

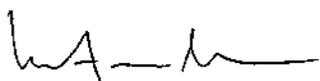
RENATA BORTOLETTO

MORFOLOGIA SOCIAL PARESI

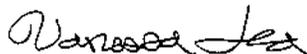
Uma etnografia das formas de sociabilidade em um grupo *Aruak* do Brasil Central

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Departamento de
Antropologia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas
sob a orientação do prof. Dr. Márcio
Ferreira da Silva

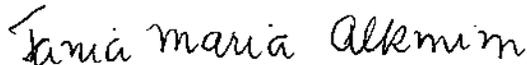
Este exemplar corresponde à
redação final da dissertação
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em
24/09/99.



Prof. Dr. Márcio Ferreira Silva (orientador)



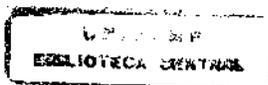
Prof.(a) Dr.(a) Vanessa Rosemary Lea



Prof.(a) Dr.(a) Tânia Maria Alkmin

Prof.(a) Dr.(a) Heloísa André Pontes (suplente)

Setembro/1999



UNIDADE	30
N.º CHAMADA:	
V.	Ex
TIPO DE	40475
PROG.	278100
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	899,00
DATA	3/10/00
N.º CPD	

CM-00138951-1

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

B 648 m Bortoletto, Renata
Morfologia social Paresi: uma etnografia das formas de sociabilidade em grupo Aruak do Brasil Central / Renata Bortoletto. -- Campinas, SP : [s.n.], 1999.

Orientador: Márcio Ferreira da Silva.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Etnologia. 2. Índios da América do Sul - Brasil.
3. Estrutura social. 4. Ritual. I. Silva, Márcio Ferreira da.
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Resumo:

A presente dissertação tem por objetivo o exame da morfologia social paresi, grupo indígena *Aruak* do sudoeste do Mato Grosso. Procuo argumentar que, embora reduzidos e dispersos pelo território, os grupos locais encontram-se associados por meio de trocas matrimoniais, bem como de trocas rituais. Assim, o exame das trocas matrimoniais permitiu definir unidades mais inclusivas que denominamos aglomerados e, por meio do exame dos rituais intercomunitários, pudemos evidenciar certos códigos que governam as relações sociais. Esse trabalho é resultado de um levantamento bibliográfico e de uma pesquisa de campo entre os Paresi.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO

1. Apresentação.....	02
2. Informações sobre a pesquisa.....	06
3. Agradecimentos.....	14
4. Notas sobre a grafia.....	15

CAPÍTULO 1

OS PARESI: UMA CARACTERIZAÇÃO GERAL

1.1 Localização e etnonímia.....	18
1.2 O contato.....	26
1.3 Os Paresi hoje: demografia, economia e chefia.....	33
1.3.1 Demografia.....	33
1.3.2 Economia.....	43
1.3.3 Chefia.....	47

CAPÍTULO 2

AS UNIDADES SOCIAIS

2.1 Observações preliminares.....	56
2.2 Os subgrupos.....	59
2.3 Os parentes e os não parentes.....	66
2.4 Os aglomerados.....	68
2.5 Os grupos locais.....	72
2.5.1 Os grupos locais do aglomerado 1.....	73
2.5.2 Os grupos locais do aglomerado 2.....	85
2.5.3 Os grupos locais do aglomerado 3.....	87
2.6 Comentários sobre a morfologia social.....	93

CAPÍTULO 3

OLONITI

3.1 <i>Oloniti</i> no contexto dos rituais intercomunitários.....	97
3.2 Etnografia do <i>oloniti</i>	97
3.2.1 O convite e a chegada.....	103
3.2.2 As danças e as canções.....	107
3.2.3 Os nomes.....	117
3.2.4 Os presentes e a partida.....	122
3.3 Mito e ritual.....	123

CONSIDERAÇÕES FINAIS	128
-----------------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA	131
---------------------------	-----

LISTA DAS FIGURAS

Mapa 1: Áreas indígenas paresi.

Mapa 2: Distribuição dos subgrupos pelo território paresi.

Mapa 3: Aldeias paresi.

Figura 1: Quadro da variação dos etnônimos.

Figura 2: Quadro da distribuição dos grupos locais pelas terras indígenas e dos números populacionais.

Figura 3: Quadro da variação da população em três momentos distintos.

Figura 4: Tabela da distribuição da população por sexo e idade.

Figura 5: Pirâmide etária.

Figura 6: Esquema da descendência dos subgrupos.

Figura 7: Diagrama de distribuição de intercasamentos.

Figura 7.1: Diagrama de distribuição das aldeias pelos aglomerados.

Figura 8: Relações dos indivíduos adultos casados nos grupos familiares do grupo local Kotitiko.

Figura 9: Relações dos indivíduos adultos casados nos grupos familiares do grupo local Rio Verde.

Figura 10: Croqui do grupo local Rio Verde.

Figura 11: Relações dos indivíduos adultos casados no grupo local Salto da Mulher.

Figura 12: Relações dos indivíduos adultos casados no grupo local Seringal.

Figura 13: Relações dos indivíduos adultos casados no grupo local Manene.

Figura 14: Relações dos indivíduos adultos casados no grupo local Formoso.

Figura 15: Relações dos indivíduos adultos casados no grupo local Bacaval.

Figura 16: Relações dos indivíduos adultos casados no grupo local Sacre II.

Figura 17: Relações dos indivíduos adultos casados no grupo local Iliaose.

Figura 18: Relações dos indivíduos adultos casados no grupo local Papagaio II.

Figura 19: Relações dos indivíduos adultos casados no grupo local Juinha.

