem respostas diferentes segundo cada informante. Além disso, tais restrições já não se respeitam tanto quanto no passado. Conta Messias que, quando nasceu seu último filho, comeu milho somente nos dois primeiros dias. No terceiro dia comeu arroz, preparado e oferecido pela mãe adotiva (e ao mesmo tempo irmã da mãe) de sua esposa. José Aurélio nos contou que, quando nasceu seu primeiro filho, o resguardo tornou-o tão fraco que sua vista escurecia e ele caía. Quando do segundo, aconteceu a mesma coisa. Quando nasceu o terceiro, quatro dias depois já estava comendo de tudo. Pedro *Penõ* comentou que os índios novos já não fazem resguardo como antigamente: quando vão à cidade, os civilizados lhes falam que resguardo é um comportamento próprio para mulheres, não para homens e, com isso, os jovens começam a abandoná-lo.

Durante o resguardo, uma série de amuletos são utilizados sobre o corpo do pai ou da criança e servem para neutralizar o efeito da quebra de algumas restrições. O pai usa cordinhas de tucum no pescoço e nos pulsos para evitar que o sangue entre na criança, caso ele toque neste elemento. Vimos uma criança que trazia cordel de tucum na cintura, para não chorar quando o pai pescasse. A mesma criança tinha também na cintura um cordel de vegetal *krayõrã* para não chorar quando o pai matasse qualquer animal. Vimos também num menino que dava seus primeiros passos um cordel de raiz de *téphót*; isso evitaria que o menino chorasse caso o pai fosse colher mel de abelha brava. Notamos certa vez uma menina recém-

nascida que trazia os pulsos, os tornozelos e o pescoço cingidos com embira de *kutx'përe*, para não ter seu corpo penetrado pelo sangue de algum animal que o pai viesse a matar. Vimos também uma menina com três amuletos, para não chorar caso seu pai tirasse mel, caçasse ou pescasse. Um era constituído por embira de tucum amarrada ao pescoço; outro, por embira de *kutxukrã* no pescoço, nos pulsos e nos tornozelos; e o terceiro, por embira de pati amarrada no pescoço, nos pulsos e nos tornozelos. Infelizmente não pudemos identificar os vegetais de que citamos apenas os nomes indígenas.

Cabe ao pai ou à mãe colocar também sobre o corpo da criança de colo amuletos que lhe permitam crescer com saúde e vigor: ossos de papa-mel (irara), para que, ao cair, não quebre osso; osso de rabo de quati, com a mesma finalidade; omoplata de jabuti, para poder passar grandes períodos sem beber água e não sentir sede; osso de asa de morcego, para poder correr com toras à noite e não dar topadas em tocos; unha de tatu canastra, para poder correr muito, sem sentir dor de estômago; um pedacinho de galho de sucupira, para não adoecer com facilidade; cabeça de formigão, para a criança não se gripar.

Mas não é apenas durante o período que sucede ao nascimento que o pai deve respeitar evitações rituais que visam o bem do filho e o seu próprio. Em qualquer fase da vida do filho, se este adoecer, o pai deve abster-se de certas coisas. As informações não coincidem inteiramente a respeito do que deve ser evitado. Uma diz que o pai não pode comer carne e nem peixe. Outra acrescenta que não pode também ter relações sexuais. Em um caso concreto que presenciamos, o pai, Secundo, declarou que, devido à doença de seu filho, não podia comer porco, pois este animal é quente, tanto que sempre procura a lama; não podia comer tamanduá mambira, pois tal animal não dorme de noite; e não podia comer tatu rabo-de-couro. Uma outra informação diz que o pai não pode comer carne de boi, galinha, porco e veado campeiro macho; se o doente está muito mal, não come também tatu e nem paca; comendo de tais animais, a carne deles penetra no doente e o mata. Acrescenta ainda que tanto o pai deve fazer resguardo pelo filho doente como os filhos devem fazer resguardo pelo pai enfermo. Mas tais restrições vão ainda mais longe: Aloísio, cujo filho ainda menino havia recentemente falecido, declarou que estava muito triste e tinha muita vontade de chorar; não o fazia, entretanto, porque sua filha, nova e já casada, estava doente, amarela, e tinha medo que seu choro lhe fizesse mal.

Também no caso de mordida ou picada de certos animais venenosos, o pai tem de fazer resguardo. Uma informação diz que, no caso de mordida de cobra, o pai não pode comer carne, peixe, toucinho. O indivíduo mordido pode comer de tudo, menos frutas. Outra informação diz que o pai não deve comer carne de porco e nem gordura, pois o local da mordida incha; o indivíduo mordido não pode copular, sob pena de sua carne cair no local da ferida. No caso de ferimentos produzidos por certos animais venenosos, os filhos também devem fazer resguardo pelo pai. *Tópu*, picado por arraia, contou que seu pé ficara mais inchado desde que sua filhinha comera um pedaço de frango.

Convém notar que em todas essas situações de abstinência, por ocasião de nascimento, enfermidade ou ataque de animais venenosos, é sempre o pai biológico (ou pais biológicos) que é obrigado a respeitar tais restrições; os pais classificatórios não têm nenhuma obrigação de fazê-lo. Do mesmo modo, somente o filho e filha biológicos são obrigados a fazer resguardo pelo pai enfermo ou ferido por animais venenosos.

O pai é considerado como um dos principais responsáveis pela manutenção dos filhos. Uma série de costumes põe em destaque a figura do pai como elemento dos mais importantes para a obtenção da subsistência dos filhos. Um de tais costumes é o aborto. A mulher craô encontra no aborto uma solução para a falta de um marido que ajude a manter seu filho. A mulher cujo marido a abandona, a mulher pública, livram-se assim de um fardo que é manter uma criança sem ajuda de um companheiro. Outro costume que chama a atenção para a importância do pai é o fato de, em certas divisões rituais de alimentos, os meninos sem pai partilharem delas, ainda que esta divisão não lhes seja diretamente destinada. Numa divisão de sal a que assistimos, uma determinada quantidade desse condimento foi dividida entre os homens adultos da aldeia, distribuídos em metades. Além dos homens adultos, receberam sal os meninos mais crescidos que não tinham pai e as mulheres adultas sem marido. Uma outra divisão de sal a que assistimos foi feita do mesmo modo. Muitas coisas um homem faz ou deixa de fazer em nome da subsistência de seus filhos: pedir ajuda aos civilizados, por exemplo. Um médico-feiticeiro, Aleixo, solicitou a Davi que lhe procurasse um outro médico-feiticeiro para lhe tirar os poderes sobrenaturais, pois temia ser assassinado por acusação de feitiçaria, deixando seus filhos desamparados. Basílio sonhou que estava na aldeia dos mortos e foi convidado a ficar lá por um de seus irmãos classificatórios já falecidos. Aceitar esse convite significava morrer. O índio respondeu que não podia lá permanecer, pois tinha de criar seus filhos.

Mesmo depois que o filho se casa, o pai muitas vezes o auxilia, reservando uma parte da clareira que abriu na floresta para que cultive. O filho geralmente usa de maneira mais ou menos livre dinheiro e objetos pertencentes ao pai. Atualmente, aqueles homens que possuem umas poucas cabeças de gado costumam dar a maioria delas a seus filhos. Mesmo artefatos rituais, como o bastão chamado *khoyanöi* e o cinto *ipré*, fazê-los ou adquiri-los constitui mais uma preocupação do pai do que qualquer outro parente.