Figura 20: Relações dos indivíduos adultos casados no grupo local Cabeceira do Osso.

Figura 21: Esquema dos passos do ritual do *oloniti*.

...

“Tu o sabes: se tens um amigo
no qual tens confiança
e queres obter bom resultado,
é preciso misturar tua alma à dele
e trocar presentes
e visitá-lo amiúde.”

...

(Fragmento de um poema escandinavo transcrito por M. Mauss)

Introdução

1. Apresentação

O trabalho que ora se apresenta tem por objetivo uma incursão à morfologia social dos Paresi, grupo indígena *Aruak* que habita a porção sudoeste do Estado do Mato Grosso. Tal reflexão desenvolver-se-á a partir do exame das trocas matrimoniais e cerimoniais que instauram relações entre os grupos no interior da sociedade.

Na literatura etnográfica sobre os Paresi, são recorrentes as afirmações a respeito do ritual como um momento em que os grupos locais, enfocados, via de regra, sob o ponto de vista de sua autonomia, encontram-se e expressam a totalidade social. Essa dissertação propõe-se precisamente a verificar a autonomia do grupo local e a tentar vislumbrar, por meio da análise do ritual, certos códigos que governam as relações sociais.

A primeira pesquisa antropológica sistemática sobre esse povo data da década de 80 e foi realizada por Romana Costa (1985) em seu trabalho de mestrado onde procurou, por um lado, explicitar aspectos da organização social dos Paresi, tais como o parentesco, a economia, a política e o domínio cerimonial e, por outro, as modalidades de interação desses índios ao longo de mais de dois séculos de contato com a sociedade nacional. O fato de conjugar o estudo da morfologia social com o exame da história de contato permitiu à autora desvelar elementos tradicionais presentes na maneira como os Paresi interagem com os grupos regionais no presente e identificar novos significados para as categorias culturais paresi focalizadas nesse contexto. Vejamos o trabalho mais de perto.

Costa (1985) identificou em seu estudo categorias sociais ligadas, em especial, ao âmbito do parentesco. As categorias assinaladas são as que definem os parentes próximos (*ihinaiharé kaisereharé*) e os parentes distantes (*ihinaiharé sekoré*) (Costa, 1985: 89-91).

As formas de classificação social descritas acima inserem, segundo a autora, os indivíduos nos grupos sociais e ditam os comportamentos característicos. Desse modo, aqueles indivíduos colocados na categoria de parentes próximos apresentam relações de prodigalidade e ajuda mútua, enquanto os parentes ditos distantes estabelecem poucos contatos entre si. No âmbito das relações interaldeãs, essas classificações mostram-se também operativas à medida que podem ser transpostas para os grupos locais. Assim, grupos locais formados por grupos de parentes que se separaram consideram-se *ihinaiharé kaisereharé*, apresentando entre si, laços matrimoniais, de cooperação econômica e ritual (Costa 1985: 196).

As aldeias consideradas *ihinaiharé sekoré*, por sua vez, encontram-se sobretudo nos rituais intercomunitários, as grandes festas de chicha. Sobre as festas, a autora faz uma breve descrição em que aponta precisamente para seu caráter de aglutinador de grupos locais distantes no cotidiano.

A importância da delimitação das categorias sociais para o trabalho de Costa (1985) associa-se ao seu uso para o entendimento das situações de contato vivenciadas pelos Paresi. Em geral, o comportamento, tal como se apresenta entre indivíduos colocados na categoria de parentes distantes, pode ser transposto para pensar o modo como se dão as relações interétnicas para os Paresi. Para a autora, a troca que se efetiva com os brasileiros é

de um tipo similar àquela que ocorre entre parentes distantes, uma vez que em ambas seu caráter é puramente comercial, pois não se estabelece continuidade na relação entre os indivíduos envolvidos.

É por meio de outra característica da organização social paresi, a saber, a autonomia dos seus diversos segmentos sociais que a autora (Costa, 1985: 392-ss) apreende os valores associados pelos Paresi às diversas agências que entraram em contato com esses índios. Assim, são marcadas positivamente as formas de contato em que não foram impostos modelos exteriores à sociedade que interferissem no modo de vida tradicional, ou seja, onde a autonomia, tida pela autora como um valor para o grupo, não era ameaçada.

Já nos anos 90, Maria de Fátima Roberto (1994) desenvolveu sua pesquisa de doutorado com os Paresi que haviam deixado as aldeias no início do século, depois da desativação das linhas telegráficas instaladas pelo Marechal Cândido Rondon. Esse contingente populacional que havia sido empregado por Rondon migrou para o antigo Posto Fraternidade Indígena, hoje Posto Indígena Umutina, onde passou a conviver com populações Umutina, Nambikwara, Bakairi, Xavante e Kayabi, e também para algumas cidades, tais como Cuiabá, Marilândia e Diamantino. Como parte dessa reflexão, a autora procurou enfatizar o papel de Rondon na redução dos Paresi à condição de classe social marginalizada no contexto citadino, onde passaram a viver.

Também preocupado com os Paresi no contexto de suas relações interétnicas, Aderval Costa Filho (1996) buscou entender como esse grupo indígena pôde resistir ao longo contato, uma vez que ele mantém sua integridade física e cultural. Nessa análise o

autor detectou como desencadeadoras dessa situação de permanência as formas com as quais esse grupo se relacionou com as agências externas, ressaltando, por um lado, o papel fundamental por eles desempenhado no contexto de algumas das frentes de expansão, servindo de guias ou trabalhadores e, por outro lado, as próprias categorias culturais do grupo que, por suas características, puderam promover um certo distanciamento em relação aos outros atores, que se revelou essencial nesse processo.

Muito embora a bibliografia etnográfica recente sobre os Paresi seja razoavelmente expressiva, estamos ainda longe de ver esgotados temas bastante elementares. Aí, certos aspectos da morfologia social, tais como a conformação precisa e as relações constitutivas dos grupos sociais assim como outros tópicos relacionados, aparecem muito timidamente diluídos em outros temas, como a história de contato e a política indigenista e, até onde tenho conhecimento, não receberam qualquer tratamento analítico mais elaborado. Dentre os trabalhos citados, a dissertação de Costa (1985) foi a que forneceu o maior número de elementos que contribuíram para uma caracterização morfológica preliminar, sobretudo no que se refere ao material coletado pela autora sobre as categorias nativas, que nos auxiliou na delimitação dos grupos no interior da sociedade.

É precisamente esta a reflexão que pretende o trabalho aqui proposto. Seguindo trilhas já indicadas no trabalho de Costa (1985), propõe-se aqui uma releitura, à luz de modelos mais recentes, dos dados apresentados pela autora, somados àqueles obtidos em pesquisa recente, que possa contribuir ao conhecimento mais profundo da morfologia social paresi.

2. Informações sobre a pesquisa

A idéia de retomar a reflexão iniciada sobre os Paresi iniciada por Costa (1985) partiu de uma sugestão dada pelo prof. Márcio Silva tendo em vista a divulgação de novas fontes sobre o povo. Mais exatamente, a publicação de uma extensa coleção de mitos paresi registrados pelo padre Adalberto Holanda Pereira, que vivera durante dez anos entre esse grupo. À época, acabara de ingressar no Programa de Mestrado em Antropologia Social da UNICAMP, e ainda cursava as disciplinas.

Inicialmente, deveria debruçar-me sobre tal material mítico e ainda dedicar-me ao levantamento e leitura da bibliografia etnográfica geral que, além de bastante extensa, é heterogênea dado que abrange relatos de bandeirantes, agentes coloniais, padres e militares, desde o século XVIII, além do material produzido mais recentemente que há pouco me referi.

O trabalho de esquematização do conjunto de narrativas míticas coletadas pelo Padre Adalberto Holanda Pereira (1986; 1987) foi por mim iniciado em 1996 e encontra-se em um banco de dados. Essa iniciativa contemplou um resumo das narrativas, um índice remissivo das relações sociais, isto é, a que categorias de parentes o mito referia-se, um índice remissivo geral - dos elementos culturais, naturais e sobrenaturais - e, por fim, um índice das categorias-chave empregadas em língua nativa. Essa tarefa, realizada até o momento apenas para o primeiro volume, auxiliou-me consideravelmente na pesquisa ora proposta, à medida em que facilitou o acesso ao conjunto das informações, diluídas em mais de trezentos mitos.

Essa atividade foi acompanhada pelo levantamento e leitura do material etnográfico sobre os Paresi. Da bibliografia, arrolada com base nos guias de Baldus (1954; 1968), Hartmann (1984), Nímuendaju (IBGE, [1981] 1987), Steward (1963) e O'Leary (1963), a maior parte estava disponível na Universidade de São Paulo e na Universidade Estadual de Campinas. O material não localizado nesses centros pôde ser encontrado nas bibliotecas do Museu Nacional, no Rio de Janeiro.

Em meados de 1996, entrei em contato com os membros de uma Organização não Governamental, a Operação Amazônia Nativa (OPAN), sediada em Cuiabá. Lá, fui convidada a participar de algumas reuniões que tinham como pauta o Projeto Educação Indígena em Mato Grosso, desenvolvido por essa entidade entre os Paresi. Além da temática da educação, o referido projeto englobava outras áreas de atuação, como a economia, para a qual eram elaboradas propostas de alternativas econômicas voltadas para o atendimento dos problemas de subsistência com os quais os Paresi se defrontavam. Esses problemas foram creditados a fatores tais como a diminuição do território tradicional, quando da demarcação de suas terras, que restringiu assim a área disponível para caça e coleta, ou ainda ao fato de suas terras serem circundadas por fazendas que cultivam a soja em grande escala, onde o uso intensivo de defensivos agrícolas nas plantações têm trazido sérios problemas aos Paresi. Só para se ter uma idéia do quadro, alguns animais, tais como a ema (*Rhea americana*), uma das principais fontes de proteínas para o grupo, vem se alimentando da soja e, contaminada, acaba se tornando imprópria ao consumo.

Como fruto das discussões, uma das conclusões a que chegaram essas reuniões dizia respeito à impossibilidade de conceber e implementar novos projetos econômicos viáveis, sem que se obtivesse, através de pesquisa, um conhecimento mais preciso da realidade desse povo. Estabeleceu-se então que eu e um dos integrantes da equipe do projeto Paresi, Pedro Passos, começaríamos a elaborar um questionário que abordasse os mais variados aspectos da situação atual dos Paresi, tais como demografia, economia, saúde, educação e morfologia social¹. O levantamento deveria conter ainda um conjunto de questões subjetivas que tratassem das expectativas dos índios em relação aos projetos a serem implementados. Para tanto, contamos com a participação dos coordenadores da OPAN, Nelson Secchi e Ivar Buzatto que, tendo contato efetivo com os Paresi desde a década de 70, acumularam um grande conhecimento indigenista sobre o povo, o que possibilitou a elaboração de um censo apoiado nas especificidades culturais do grupo. Dessa etapa de elaboração do questionário, também participaram João Dal Poz, Marta Maria Azevedo e Márcio Silva.