As manifestações de afeto do pai para com seu filho são comuns. Frequentemente é visto com seu filho ao colo, algumas vezes mesmo no pátio da aldeia durante as reuniões. O pai fala do filho com carinho e comenta tudo o que ele faz. Pedro *Penõ* reconhecia tantas qualidades em seus filhos que poderia ser chamado um pai “coruja”. A morte do filho é um rude golpe para o pai. Aloísio, ainda consternado pela morte de seu filho, menino de poucos anos de idade, contou-nos os sonhos que tivera: um predissera a morte do filho; em três outras ocasiões sonhou que sua esposa tinha um novo filho nos braços a substituir o falecido. Contava também que, no dia em seu filho foi sepultado, ao deitar, à noite, sentiu que ele vinha tocar-lhe as costas. A violência não existe entre o pai e o filho. A pancada nunca é empregada como meio disciplinador, exceto num caso: o pai bate na filha quando, tendo sido deflorada, não denuncia a tempo o homem que tirou a virgindade, a fim de que dele se obtenha uma indenização.

O comportamento acima descrito não caracteriza todas as relações interpessoais marcadas pelos termos *ĩtxũ* e *ikhra*. A ligação existente, segundo o pensamento craô, entre o corpo do pai e o do filho ou filha, de modo que, em certos períodos de crise, o organismo de uma pessoa seja afetado pelo organismo da outra, só ocorre entre pai e filho ou filha biológicos. A responsabilidade principal pela manutenção do filho recai sobre o marido da mãe, seja ele o pai biológico ou não. Com exceção do pai ou pais biológicos e do marido da mãe, os demais *ĩtxũ* não têm especial importância para o indivíduo. Os que estão

genealogicamente mais próximos têm apenas as mesmas obrigações e direitos que caracterizam os parentes consangüíneos de um modo geral.

b) *ĩxe / ikhra*

A contribuição da mulher para a formação do corpo de um novo indivíduo não é descrita do mesmo modo por todos os craôs. Uns dizem que, além do esperma do pai, o indivíduo recebe sangue da mãe; um informante disse que a mãe em nada contribuía para a formação do corpo do filho, a não ser depois do nascimento, pela amamentação; mas o mesmo informante considerou que os alimentos tomados pela mãe contribuía para o crescimento do feto. E este não foi o único informante a concordar que os alimentos ingeridos pela mãe estão envolvidos no desenvolvimento do novo ser humano.

A mãe biológica está sujeita às mesmas restrições quando do nascimento do filho ou por ocasião de alguma enfermidade ou ataque de animal venenoso que afete o corpo do filho, tal como o pai biológico. Também ela coloca na criança pequena os amuletos que a protegerão de determinados males ou incentivarão o desenvolvimento de certas qualidades. Tal como o pai, a mãe é responsável pela subsistência dos filhos.

Enquanto o filho é solteiro, a ela cabe geralmente o trabalho de pintar seu corpo, tirar-lhe as pestanas e as sobrancelhas. Ela se preocupa em saber, quando o filho se torna um rapazinho, quando realiza sua primeira experiência sexual e que mulher a proporcionou: isso lhe interessa sobretudo a fim de que possa ser cobrada dessa mulher uma espécie de indenização. Também a mãe de interessa pelo estado de gravidez da filha e com ela decide se o aborto deve ser procurado ou não; a própria mãe pode ajudar a filha a provocar o aborto. A filha, por sua vez, pode se interessar nos problemas fisiológicos da mãe. Sabe-se pelo menos de um caso em que a filha auxiliou a mãe em seu parto.

O afeto da mãe pelo filho perdura mesmo depois da morte deste. A esposa de Pedro *Penõ* foi uma das últimas pessoas a abandonar a aldeia, quando esta mudou de local, pois tinha pena de deixar seu filho, que morrera ainda muito pequeno e cuja sepultura ficava a alguns metros próxima da casa. Conta-se também de *Yõ'tute* que não voltava para sua aldeia de origem para não se afastar da sepultura de sua filha, que morrera mulher adulta, na aldeia do Posto. Convém acrescentar que, não obstante o desejo de ficar próximo do local onde foi sepultado o filho, não existe entre os craôs o costume de visitar cemitérios ou de manter cuidadas as sepulturas.

Notam-se também atitudes afetuosas dos filhos para com a mãe. Mais de um craô voltou de viagem, de alguma cidade grande, por estar com saudades da mãe ou ao sabê-la doente. As mães viúvas continuam a receber ajuda dos filhos, mesmo depois que estes já estão casados.

Tal como os pais, as mães nunca usam de violência para com os filhos. Um informante garantiu que elas são mais respeitadas pelos filhos do que os pais. Não obstante, por vezes ocorrem ruzgas entre mãe e filho. Certa vez, a esposa de um chefe de aldeia repreendeu sua mãe por ter voltado bêbeda depois de um trabalho coletivo, dizendo-lhe que, estando naquela idade, ainda não tinha criado juízo, o que deixou a mãe bastante zangada. Temos também a desavença entre um rapaz e seu pai e mãe, José Nogueira e Vitória, que desejavam obrigá-lo a abandonar uma mulher mais velha do que ele para casá-lo com uma moça com quem não se dava.

De tudo o que foi dito a respeito da mãe biológica, pouco pode ser estendido às mães classificatórias. As irmãs da mãe biológica podem vir a substituí-la em caso de morte desta, já que fazem parte de famílias elementares do mesmo segmento residencial. Quanto àquelas mulheres que recebem o termo de *ĩtxe* simplesmente por serem parceiras sexuais do pai biológico, pouco têm a ver com o *ikhra*, uma vez que vivem espalhadas por várias casas de diversas aldeias. Assim, para com as *ĩtxe* que não a mãe biológica, o comportamento não se distingue do que se dá com os parentes consangüíneos de um modo geral.

c) *keti* / *itamtxua*

O termo *keti* engloba uma série de categorias de parentesco para com as quais o comportamento não é de nenhum modo idêntico. Tal termo engloba categorias tão diversas como o irmão da mãe, o pai da mãe, o pai do pai. Assim, a esposa do primeiro é uma esposa potencial de Ego masculino, o que não acontece com as dos dois últimos. O pai da mãe, por morar na casa materna de Ego, tem talvez mais contacto com este e auxilia mais aos pais deste na sua subsistência. Além disso, como vimos no capítulo anterior, é geralmente o chefe do grupo doméstico onde nasce o indivíduo.