Com uma primeira versão do questionário em mãos, Pedro Passos fez uma visita à área indígena onde submeteu o conjunto de questões já formuladas às lideranças indígenas, para que também pudessem sugerir modificações. Essa parte do trabalho teve lugar entre os meses de agosto e setembro de 1996. Enquanto isso, definia os contornos finais do meu projeto de pesquisa que focalizava as relações entre mito e ritual.

¹ Adriana Wernek, que também atuava, à época, em área, no projeto de educação desenvolvido com professores paresi, participou da aplicação dos questionários em algumas aldeias, assim como duas enfermeiras da Fundação Nacional de Saúde, Viviane Fagundes e Maristela Corrêa.

Durante o trabalho de organização do material mítico e já tendo acesso à bibliografia sobre os Paresi, deparei-me com uma narrativa mítica cujo conjunto das ações parecia inverter ou negar alguns dos procedimentos considerados corretos no ritual denominado *oloniti*. Tais procedimentos do ritual, que acontece por ocasião da iniciação feminina, da nomeação das crianças ou ainda pela cura de um doente, haviam sido, em parte, descritos no trabalho de Costa (1985).

Em termos gerais, o mito, quando comparado ao ritual, caracteriza-se por conter atitudes individuais que contrariam imperativos de ordem moral e social. Mais precisamente, o mito apresenta concepções desmedidas no que se refere às relações familiares, pela aproximação exagerada entre pai e filha, pois como veremos, durante a reclusão, num compartimento situado no interior da casa, a menina deve apenas ter contato com a mãe e a irmã do pai. Na narrativa, a moça acompanha o pai ao mato para caçar, enquanto seu irmão fica em casa com as mulheres, o que é outro absurdo sociológico. O mito apresenta ainda concepções desmedidas no que se refere às relações sociais, pela mesquinhez dos anfitriões durante o ritual, o que contraria uma das características fundamentais desse último, já que, como afirmam os Paresi, o ritual é um momento em que “não se recusa nada a ninguém” (Pereira, 1986: 427).

Desse modo, tendo como ponto de partida a observação dos dois fenômenos etnográficos, a saber, as grandes festas do *oloniti* (chicha) e o mito intitulado “O castigo da festa errada” (Pereira, 1986: 424-29), elaborei um projeto cuja proposta era aprofundar ou ampliar as relações entre os domínios mítico e ritual. A essa proposta inicial, a pesquisa de

campo e novas reflexões foram impondo mudanças que acabaram por transformá-la. Do exame das relações entre mito e ritual, o objeto da dissertação se deslocou para a análise da morfologia social, tendo nos domínios mítico e ritual, fontes de elementos que contribuísem para o melhor conhecimento dessa mesma morfologia. Vejamos como essa passagem se deu.

Pronta a versão final do questionário, fomos a campo no início de outubro de 1996, permanecendo lá até o início de dezembro do mesmo ano. Durante esse período de quase três meses, percorremos 31 aldeias (aqui estão incluídas a aldeia Utiariti, na área indígena Trecatinga - dos Nambikwara -, bem como a aldeia Umutina, na área indígena de mesmo nome) e as cidades de Tangará da Serra, Marilândia e Diamantino. Optamos por incluir tais cidades usando como critérios o contato que os Paresi aí residentes ainda mantêm com os que habitam as aldeias, através de visitas e participação nos rituais. Por esse mesmo critério, foram excluídos os moradores de Cuiabá e de outras cidades.

Entre os Paresi, a maioria da população fala o português (79% do total) e, em cada aldeia, há pelo menos uma pessoa que se comunica em nossa língua, o que facilitava muito a aplicação dos questionários. Havia casas, no entanto, em que ninguém falava o português e aí recorriamos à ajuda de intérpretes. Pelo pouco período em campo, não pude aprender o *haliti*, a língua falada por esses índios, mas conseguia captar o sentido de algumas conversas através do entendimento de uma ou outra palavra, bem como pelo fato de, em algumas aldeias, os Paresi utilizarem palavras importadas do português no interior de frases em língua nativa.

Durante o trabalho de campo, cumprido em menos de 3 meses, paralelamente à aplicação dos questionários, realizei a documentação do referido ritual. Tive oportunidade de assistir a duas execuções do *oloniti*, uma de iniciação feminina e nomeação e outra de cura de um doente. Nesses momentos, pude verificar as dificuldades impostas por tal tarefa ao pesquisador: o ritual compreende três dias de duração, nos quais os acontecimentos se desenrolam quase ininterruptamente, sendo alguns deles, inclusive, simultâneos, o que impossibilitou, obviamente, o acompanhamento de todos. Além disso, há partes da cerimônia interditas às mulheres, para a descrição das quais tive que contar com as informações dos Paresi e do indigenista que me acompanhava.

Apesar das dificuldades encontradas para a documentação do *oloniti*, alguns elementos que iam se depreendendo a partir do seu registro indicavam interessantes associações com a morfologia social, sobretudo porque é sobre as relações sociais que o ritual parece versar. Assim, de um lado, havia certas dificuldades, pelo tempo exíguo, para uma reflexão detalhada do ritual, ou em relação à mitologia; por outro lado, os dados obtidos possibilitavam apontar associações interessantes com a organização social, além de contribuir com novos elementos para uma etnografia do *oloniti*. Nesse sentido, o conjunto de informações sobre morfologia social contidas no levantamento feito para a totalidade dos grupos locais paresi, abriam caminhos importantes para pensar as relações internas e externas a esses mesmos grupos locais. Tais questões, embora já indicadas pelos pesquisadores que me antecederam, careciam de um maior aprofundamento, que poder-se-ia realizar tendo em vista teorias recentes sobre o lugar da diferença nas filosofias ameríndias.

Os dados de campo arrolados na dissertação são provenientes, portanto, de meus registros diretos, bem como do levantamento feito pela OPAN (1996b)² do qual tomei parte em várias de suas etapas. Doravante, sempre que me referir aos dados obtidos por meio dos questionários, direi apenas que são informações do Levantamento, onde deverá estar subentendido que são provenientes desse banco de dados depositado na OPAN.

A experiência de associar o trabalho de pesquisa ao de uma Organização não Governamental teve conseqüências de vários tipos e seus reflexos poderão ser sentidos nessa dissertação. Alguns deles quero salientar a seguir.

Pude perceber que a OPAN tem uma aceitação, em geral, positiva, entre os Paresi e que o fato de que eu estava com ela veio me abrir muitas portas. A proposta do censo, que estávamos realizando com o objetivo específico de reunir um conjunto de informações que revertssem em benefícios diretos para o grupo, tinha a aceitação das lideranças. Ouvi, inúmeras vezes, reclamações dos Paresi sobre os brancos que vão até eles, retiram seu conhecimento, ganham muito dinheiro e nunca mais voltam. O fato de levarmos uma proposta de atuação em que o conhecimento adquirido por nós deverá ser revertido em benefícios à comunidade pôde, de um lado, estabelecer no meu trabalho, uma relação direta entre a pesquisa e o engajamento indigenista e, por outro lado, facilitou a própria execução de tal trabalho.

² Do grande conjunto de informações contempladas pelo Levantamento (OPAN, 1996b), aquelas que foram diretamente utilizadas nessa dissertação referem-se aos dados das fichas individuais: nome do indivíduo, data de nascimento, casa e aldeia a que pertence, subgrupo a que pertence, nome do pai, subgrupo do pai, nome da mãe, subgrupo da mãe, tipo de parentesco com o chefe da casa, situação conjugal e nome do cônjuge. Há ainda um conjunto de informações sobre os produtos que fazem

É inegável também que, na maioria das vezes, as minhas relações com os Paresi foram intermediadas pelos indigenistas que me acompanhavam. Nem sempre eu conseguia momentos de privacidade em que pudesse conduzir habilmente o rumo das conversações para pontos de meu interesse. Além disso, tínhamos que percorrer um grande número de aldeias em curto espaço de tempo, o que não me possibilitou observar e, portanto, descrever com detalhes a riqueza da vida cotidiana, retratar seus moradores nas tarefas diárias como se pode ler nas boas etnografias.

Como disse, permanecíamos por pouco tempo em cada uma das aldeias onde ocupávamos um grande número de horas no preenchimento dos questionários. O tempo necessário para que travássemos um contato mais estreito com nossos anfitriões, adquirindo uma relativa confiança da parte deles, nos era negado pelas contingências da pesquisa. Para agravar tal situação, devemos lembrar que os Paresi, durante sua história de contato, sofreram inúmeras ocorrências de violências praticadas por exploradores que chegavam à região em busca das riquezas ali existentes, cuja culpa nos é imputada por herança.

O distanciamento e a desconfiança com que os Paresi recebem visitantes desconhecidos constituem um fator complicador no trabalho entre esses índios, como a bibliografia etnográfica sobre o grupo, bem como os relatos de pessoas que estiveram entre eles, sempre anunciavam. Pude confirmar, em minha própria experiência, algumas dessas afirmações, o que se agravava, em nosso caso, pela natureza do nosso trabalho de campo, que nos permitia pouco tempo de permanência em cada uma das aldeias e, quando nos

parte da dieta alimentar do grupo, utilizados na apresentação de aspectos da economia.

sentíamos mais aceitos no lugar, era hora de partir de novo. Por outro lado, quando se volta a um lugar já visitado, a recepção é invariavelmente calorosa, como pude perceber nas aldeias em que retornei, e é por isso que recordo com saudades as correrias, o carro que sempre nos deixava na mão, a lama, mas sobretudo depois, a cada local em que chegávamos, o riso incontido nas fisionomias ao narrarmos os infortúnios da viagem.

1.2. Agradecimentos

Agradeço, inicialmente, ao CNPq que me concedeu uma bolsa de 1995 a 1997.

Agradeço, em seguida, à Prof^a. Vanessa Lea e à Prof^a. Suely Kofes pela gentileza em participar do exame de qualificação e pelas críticas e sugestões formuladas.

Nas viagens contei com o apoio de várias pessoas. Em Cuiabá, agradeço aos amigos da OPAN, em especial a Ivar Buzatto e a Darci Secchi que muito colaboraram para minha ida aos Paresi, além de colocarem à minha disposição os arquivos da OPAN. Agradeço a Viviane Fagundes e Maristela Corrêa pela hospitalidade em Tangará da Serra. Aos colegas do Departamento de História da UNEMAT pela generosa acolhida. A Pedro Passos, por ter me levado aos Paresi, pela companhia bem humorada e pelas fotos.

Aos amigos de Campinas, Aurélia e Mauro, Luciene e Alexandre, Edilene e Luigi, Eduardo Mei, Ellen, Marcão e tantos outros. Em Piracicaba, a Katia e também a Beisinha.

A meus pais e a meu irmão pelo constante apoio e por terem me recebido (de volta) em sua casa.

João Dal Poz leu atentamente uma das versões e mesmo antes disso, muito contribuiu com suas sugestões para o desenvolvimento desse trabalho. Agradeço a Stela Abreu que, mesmo à distância, esteve presente com suas sugestões e, sobretudo, com seu estímulo para que eu prosseguisse. A Edmundo Peggion, que acompanhou de perto vários momentos dessa pesquisa. Dentre outras coisas, sua ajuda foi fundamental.