O fato do indivíduo de sexo masculino chamar de esposa à mulher do irmão da mãe e à mulher do filho da irmã não quer dizer que ele possa freqüentá-las sexualmente de modo inteiramente livre. Isso significa apenas que irmão da mãe e filho da irmã têm as mesmas mulheres como esposas potenciais. Essa possibilidade de ter acesso às mesmas mulheres permite ao irmão da mãe e filho da irmã manterem conversa livre com relação a temas ligados a mulher e sexo. Assim, quando a esposa de Zacarias (*Kaui*) deu à luz uma criança morta, o filho de sua meia-irmã lhe disse que, se ela fosse sua esposa, deixá-la-ia. Tempos depois, a mesma mulher tornou a dar à luz outra criança morta. E o mesmo rapaz, *Kratpe*, tornou a insistir com seu *keti* para abandonar a esposa. Mas *Kaui* resolveu continuar com ela e o terceiro filho nasceu vivo. Tal exemplo mostra como um *itamtxua* pode intrometer-se nos problemas de afinidade do irmão de sua mãe, mesmo sendo, como no caso, mais jovem do que ele. Certa vez vimos Secundo dirigir-se zombeteiramente a um rapazinho, filho de sua irmã, que parecia ter interesses sexuais numa velha que estava no ribeirão da aldeia. Numa outra ocasião, vimos que, enquanto Bernardo combinava um encontro amoroso com uma moça, alguns meninos corriam para dentro de casa, procurando se intrometer na conversa dos dois. A moça tentava afastá-los atirando-lhes punhados de barro. Um dos meninos era filho da irmã do rapaz.

O *keti* não se sente obrigado a prover o *itamtxua* com alimento. Já se mostrou como nas divisões de víveres efetuadas pelos membros de um par de metades os meninos sem pai recebem sua porção: não se pensa nas crianças sem *keti*. Um homem que por acaso possua algum gado freqüentemente dá reses a seus filhos; em raros casos passa uma rês a algum de seus *itamtxua*. Pedro *Penõ* recebeu uma vaca de Marcão, meio-irmão de sua mãe, a troco de um facão e outra vaca de Davi, também meio-irmão de sua mãe, a troco de um machado. Este último *keti*, narrando o acontecimento, comentou que as vacas, por tal preço, foram praticamente dadas, mas isso não era de espantar, pois, para o índio, sobrinho (*itamtxua*) é como filho. Sabemos, entretanto, que um pai craô nada cobraria ao filho em troca de uma rês. Esteves tinha um couro de gato selvagem; *Ayehi*, filho da filha de sua irmã, pediu que lhe desse o couro em troca de um garrote, de valor muito menor. O índio resistiu, mas o *itamtxua* insistiu. Como ele era seu “primo legítimo”, Esteves ficou com vergonha e cedeu o couro de gato.

Pode mesmo ocorrer algumas vezes um comportamento bem pouco solidário entre o *keti* e o *itamtxua*. Pedro *Penõ* nos contou que um certo índio, ao falecer, deixara gado para sua filha (não registrarmos quantas, mas deveria de ser um número bem reduzido de reses). Jacinto, irmão da mãe da jovem, vendeu os bovinos e até um cavalo. Só entregou à moça mil cruzeiros, como se fosse a quantia conseguida pela venda do cavalo (que devia de ter vendido por uns dez mil cruzeiros). Depois que Jacinto foi embora, a moça chamou *Penõ* para ver o dinheiro. *Penõ* então lhe mostrou que aquela quantia só dava para comprar uma panela. Jacinto, aproveitando-se do fato das mulheres não saberem contar dinheiro, enganara a própria *itamtxua*.

O único elemento que caracteriza qualquer *keti*, a única coisa que os *keti* parecem ter em comum, é a possibilidade de transmitirem seu nome pessoal a Ego masculino. Entre os craôs, um nome pessoal é constituído por uma série de palavras, não havendo, na maior parte dos casos, nenhuma relação significativa entre elas: são como que palavras soltas. Cada uma dessas séries de palavras, ou seja, cada um desses nomes, pertence a uma das metades que constituem a oposição *Wakmëye/Katamyë*. Os nomes pessoais masculinos também estão distribuídos em oito grupos que constituem as metades *Khöirumpekötö* e *Harārumpekötö*. A caracterização desses pares de metades será realizada no capítulo X. Além disso vários nomes pessoais estão associados a certos papéis cerimoniais, de modo que somente os seus portadores podem desempenhá-los. Cada nome pessoal se acha associado a outros pela relação especial de *hōpin*, que será examinada mais adiante. Acrescente-se que cada indivíduo tende a chamar os membros da sociedade craô, com exceção dos parentes mais próximos, pelos mesmos termos de parentesco que lhes aplica aquele que lhe doou o nome.

São, pois, os parentes denominados *keti* que podem transmitir seu nome pessoal a Ego masculino. Entretanto, de todas as categorias de parentesco cobertas pelo termo *keti*, parece que o irmão da mãe é o transmissor de nomes preferencial. Tal preferência pode ser demonstrada tanto pela estrutura da própria terminologia como por meio de dados estatísticos. Do ponto de vista da terminologia, já vimos que Ego masculino pode chamar as irmãs reais e classificatórias, cobertas pelo termo *itōi*, de *ipantumētxi*, isto é, “mãe de meu *ipantu*”, ou “mãe da pessoa que tem nome igual ao meu”. Isso indica que o nominador preferencial para Ego masculino é o irmão real ou classificatório da mãe.

Os dados estatísticos, embora seja pequena a amostra, também parecem demonstrar isso. Examinando nossas anotações, conseguimos separar um grupo de 65 indivíduos do sexo masculino cujas informações sobre seus transmissores de nome eram mais ou menos precisas. Desse grupo, 48 indivíduos tinham, cada um, apenas um doador de nome pessoal; os outros 17 tinham, cada, mais de um doador de nome pessoal. Separamos os doadores de nome nestes 17 casos de nomeação múltipla, conseguindo assim, 32 casos de nomeação simples (a relação genealógica entre certos nominadores e os nominados eram desconhecidas e estes foram abandonados), os quais, somados aos outros 48 casos de nomeação simples, deram um total de 80 casos de transmissão de nomes.

Os transmissores de nomes, nesses 80 casos, pertenciam às seguintes categorias de parentesco:

EmP	1	FiPm	2	Immm	2
Ffimmm	1	FiPmm	1	ImP	1

FfIPm	1	FIm	1	IPm	4
FfPmP	1	FIPP	1	IPP	1
FFimPmm	2	Fmm	3	Pm	10
FFIPPm	1	FPm	3	Pmm	1
Fimm	6	FPPm	1	PP	7
FimPmm	1	Im	20	PPm	1
FiP	1	Imm	7		

Ora, esses números indicam fora de dúvida que o irmão da mãe é realmente o nominador preferencial, uma vez que a ele corresponde um quarto dos casos (20 casos), Convém notar que outros *keti* nascidos no mesmo segmento residencial daquele que recebe nome também contam com uma percentagem bastante alta. É o que acontece com o irmão da mãe da mãe (7 casos) e o filho da irmã da mãe da mãe (isto é, irmão classificatório da mãe, com 6 casos), que detêm, cada um, pouco menos de um décimo dos casos. Por outro lado, um *keti* que mora na casa de origem de Ego, mas que entrou nela pelo matrimônio, o pai da mãe, atinge um oitavo (10 casos) das transmissões de nomes. E ainda, um outro *keti*, o pai do pai, não nascido na casa de Ego e que não entra nela pelo matrimônio, transmite nome em quase um décimo (7 casos) dos casos.

Não sabemos até que ponto esses números indicariam um conflito entre homens nascidos no segmento residencial de Ego (irmão da mãe, irmão da mãe da mãe, filho da irmã da mãe da mãe) e o chefe do grupo doméstico em que nasceu Ego (pai da mãe) e ainda as pretensões de um homem que penetrou mais recentemente no grupo doméstico, fazendo com que através dele Ego receba o nome de um *keti* (pai do pai), chefe do grupo doméstico de onde saiu. De qualquer modo, no que tange à transmissão dos nomes masculinos, os parentes da mãe têm a preferência, pois superam os parentes do pai tanto no número absoluto de casos de transmissão (67 casos) como no número de categorias de parentesco presentes na amostra (19, de um total de 26 categorias de parentesco).

Cada indivíduo craô, além do nome pessoal de origem indígena, tende a adotar um nome pessoal dos civilizados. Não há regra estipulada para a transmissão desses nomes. A grande maioria se reduz apenas a um prenome: Alcides, Aleixo, Aloísio, Secundo, Martinho, Jaime, Gabriel etc. Outros têm um prenome acrescido de um nome de família: Antônio da Silva, Antônio Pereira, Pedro Noletto. Mas esses nomes de modo nenhum passam de pai para filho como entre os civilizados a não ser talvez em um caso. Há três irmãos com os nomes Marco (Marcão) Pinto, Davi Pinto e José Pinto. Um filho deste último se chama Basílio Pinto. Em alguns casos, entretanto, atua a própria regra de transmissão de nomes indígenas. Assim, um chefe de aldeia resolveu dar a um de seus filhos o nome de Osvaldo; mas todos o chamam de Pedro, pois o homem que lhe transmitiu o nome indígena é conhecido pelo nome civilizado de Pedro Noletto. Uma casa de uma aldeia ruiu e uma travessa de madeira caiu sobre o velho Gabriel. Este, por brincadeira, era chamado de Travessa, por causa daquele acontecimento; Martim, rapaz a quem ele passara o nome indígena, era também, de vez em quando, chamado de Travessa. Vimos ainda um menino ser chamado, por brincadeira, de Negócio, apelido que recebera o homem que lhe deu o nome indígena, Antônio da Silva, por gostar muito de fazer negócios. Há, pois, nos nomes e apelidos civilizados usados pelos índios uma leve tendência a identificar o *keti* com seu *ipantu*.

As relações do *keti* com o *itamtxua* a que deu nome, isto é, o *ipantu*, parecem ser antes de tudo rituais. Já se mostrou quais as relações sociais que são transmitidas juntamente com o nome. *Keti* e *ipantu* são vistos juntos nos rituais, quando desempenham os mesmos papéis. No mais, o *keti* costuma dar de vez em quando ao *ipantu* um arco e um maço de flechas.

Quanto aos outros *keti* que não deram nome pessoal a Ego, as relações para com eles tendem a ser as mesmas que caracterizam o comportamento para com qualquer parente consangüíneo, com exceção, talvez, do pai da mãe, que pode exercer autoridade no grupo doméstico em que nasceu.

d) *tii* / *itamtxua*

Do mesmo modo que o termo *keti*, o termo *tii* engloba categorias de parentesco a que correspondem comportamentos diversos. Abrange não somente a mãe do pai, a irmã do pai, a filha da irmã do pai, mulheres que nasceram e vivem na mesma casa de onde saiu o pai, como também a mãe da mãe, que vive na casa materna de Ego. Essas mulheres, ao contrário da mãe, não estão primariamente interessadas na manutenção da criança, a não ser, talvez, a mãe da mãe, que pode morar na mesma casa. Não obstante, uma *tii* pode amamentar a criança, caso sua mãe não tenha leite. Vimos, por exemplo, a mãe da mãe de uma menina lhe dar o seio, embora seco. A *tii* mostra alguma preocupação com o bem estar da criança. Pode intervir nas brigas de crianças e repreendê-las. Não raro se vêem crianças aos cuidados da *tii*, enquanto a mãe está ocupada com algum serviço. Uma vez *Ai'iure* ralhou com a filha de sua filha, uma mocinha, porque não havia ralado mandioca, ficando a vadiar. A *tii* pode cuidar do corpo da criança: soubemos uma vez que a mulher de Marcão cortou os cabelos do filho recém-nascido de seu filho; vimos *Yut* pintar o filho de sua filha, Martim. Por outro lado, os *itamtxua* também podem prestar serviços à *tii*: observamos uma menina a tirar piolhos da cabeleira da mãe da mãe, *Yut*.

Em matéria de ligação afetiva, a *tii* parece sentir menos preocupação com um indivíduo do que a mãe do mesmo. Um exemplo pode ilustrar o tema. Certa vez Emiliano, filho de Pedro *Penõ*, entrou ansioso em casa, pois havia ingerido um punhado de farinha de mandioca que não descera ao estômago, ficando parada no esôfago. O rapaz gemia, cuspiam, mas não conseguia livrar-se da farinha. *Hakru*, a mãe do rapaz, começou a chorar: era um choro natural, discreto. Uma outra *itxe* do rapaz, *Hoyat*, filha da irmã da mãe de *Hakru*, começou a chorar também, mas um choro alto, cantado, um choro ritual. *Ko'rere*, irmã do pai, uma *tii*, portanto, estava sentada, sem falar, sem parecer preocupada. *Ronkui*, filha desta, uma outra *tii*, não dava maior atenção ao acontecimento, estando a alimentar duas crianças. Finalmente o pai do rapaz teve a idéia de introduzir o dedo em sua garganta e provocar-lhe vômitos, o que solucionou o problema. Aparentemente, portanto, a mulher mais preocupada com o rapaz era a mãe biológica; a outra mãe classificatória estava também preocupada, mas sua manifestação tinha algo mais de ritual do que a da mãe, que parecia mais sincera. As *tii* presentes não pareciam dar maior atenção ao fato.

Tudo indica que a única característica que as parentes denominadas *tii* têm em comum é poderem transmitir seu nome pessoal a Ego feminino, tal como o *keti* transmite o seu a Ego masculino. O nome feminino também dá a seu portador a qualidade de membro de uma das metades *Wakmëye* ou *Katamye*, dá-lhe o privilégio de desempenhar papéis rituais, liga-se a outros nomes pela relação de *hōpin*. Tal como o homem, a mulher também tende a chamar os membros da sociedade *craô*, com exceção dos seus parentes mais próximos, pelos mesmos

termos de parentesco que lhes aplica a pessoa que lhe deu nome. Diferentemente do nome masculino, o feminino não está ligado aos grupos que constituem as metades *Khöirumpekëtxë* e *Harārumpekëtxë*.