Ao Prof. Márcio Silva por ter me despertado, com seu grande entusiasmo, aos estudos em etnologia, por sua orientação segura e por sua amizade.

A André Cardoso, por ter suportado comigo dias difíceis. Não esquecerei.

Aos Paresi, generosos anfitriões, a quem dedico essa dissertação.

1.3. Notas sobre a grafia

As palavras em Paresi e demais línguas estrangeiras arroladas estão grafadas em itálico. Reproduzo a transcrição daquelas que constam da bibliografia compulsada. Utilizo, para os dados que coletei no terreno, a seguinte grafia:

Símbolo	Definição
“t”	oclusivo alveolar surdo
“ty”	oclusivo alveolar surdo palatalizado
“s”	africada alveolar surda
“j”	africada alveopalatal surdo
“b”	{ oclusivo bilabial sonoro palatalizado (depois de “i”) oclusivo bilabial sonoro (nos demais contextos)
“k”	{ oclusivo velar surdo palatalizado (depois de “i”) oclusivo velar surdo (nos demais contextos)

“h”	{	fricativo glotal palatizado (depois de “i”)
		fricativo glotal (nos demais contextos)
“ɲ”	{	lateral alveolar palatizado (depois de “i”)
		lateral alveolar (nos demais contextos)
“m”	{	nasal bilabial sonora palatizada (depois de “i”)
		nasal bilabial sonora (nos demais contextos)
“r”	{	oclusiva alveolar sonora (entre dois “i”)
		oclusiva alveolar sonora palatizado (depois de “i”)
		vibrante simples alveolar sonora (nos demais contextos)
“n”		nasal alveolar sonora
“z”	{	fricativa alveodental surda (em início de palavra antes de “i”, em variação livre com sua correspondente sonora)
		fricativa interdental surda (em início de palavra, em variação livre com sua correspondente sonora)
		fricativa alveodental sonora (em meio de palavra antes de “i”)
		fricativa interdental sonora (nos demais contextos)
“w”		semivogal posterior alta arredondada
“y”		semivogal anterior alta não arredondada
“i”		vogal anterior alta não arredondada
“e”		vogal anterior média ou baixa não arredondada
“a”		vogal central média ou baixa não arredondada
“o”		vogal posterior média ou alta arredondada

Fonte: Costa (1985)

Capítulo 1

Os Paresi: uma caracterização geral

1.1. Localização e etnonímia

Com uma população de 949 indivíduos (OPAN, 1996b), os Paresi distribuem-se por vinte e nove grupos locais ou “aldeias”³ (*Wénakalati* = lugar de morada), normalmente localizados ao longo de rios. Esses grupos, condensados em aglomerados populacionais não nomeados, ocupam uma região do Planalto dos Parecis (MT) que se estende desde o Rio Arinos e cabeceiras do Paraguai, na latitude sul de 14° 30’ e longitude de 13° 16’ a oeste do Rio de Janeiro, até as cabeceiras do Guaporé e Juruena, na latitude 14° e longitude 15° 58’ a oeste do Rio de Janeiro (Rondon, s.d.: 13).

Os Paresi estão distribuídos em oito terras indígenas (ver mapa 1). A A.I. Capitão Marcos (Portaria n° 1762 de 19/11/86) com 480 ha, no município de Vila Bela da Santíssima Trindade, A.I. Estação Parecis (Port. Funai/PP/308/93) com 3.600 ha, no município de Diamantino, A.I. Estivadinho (Decreto s/n° de 12/08/93) com 2.032 ha, no município de Tangará da Serra, A.I. Figueiras (Decreto s/n° de 03/07/95) com 9.858 ha, em Barra do Bugres, A.I. Juírinha (Dec. s/n° de 04/10/93) com 70.537 ha, nos municípios de Pontes e Lacerda, R.I. Pareci (Dec. n° 287 de 29/10/91), com 563.586 ha, no município de Tangará da Serra, A.I. Rio Formoso (Dec. n° 391 de 24/12/91) com 19.749 ha, no município de Tangará da Serra e A.I. Utiariti (Dec. n° 261 de 29/10/91) com 412.304 ha no município de Campo Novo do Parecis, todas no Estado do Mato Grosso (Ricardo (ed.), 1996: 577-78).

³ O termo aldeia corresponde à designação nativa e ao que eu denomino grupo local. O número de aldeias que aparece aqui, 29, refere-se apenas àquelas situadas em terras indígenas paresi (ver explicações adiante).

O contingente populacional apresentado acima, de 949 indivíduos não se refere aos Paresi que habitam a A.I. Umutina, a A.I. Tirecatunga, tampouco as cidades citadas na apresentação do trabalho. A população total paresi, contando esses locais, perfaz um número de 1309 índios. Em Umutina, habitam cerca 300 indivíduos, entre Paresi, Umutina, Bakairi, Xavante, Kayabi e Nambikwara. Ainda com base no nosso levantamento, em Utiariti, na A.I. Tirecatunga, reside uma família composta de 8 pessoas. Já os Paresi que habitam Marilândia, Diamantino e Tangará da Serra totalizam 52 pessoas. Há ainda as famílias que migraram para Cuiabá a partir de 1950 e que, no final da década de 80, compunham uma população de mais de 250 pessoas (Machado, 1994a: 286).

O critério escolhido para a inclusão das comunidades, acima mencionadas, foi a localização nas terras indígenas paresi. Agrega, como todo critério, certa dose de aleatoriedade, mas sua escolha justifica-se pela perspectiva que tomo nesse trabalho. Interessada nas relações internas à sociedade paresi, tanto ao nível interno ao grupo local quanto fora dele, nas relações entre grupos locais, as aldeias que foram formadas pela junção de vários povos indígenas estariam para além das intenções e possibilidades da minha reflexão.

Conforme mencionado, terras indígenas vizinhas, mas que agregam indivíduos paresi, consistem em comunidades que abrangem indivíduos de diferentes etnias. É o que ocorre com a A.I. Umutina que conta hoje com uma população composta, segundo dados do levantamento, por indivíduos Paresi, além de indivíduos Umutina, Bakairi, Xavante, Kayabi

e Nambikwara. No caso da A. I. Tirecatina, a aldeia Utiariti possuía apenas 8 indivíduos Paresi em meio a indivíduos dos grupos Rikbatsa e Nambikwara.

Por outro lado, poder-se-ia argumentar que há em terras indígenas paresi aldeias que agregam indivíduos de outros grupos indígenas, como ocorre em Sacre II. Aí habitam famílias Iranxe, Nambikwara e Rikbatsa. Porém, à diferença das situações descritas anteriormente, em Sacre II, a comunidade foi organizada em torno de um velho líder paresi, ainda vivo, cujos filhos representam hoje a liderança local. Em Umutina e Utiariti, povoações estabelecidas em decorrência da atuação de Rondon e da instalação das linhas telegráficas, o núcleo não se formou a partir de lideranças paresi e os outros grupos étnicos envolvidos são tão ou mais importantes politicamente do que os Paresi.

No que se refere à situação citadina, a questão se repõe. Aí também e de forma ainda mais clara, as relações predominantes se dão com os não Paresi. Nesse caso, porém, há que se apontar diferenças entre as várias situações. Os indivíduos habitantes das cidades de Marilândia, Diamantino e Tangará da Serra apresentam laços mais estreitos com as aldeias que se situam nas proximidades desses centros urbanos, através de visitas em finais de semanas e da participação esporádica em alguns rituais. Já no caso de Cuiabá, os laços com os moradores das aldeias são mais frouxos, e as visitas, por consequência, ocorrem com menor intensidade, o que pode ser explicado por duas razões: uma delas estaria relacionada ao tempo de afastamento das aldeias ser maior que nos casos anteriores, já que os indivíduos de origem paresi com os quais tive contato em Marilândia, Diamantino e Tangará da Serra mudaram-se para esses locais em anos recentes. Já a migração para Cuiabá teve início a

partir da década de 50. Em segundo lugar, pelo distanciamento físico dessa cidade, situada a mais de 300 km das terras indígenas, enquanto nos outros casos a distância é bem menor.

O Planalto dos Parecis corresponde a um divisor de águas entre as bacias amazônica e platina e caracteriza-se pelo predomínio de uma vegetação típica de cerrado, com matas de galeria. Uma grande rede de matas ciliares ocorre ao longo dos tributários do Paraguai, no extenso vale do Guaporé e ao norte da região, onde se dá a transição entre as paisagens centro-brasileira e amazônica. Os rios que nascem no planalto escoam ao sul em direção ao Rio Paraguai, a oeste em direção ao Rio Guaporé, e ao norte em direção ao Ji-Paraná, Roosevelt, Juruena e Arinos, tributários das bacias do Madeira e do Tapajós.

A região do Chapadão dos Parecis apresenta uma vegetação composta de pequenas formações herbáceas da zona neotropical, com predomínio de solos arenosos caracterizados pela baixa fertilidade. Os principais rios que banham o território paresi são o Sacre, Papagaio, Verde e Buriti. Suas águas são límpidas com baixa turbidez, sendo pouco piscosas. As oscilações dos níveis hidrométricos obedecem a uma regime de chuvas bem marcado, com uma estação seca que se estende de abril a setembro, e uma chuvosa nos meses restantes (RADAMBRASIL, 1982).

*

Os Paresi referem-se a si mesmos como *haliti*, categoria que, segundo o etnólogo alemão Max Schmidt (1943: 11), significa “dono”. Mais recentemente, Costa (1985: 50-ss)

traduziu tal termo por “povo, gente” e, de forma mais precisa, Rowan (1961: 11 *apud* Price, 1983: 132) afirma que *haliti* é a palavra para “povo” no dialeto *Wáimare*, um dos dialetos da língua falada por esses índios. Como sugere Price (1983), o etnônimo Paresi, cuja origem é desconhecida, passa a ser empregado tão somente ao conjunto dos *haliti* apenas a partir do século XX.

Antes disso, os etnônimos registrados pelos observadores correspondem a categorias que hoje são interpretadas como termos para os subgrupos *Wáimare*, *Kaxiniti* e *Kozáriní*. Os subgrupos *Warére* e *Káwali*, completamente ausentes da documentação desde o século XVIII (Machado, 1994b: 256), são citados pela primeira vez pelo Marechal Rondon (s.d.) já nas primeiras décadas do nosso século. É também de Rondon (s.d.: 13) a referência a *enêmaniêrê* que, segundo o autor, diz respeito à localização dos *Kozáriní*, ou seja, “em cima”, em contraposição à localização dos *Wáimare*, *katyáre-etimaniêrê*, “em baixo”.

Realizo a seguir uma incursão às fontes que registraram os vários etnônimos que, como se verá, faz emergir um quadro bastante complexo. Devo sublinhar ainda que mantenho a grafia dos etnônimos conforme foram registrados pelos autores citados.