Dentre as categorias de parentesco cobertas pelo termo *tii*, parece haver uma preferência pela irmã do pai como transmissora dos nomes femininos. Tal preferência se reflete na própria terminologia e pode ser demonstrada com dados estatísticos. De fato, uma mulher pode chamar seu irmão real ou classificatório, isto é, seu *itō*, também pelo termo *ipantuhum* que significa “pai de minha *ipantu*” ou seja “pai da pessoa que tem nome igual ao meu”. Quanto aos dados estatísticos, estão baseados numa amostra de 47 mulheres. Destas, 5 mulheres receberam nomes de mais de um transmissor, correspondendo a 10 casos de transmissões individuais de nomes, os quais, somados aos casos das demais 42 mulheres, dão um total de 52 transmissões. Desses 52 casos, 3 foram deixados à margem, uma vez que se tratava de nomes dados a mulheres por indivíduos do sexo masculino. Nos 49 casos de transmissão de nomes assim conseguidos, as categorias de parentesco responsáveis pelas transmissões foram as seguintes:

ffimP	1	fiP	5	fPm	1
ffiPmm	1	fImPP	1	fPP	2
ffIPP	1	fIPm	1	immP	1
ffmP	1	fIPP	1	iP	13
ffPP	1	fIPPm	1	iPP	2
ffPPP	1	fmmP	1	mm	1
fFImmP	1	fmP	1	mmP	1
fimP	3	fmPP	1	mP	6

Estes números demonstram que realmente a irmã do pai é a transmissora preferencial do nome feminino, visto que é ela quem doa os nomes em pouco mais de um quarto (13 casos) da amostra. Note-se que as outras categorias de parentesco responsáveis por percentagens razoáveis das transmissões da amostra se incluem todas no segmento residencial do pai de Ego: mãe do pai (6 casos), filha da irmã do pai (5 casos), filha da irmã da mãe do pai (3 casos). Assim, a transmissão do nome feminino segue como que regras inversas à do nome masculino. Entretanto, se o pai do pai é responsável por um número razoável de transmissões de nomes masculinos, o mesmo não acontece com a mãe da mãe no que se refere a nomes femininos. Convém acrescentar que os parentes do pai superam, na transmissão do nome feminino, os parentes da mãe, seja em número de casos (44 casos), seja no número de categorias de parentesco da amostra (19 categorias, de um total de 24); nisso também a transmissão do nome feminino ocorre de maneira inversa à do masculino.

Cabe à *tii* que tenha dado nome a uma jovem lhe oferecer, quando esta alcança a puberdade, um cinto especial, feito com muitas voltas de fio de tucum. Mas geralmente são os próprios pais que se preocupam em dar tal cinto à jovem.

O comportamento para com a maior parte das mulheres chamadas *tii* dificilmente apresenta algo de mais especial, com exceção daquela que tenha passado seu nome para Ego feminino, do que o comportamento geralmente mantido para com qualquer parente consanguíneo.

e) *itõ* / *itõ*

Os irmãos mantêm entre si uma relação de solidariedade. Um irmão pode ajudar a outro no trabalho da roça, ceder-lhe um pedaço de terra desmatado, fazer-lhe certos objetos e serviços. Sabe-se de um rapazinho que denunciou a seu irmão mais velho as relações adúlteras da esposa deste, levando-o ao divórcio. É possível que um homem seja levado a ter relações sexuais com a esposa do irmão, mas isso se faz discretamente, sem seu conhecimento. Se este o souber, talvez se ressinta, embora não brigue com ele. O fato de um homem chamar a esposa de seu irmão também de esposa não quer dizer que ele possa ter livremente relações sexuais com ela; significa apenas que indivíduos que se chamam de irmãos têm as mesmas esposas potenciais. Isso faz com que os indivíduos que se chamam de *itõ* possam desenvolver entre si brincadeiras relacionadas a sexo.

Há indícios de que o irmão mais velho tem uma certa precedência sobre os demais e lhes dedica uma certa proteção. '*Komko* foi injustamente acusado por José Pinto de ter deflorado sua filha *Aiprukhwoi*, tendo sido defendido desta acusação por seu irmão mais velho Juarez. Em outro caso vemos o irmão mais velho, Aleixo, garantir ao parente de uma moça que pagará indenização, caso seu irmão mais moço, Bernardo, a abandone.

Nem sempre, porém, as relações entre irmãos são marcadas pela solidariedade. Em certa ocasião, no ritual de *Pembkahëk*, Bernardo, que desempenhava um determinado papel cerimonial, imitando o pássaro coã, escolheu um grupo de homens para quebrar uma casa de marimbondos. Os homens escolhidos deveriam ser aqueles conhecidos como brigões e o jovem não titubeou em colocar entre eles seu próprio irmão, Aleixo. Os meninos pequenos, irmãos entre si, podem se desentender e brigar. Tais desentendimentos ocorrem também entre irmãos adultos. Nesse caso, não raro estão em jogo também interesses de suas mulheres e filhos. Assim, Manoel Bertoldo zangou-se com dois indivíduos, um dos quais seu irmão, Daniel, porque não quiseram levar as araras que tinha apanhado para venderem na cidade. As relações entre os irmãos Marcão e Davi nem sempre foram de solidariedade. Uma vez demos certa quantia a Davi para que comprasse sal para o gado de todos os habitantes da aldeia. Marcão, entretanto, solicitou-nos que pedisse a Davi para devolver metade da quantia e entregasse para ele, pois seu irmão não daria sal a todas as reses da aldeia, mas somente às dele. Em outra ocasião soubemos que Marcão reclamava que tinha pouco gado e que Davi, possuindo mais gado, nem por isso oferecia leite a seus filhos; em represália, Marcão não deixava que se tirasse mangas de sua fazenda para os filhos da filha de Davi. Os irmãos adultos, estando casados, portanto ligados a interesses estranhos, nem sempre podem perdoar as dívidas um do outro. Certa vez uma mulher, *Anai*, esqueceu no chão uma cuia que continha suco de mandioca. Três porcos beberam do suco e morreram. O dono de um dos porcos, Antônio da Silva, era meio-irmão dessa mulher. No entanto, contou-nos que era casado, que iria cobrar o porco do irmão germano de *Anai*, Manoel Bertoldo, que vivia na mesma casa que ela (9g), na aldeia do Abóbora, muito embora ele fosse também seu meio-irmão.

Os irmãos que possuem pelo menos um dos genitores em comum mantêm um laço biológico entre si, que se manifesta na obrigação de fazerem resguardo quando um deles fica doente ou é atacado por certos animais venenosos. Tais restrições são, sobretudo, alimentares e, por vezes, sexuais. Soubemos que, quando *Kratpe* foi mordido na mão por uma cobra, êle próprio, bem como sua mãe, dois irmãos germanos e uma meia-irmã, *Hóktxó*, fizeram resguardo. As restrições consistiam em não comer carne de porco, paca, quati, cutia, tamanduá mambira, tamanduá bandeira, peixe. Se comessem porco, sairia pus da ferida do

convalescente; comendo quati, cairia a carne na região da ferida; se comessem tamanduá mambira, o pêlo do animal tocaria na ferida e esta doeria; se comessem cutia, a pele cairia; o mesmo efeito ocorreria caso comessem paca; se comessem tamanduá bandeira, cujo couro estraga com facilidade, sua carne entraria na mão de *Kratpe* e doeria muito e seu pêlo tocaria na ferida, estragando a mão; se comessem peixe, os dedos de *Kratpe* cairiam, pois o peixe tem carne mole e amolece a carne do convalescente. Quando os irmãos são pequenos, difícil é convencer um deles de fazer resguardo pelo outro. Vimos Secundo preocupado porque, estando um de seus filhos, bem pequeno, doente, o outro, um pouquinho maior, desobedecendo aos pais, comera um pedacinho de carne de porco. O pai desconfiava de que o filho doente ia piorar por causa disso. O menino doente solicitara um pouco de caldo de carne de porco para misturar ao arroz, mas, para o bem dêle, não lhe deram.

Os irmãos germanos, os meios-irmãos e os primos paralelos contam com alguns *keti* em comum, o que significa que potencialmente têm direito aos mesmos nomes pessoais. Mais de uma vez notamos que certos indivíduos tinham o mesmo nome pessoal de algum irmão falecido. Isso não quer dizer que o nome pessoa passa de um irmão para outro, mas simplesmente que, havendo morrido a primeira criança, o mesmo *keti* tornou a dar outra vez seu nome ao irmão que nasceu posteriormente.

Entre os *itõ* as obrigações e direitos são cada vez menos enfáticos à medida que se passa dos irmãos germanos e meios-irmãos, para os primos paralelos e, depois, para parentes mais afastados.

f) *itoĩ / itoĩ*

Entre as irmãs se nota o mesmo tipo de solidariedade que entre os irmãos. umas prestam às outras pequenos favores, servindo-se por exemplo, mutuamente dos víveres que tiram de suas roças, sobretudo se vivem no mesmo grupo doméstico. O cinto *ipré*, usado desde o começo da puberdade até à primeira gravidez, pode passar da irmã mais velha para a outra mais moça. As irmãs podem brincar entre si. Elas têm os mesmos maridos potenciais, o que não significa que uma possa ter relações sexuais com o marido da outra sem que haja ressentimentos.

As irmãs que tenham pelo menos um genitor em comum mantêm entre si um tal laço biológico de modo que, se alguma delas fica gravemente enferma ou é atacada por um animal venenoso, as demais devem respeitar certas restrições.

As irmãs germanas, as meias-irmãs, as primas paralelas têm várias *tii* em comum e isto significa que potencialmente têm direito aos mesmos nomes. Por isso, não é difícil que a mesma *tii*, tendo morrido a menina a quem deu nome, torne a transmiti-lo a uma de suas irmãs que nasça depois.

g) *itõ / itoĩ*

Entre irmão e irmã existe a mesma solidariedade, tal como entre irmãos do mesmo sexo. Sobretudo quando o irmão ou a irmã não tem cônjuge, recebe ajuda daquele do sexo oposto: o irmão planta a roça para a irmã; esta prepara alimentos para ele. O irmão é uma das pessoas através de quem a mulher pode de receber os presentes do amante, uma vez que, se os recebesse diretamente, a esposa do amante poderia descobrir.

Entre irmão e irmã que tenham pelo menos um genitor em comum existe também um forte laço biológico que obriga um a respeitar restrições alimentares e sexuais quando o outro está enfermo ou ferido por animal venenoso.

Irmão e irmã não podem, entretanto, receber os mesmos nomes, uma vez que os nomes pessoais se classificam em masculinos e femininos. Ocorre, porém, que algumas vezes uma menina receba nome de um *keti* ou um menino, de uma *tii*. Na amostra de transmissão de nomes que já apresentamos, vimos que três mulheres haviam recebido nome de indivíduos do sexo masculino. Vimos também que o irmão é o nominador preferencial dos filhos da irmã e que a irmã é a nominadora preferencial das filhas do irmão.

O irmão pode conversar com a irmã, contar-lhe casos, mas deve evitar certas brincadeiras, que são mais adequadas para possíveis parceiros sexuais. A irmã pode mesmo tirar piolhos da cabeça do irmão. Mas irmão e irmã devem evitar pedir cigarro um ao outro, pois tal é um comportamento próprio de possíveis amantes. A mãe parece ser conselheira matrimonial do rapaz, mas na falta dela, o rapaz recorre à irmã mais velha. Também o irmão se preocupa com o destino matrimonial da irmã, participando das reuniões em que disto se trata, recebendo presentes oferecidos pelo marido dela, preocupando-se em saber quem a deflorou, para exigir a devida indenização.

O comportamento entre *itô* e *itoĩ* é mais definido entre os irmãos e os meios-irmãos do que entre primos paralelos e outros parentes mais afastados.

h) *impien* / *iprô*

Antes de tudo, é preciso distinguir entre o marido ou esposa efetivos e os maridos ou esposas potenciais. Embora um homem venha a ter relações sexuais com quase todas as mulheres a que chama de esposa, essas relações não são vistas com bons olhos pela esposa efetiva. A mulher tem também muitas oportunidades de manter relações sexuais com seus maridos classificatórios, o que provoca o ciúme do marido efetivo, que, em certos casos, chega a bater nela ou a abandona.

A mulher espera de seu marido efetivo que contribua com a carne de caça e o peixe, embora este seja menos freqüente. Ao marido cabe a confecção de esteiras de dormir, a compra do sal, de panos para a esposa. A contribuição em carne de caça é bastante valorizada, de modo que o marido não raro tem de enfrentar o mau humor da esposa quando volta da caçada de mãos vazias. O marido espera que a mulher seja eficiente em seus trabalhos domésticos, dando muito valor à rapidez com que ela prepara sua refeição quando chega a casa de tarde. A mulher depende mais de seu marido do que dos irmãos e dos filhos no que tange à carne, ao sal e aos tecidos. Quando da divisão da carne ou de sal, as mulheres adultas sem marido são lembradas, embora a divisão seja realizada entre os homens. Certas mulheres, ao mendigarem diante dos civilizados, justificam seus pedidos, dizendo que não têm marido.

Marido e mulher, além de relações sexuais, mantêm-se próximos um do outro em muitas situações. Se um deles adoece, o outro abandona todos os afazeres para permanecer a seu lado continuamente. É comum, também, ver marido e mulher sentados numa esteira do lado de fora da casa, a conversar, na hora do pôr-do-sol. O marido ajuda à mulher em algumas tarefas, como a fabricação de mandioca. Um tem saudades do outro e sente profundamente quando o companheiro morre.

Mas não são difíceis os desentendimentos entre eles, motivados pelo ciúme ou falta de cumprimento de suas obrigações econômicas. O casamento é muito instável nos primeiros tempos, vindo a se solidificar apenas com o nascimento do primeiro filho. Admitem os índios a possibilidade do marido matar a esposa com feitiço e há casos concretos de acusação de feitiçaria do marido.

Pode-se dizer que, em parte, o marido é, para a mulher, um substituto do pai, enquanto a esposa é, para o homem, uma substituta da mãe. Isso ocorre, não no plano sexual, mas no econômico e ritual. De fato, a mulher, que dependia do pai quanto ao alimento de origem animal, passa a depender do marido; o homem, que gozava dos serviços culinários da mãe, passa a recebê-los da esposa. A esposa, ao invés da mãe, é que passa a pintar o corpo do homem. Além disso, a mulher, que fazia parte da metade *Khoikateye* ou *Harākatēye* a que seu pai pertencia, passa, ao casar, a fazer parte da metade do marido; o mesmo ocorre com referência à metade *Hëk* ou *Khöigayu*. Isso ocorre também, provavelmente, com relação aos grupos que constituem as metades *Khöirumpekëtxë* e *Harārumpekotxo*, embora não tenhamos informações explícitas.

Ainda quanto ao problema da substituição parcial do pai e da mãe, respectivamente, pelo marido e pela esposa, convém examinar um outro costume craô. É comum ouvir o marido chamar sua esposa de *ĩtxi* (que significa “mãe”) e uma mulher dirigir-se ao marido, chamando-o de *hum* (que significa “pai”). À primeira vista pode parecer uma identificação bem explícita da esposa com a mãe e do marido com o pai. Mas não se trata disso. Entre os craôs, marido e mulher costumam se tratar por tecnonímia. O marido chama a mulher por um termo vocativo constituído dos seguintes elementos: nome de um filho + partícula *me* + *ĩtxi*. Por exemplo: *Paihotmëtxi*, isto é, “mãe de *Paihot*”. Já a mulher chama o marido por um termo assim constituído: nome de uma filha + partícula *me* + *hum*. Por exemplo: *Hoyatmehum*, isto é, “pai de *Hoyat*”. Desde jovem, antes mesmo de ter filhos, o indivíduo pode ser chamado por tecnonímia, uma vez que seu irmão ou irmã já destinou seu próprio nome pessoal para os futuros filhos dele. Como é costume entre os craôs abreviar certas palavras suprimindo-lhes a primeira sílaba, pode-se supor que abreviam os termos tecnonímicos em questão suprimindo-lhes os dois primeiros elementos.

O marido deve evitar contacto com a esposa quando está menstruada. Alguns informantes dizem até que ele deve respeitar certas restrições alimentares, não fumar e não tomar sal. Um outro diz que tais restrições só eram respeitadas no passado. Mesmo que tais restrições sejam realmente levadas em consideração ainda hoje, elas de nenhum modo se identificam com aquelas que pai, mãe e filhos respeitam quando o organismo de um deles está em crise. O resguardo do pai, da mãe ou dos filhos visa defender o corpo do parente em crise contra a ação de elementos externos a todos eles. Já o resguardo do marido não visa defender a saúde da mulher, mas sim a dele próprio contra a ação do sangue do cônjuge, que pode entrar nele, fazendo-o passar mal.

As relações entre cônjuges potenciais, entre esposo e esposa classificatórios, são mais de cunho sexual e ritual do que econômico. Indivíduos que se chamam pelos termos *impien* e *iprõ* costumam brincar muito entre si. Costumam lançar uns aos outros ditos jocosos. Mais de uma vez vimos homens se dirigirem a uma esposa potencial, chamando-a, por brincadeira, por um termo de consangüinidade, tais como *tii* ou *iapartxoi*. Muitas vezes brincam de um modo um tanto agressivo: atiram terra um no outro, lançam um no outro pequenos pedaços de pau ou pedrinhas, embaraçam as cabeleiras com carrapicho. Em vários ritos, os esposos

potenciais trocam dádivas entre si, sob a forma de alimento. Na festa da manga, pelo menos, tais dádivas são oferecidas de modo agressivo; as mulheres oferecem mangas aos esposos potenciais atirando as frutas com força sobre seus corpos. Os homens retribuem dias depois os presentes atirando nelas pequenos embrulhos com carne. O homem que mantém relações sexuais com uma esposa potencial deve retribuir, oferecendo-lhe de vez em quando algum presente, como um corte de pano, um pedaço de fumo etc.

i) *ipré* / *ipiyōye*

Pode-se dizer que um indivíduo do sexo masculino tem duas espécies de *ipré*, a que aplica, de preferência, o termo *impöye*. Uma delas abrange os irmãos, meios-irmãos, primos paralelos e outros parentes da esposa efetiva. A outra abrange sobretudo os irmãos e meios-irmãos das esposas potenciais. Suas relações com os da primeira espécie são bem mais importantes.

Um homem tem certas obrigações para com os *impöye* parentes da esposa efetiva. Deve-lhes presentes e serviços. Tais presentes, entretanto, não são devidos somente aos *impöye*, mas também a outros parentes da esposa, como será visto no capítulo seguinte, quando tratarmos das prestações matrimoniais. Além de receber presentes e serviços, os *impöye* velam pelo bom tratamento da esposa por parte do marido. Irmãos e meios-irmãos geralmente recebem presentes mais valiosos e têm mais interesse em vigiar o marido de que os primos paralelos da esposa. João Paulino, índio Xerente, morador na aldeia de Pedra Branca, casado com uma mulher craô, declarou que não podia sair para visitar sua aldeia de origem, pois senão o irmão de sua esposa lhe tomaria todos os haveres, com receio de que ele não retornasse mais. Um homem deve colaborar com o irmão da esposa no serviço da roça, na construção de casa e isso ele faz geralmente estimulado pelos pedidos da esposa. Não são raros os negócios realizados entre um homem e seu *impöye*.

Apesar de estar sempre numa posição de devedor diante de seus *impöye*, o marido pode desenvolver uma atitude de camaradagem para com eles. Parece que vez por outra o *ipiyōye* recebe ajuda do *impöye*, embora isso não lhe seja obrigatório. A conversa é livre entre os indivíduos que estão nesta relação e podem ser companheiros nos trabalhos agrícolas e nas caçadas.

O *impöye* não toma continuamente os haveres do *ipiyōye*. Seus pedidos costumam cessar, quando este tem um certo número de filhos para manter. As dívidas somente são lembradas, geralmente, em caso de dissolução do matrimônio ou então quando o marido maltrata a mulher.

Quanto aos *impöye* parentes das esposas potenciais, as relações para com eles limitam-se a pouca coisa. Já se disse que são intermediários dos presentes destinados a uma mulher com quem um homem mantenha relações sexuais. A mulher que tenha tido relações sexuais com um homem pode solicitar que ele ajude a seu irmão quando este se fere na mata ou deve quebrar ritualmente uma casa de marimbondos.

j) *ipré* / *itxwiye*

Como na relação anterior, é preciso distinguir as irmãs, meias-irmãs, primas paralelas e outras parentas do marido efetivo daquelas dos maridos potenciais. As relações da mulher com as irmãs de seu marido são de companheirismo, podendo juntas coletar frutos ou visitarem-se mutuamente.

A mulher, diante da *itxwïye*, isto é, a esposa de seu irmão, é como que devedora, pois ela e seus parentes devem colaborar com seu irmão no oferecimento dos presentes devidos aos parentes da esposa dele. Entretanto, certos aspectos da relação sugerem que a esposa do irmão é que é a devedora. Um desses aspectos é a própria identificação terminológica entre o irmão da esposa, indubitavelmente um afim credor, com a irmã do marido. O outro aspecto é um certo costume segundo o qual uma mulher, quando se machuca fora da aldeia, deve ser socorrida e carregada pelas mulheres que tiveram relações sexuais com seu irmão; nesse caso, a *ipré*, irmã do marido potencial, recebe serviço das *itxwïye*. Essa contradição ligada a esta relação será examinada no capítulo seguinte.

k) *ipréket* / *ipiyôye*

Um homem chama de sogro não somente ao pai de sua esposa e a outros parentes dela como também aos pais de suas ex-esposas efetivas. Para com estes últimos, entretanto, não tem mais nenhuma obrigação. Seus deveres se limitam aos *ipréket* parentes de sua esposa atual. Dentre todos os homens a que chama de sogro, suas obrigações mais enfáticas são para com o pai da esposa efetiva.

O genro procura colaborar com o sogro no trabalho da roça. Deve, também, realizar pequenos serviços que o sogro lhe pede, como fazer uma esteira ou qualquer outro objeto. O sogro exige trabalho do genro e também o orienta. Não raro as roças em que trabalham o sogro e o genro são justapostas. Tal como o irmão da esposa, o sogro tem também o poder de impedir que o genro leve a esposa para lugares estranhos, podendo desfazer o casamento. Mesmo quando o pai biológico da esposa mora em outra casa, por ter contraído matrimônio com outra mulher, o genro ainda se sente obrigado a lhe dar alguma ajuda. Embora as relações entre genro e sogro sejam de respeito, podem livremente dirigir a palavra um ao outro. O sogro vela para que o genro não maltrate a filha e procura incentivá-los a manter o casamento. O genro assume os encargos do sogro no que tange à manutenção de sua mulher.

l) *ipréket* / *hotxwïye*

Pouco podemos dizer a respeito desta relação. Não parece haver nenhuma evitação entre o sogro e a nora. Convém notar que, embora um homem chame tanto a sogra como a nora pelo mesmo termo, uma mulher aplica termos de parentesco diferentes ao genro e ao sogro. Parece congruente o fato de um homem chamar sogra e nora pelo mesmo termo, uma vez que é realmente devedor de ambas: tem de dar presentes à mãe de sua esposa e precisa ajudar a seu filho a dar presentes à esposa dele e seus parentes.

m) *hotxwïye* / *ipiyôye*

Entre as mulheres que um homem chama de sogra é preciso de fazer a mesma distinção que entre os homens que um indivíduo chama de sogro. As obrigações do genro são mais enfáticas com relação à mãe da esposa atual. É também uma relação caracterizada pelo respeito mútuo, embora não haja evitação. A sogra pode mesmo tocar no corpo do genro para cortar-lhe os cabelos, como vimos uma vez.

O genro está para a sogra, como para o sogro e os demais parentes da esposa, numa situação de devedor, tendo de lhes dar presentes. Se a sogra é viúva ou divorciada, cabe ao genro ajudar-lhe na subsistência.

n) *iprékei / itxwïye*

Não existe nenhuma evitação entre sogra e nora. Esta visita frequentemente sua casa. A boa ou má vontade da sogra com relação à nora é muito importante para a continuação do casamento.

4 – Conclusão

A descrição dos elementos do sistema terminológico e do sistema das atitudes deixou bem claro que não existe uma coincidência exata entre cada termo de parentesco e um tipo de comportamento.

Se tomarmos como exemplo o termo *ïtxũ*, podemos encontrar tipos de comportamento diversos sob este mesmo rótulo. Ego chama de *ïtxũ* ao homem (ou aos homens) que o gerou. A este homem se sente ligado biologicamente, a tal ponto que certas crises que afetam seu próprio organismo afetam também o corpo do *ïtxũ* e vice-versa. Se Ego é imaturo e este homem continua casado com sua mãe, ele é também responsável pela alimentação e vestuário de Ego; entretanto, se Ego tem mais de um pai biológico, aqueles que não estão casados com sua mãe estão dispensados dessas responsabilidades econômicas para com Ego, mas seus corpos mantêm certas influências biológicas sobre o de Ego e vice-versa. Ego também chama de *ïtxũ* a um homem que não o tenha gerado, mas que está casado com sua mãe. Se Ego é imaturo, este homem mantém certas obrigações econômicas para com ele, mas não possui ligações de influência biológica. Ego também chama de *ïtxũ* a parentes próximos de seu genitor, como o irmão do pai, o filho da irmã do pai, o irmão da mãe do pai. Tais indivíduos, além de serem maridos potenciais de sua mãe, podem ajudá-lo em algumas situações, tais como, numa briga, numa disputa. Se Ego é feminino, estes indivíduos podem exigir algum presente de seu marido. Há ainda aqueles indivíduos que, sem manterem laços de parentesco com Ego, são maridos potenciais de sua mãe, podendo manter com ela alguns contactos sexuais ocasionais. Para com tais indivíduos Ego não tem direitos nem deveres, atribuindo-lhes simplesmente o termo *ïtxũ*. Por conseguinte, somente o termo *ïtxũ* corresponde a pelo menos quatro tipos de comportamento diferentes. Os demais termos de parentesco estão numa situação semelhante.

Em outros casos o termo de parentesco está ligado não somente a tipos de comportamento diferentes mas, além disso, contraditórios. Tal, por exemplo, é o que acontece com o termo *ipré*. Quando se aplica a um indivíduo do sexo masculino, como o irmão da esposa, isso implica em reconhecer com respeito a esse indivíduo certas obrigações matrimoniais. Entretanto, se é aplicado a um indivíduo do sexo feminino, como a irmã do marido, Ego aplica tal termo a uma pessoa que lhe deve prestações matrimoniais; acontece que existe em certas situações, uma certa obrigação da esposa do irmão prestar serviço à irmã do marido, mas tal comportamento pode ser definido como uma exceção à regra, mais precisamente o inverso da regra, embora seja uma inversão institucionalizada. Dir-se-ia que o comportamento para com a irmã do esposo, se comparado ao comportamento para com o irmão da esposa, oscila entre uma assimetria decorrente das obrigações matrimoniais (o homem é devedor do irmão da esposa; a mulher é credora da irmã do esposo) e uma simetria de caráter puramente formal (tanto o irmão da esposa como a irmã do esposo são irmãos do sexo contrário ao do cônjuge de Ego). O termo *ipré* reflete esta oscilação desdobrando-se em dois: um para se referir apenas ao irmão da esposa (*impöye*) e outro apenas à irmã do esposo (*itëktëye*).

Enfim, no exame do sistema de parentesco craô, não podemos considerar cada termo como um rótulo para um conjunto de pessoas para com as quais Ego mantém exatamente o mesmo tipo de comportamento. Parece que ficaremos mais próximo da realidade se considerarmos cada termo como designando um conjunto de pessoas para com as quais o comportamento de Ego se reveste de uma característica comum muito geral, havendo dentro deste conjunto um núcleo de pessoas para com as quais essa característica é enfatizada e mesmo acrescida de outras. Voltando ao exemplo do termo *ĩtxũ*, diríamos que ele abrange todos os homens que podem ter relações sexuais com a genitora de Ego. Mas dentro desse conjunto de pessoas existe um conjunto menor formado por aquele ou aqueles indivíduos que geraram a Ego ou que, mesmo não o tendo gerado, são responsáveis pela manutenção de Ego. Enfim, indivíduos que estão implicados no bem estar do corpo de Ego, seja pelas influências biológicas que os craôs acreditam que o genitor tenha sobre o gerado e vice-versa, seja pelo fornecimento de alimentos. Assim, inclinamo-nos a pensar que, no caso craô, certas características, mas não todas, do comportamento para com um núcleo de indivíduos são estendidas a outros mediante certas regras, sendo aplicado a todos o mesmo termo de parentesco.

<u>Tabela inicial</u>	<u>Lista dos capítulos</u>
---------------------------------------	--