A primeira descrição etnográfica dos Paresi deve-se ao bandeirante paulista Antônio Pires de Campos (Métraux, 1942: 160)⁴, que em expedição ao Mato Grosso relata sua estada entre os Paresi ainda em torno de 1720. Nessa ocasião, o autor identifica dois contingentes populacionais, os *Parecis*, no Rio Sepotuba, e os *Mahibarez*, situados a norte dos primeiros, mas com “usos e costumes idênticos” (1862: 443). Em sua maior parte, os

⁴ Métraux (1942: 160) encontra referências a índios denominados “Pareches” ainda no século XVII

cronistas do século XVIII reportaram-se aos Paresi como *Paryci*, *Cabexi* e *Mambare* (Price, 1983).

Os *Mahibarez*, encontrados por Pires de Campos (1862), são identificados aos *Uaimaré* por Karl von den Steinen (1894[1940]), etnógrafo alemão que esteve no Mato Grosso no final do século passado⁵. Nessa ocasião, o autor recebeu a visita de índios residentes em uma aldeia paresi próxima à cidade de Diamantino. Embora provenientes de um mesmo local, eles se auto-denominavam pelos termos *Paresi*, *Uaimaré* e *Caxiniti*. Baseando-se nas informações obtidas junto a seus informantes e em pesquisas de gabinete, o autor assinala a junção dos *Uaimaré* aos *Paresi*, e quanto aos *Caxiniti* afirma que "...a (sua) distinção (...) foi tratada com menos relevo, por não haver mais tribo autônoma desse nome" ([1894] 1940: 544). Décadas depois, Schmidt afirma que o etnônimo *Paresi*, utilizado por Pires de Campos (1862) e von den Steinen ([1894] 1940), refere-se, nesse caso, exclusivamente aos *Kaxiniti* (1943: 3).

Há ainda referências aos *Cabixis* ou *Cabexins* (Ferreira, 1848[1905]; Moutinho, 1869; Castelnau, 1851[1949]; Serra, 1844[1865]), que Badariotti (1898) localiza ao norte dos *Parecis* e que se mostrariam "por algum mal entendido, muito mansos para os moradores de Diamantino e completamente hostis para os de Mato Grosso (Vila Bela)" (Castelnau, [1851]1949). Os "Kabichi bravios", assim também chamados, são lembrados, como o próprio adjetivo sugere, pela sua disposição hostil para com os brancos e, segundo

quando da exploração da região dos *Mojo*, na Bolívia.

⁵ Assim como Price (1983) posteriormente associa *Mambare* a *Wáimare*.

Métraux (1942: 161), essa era a designação atribuída aos Nambikwara da Serra do Norte e aos numerosos índios da bacia do Guaporé. Desse modo, não devem ser confundidos, como parece ter acontecido, com os *Kozárini*, designados pejorativamente *Kabichi* pelos outros Paresi (Roquette-Pinto, 1912[1950]).

Os *Kozárini* são também chamados por Schmidt de *Paresi-Kabichi*, quando de sua visita em 1910, devido, segundo o autor, à junção com os Nambikwara (Schmidt, 1917, *apud* Costa, 1985). O referido etnólogo esteve também entre os *Wáimare* em 1927, cujo relato encontra-se no trabalho intitulado “Los Paressis”. Nesse artigo (1943), o autor procura conjugar as informações históricas desde Pires de Campos (1862) até o Marechal Rondon (s.d.) e Roquette Pinto ([1912] 1950), com os dados que coletou em campo, a fim de expor resumidamente o que se sabia, até aquele momento, sobre os Paresi, além de fornecer um mapa sobre a localização dos referidos subgrupos.

Deve-se a Rondon (s.d.: 6), encarregado da instalação das linhas telegráficas de Mato Grosso ao Amazonas, o emprego do termo Paresi exclusivamente como categoria geral, como mencionei acima. Afirma o autor serem os Paresi um grupo dividido em quatro "ramos": *Wáimare*, *Kaxíniti*, *Kozárini* e *Iranxe*⁶. Refere-se ainda Rondon (s.d.: 6), em uma nota, aos *Cauari*, os quais Costa (1985: 50) identifica aos remanescentes *Káwali* encontrados pela autora, bem como aos *Uariteré*. Sabe-se que os *Cauari* e *Uariteré* habitavam, respectivamente, os Rios *Saueru-iná* e Pimenta Bueno. Quanto aos outros três subgrupos, a saber *Kaxíniti*, *Wáimare* e *Kozárini*, Rondon (s.d.) pôde localizá-los ainda mais precisamente.

O subgrupo denominado *Kaxíniti* habitava o vale do Rio Sumidouro, afluente do Arinos, e cabeceiras do Sepotuba e do *Sacuriú-iná*, sub-contribuinte mais oriental, entre os paralelos 14° 5' e 14° 15' e os meridianos 13° 46' e 14° 30' ao Oeste do Rio de Janeiro. Já os *Wáimare* localizavam-se ao longo do *Tahíru-iná* ou Rio Verde, *Timalatiá* ou Sacre, entre os paralelos de 14° 5' e 14° 15' e meridianos de 15° 9' e 15° 19' ao Oeste do Rio de Janeiro. Por fim, os *Kozárini*, ocupando o divisor das águas do Rio Juba, do Rio Cabaçal, do Jauru, do Guaporé, dos Rios Verde ou *Tahíru-iná*, Papagaio ou *Saueru-iná*, Buriti ou *Zolaháru-iná* e Juruena ou *Anáru-iná*, entre os paralelos de 14° e 14° 30' de latitude sul e meridianos ao Oeste do Rio de Janeiro 15° 9' e 15° 58' (Rondon, s.d: 13).

⁶ A inclusão dos *Iranxe* como um dos grupos foi revista por Schmidt (1929 [1942]) que afirma pertencerem, como sabemos hoje, a um grupo lingüístico diferenciado.

SÉCULO XVIII	SÉCULO XIX	SÉCULO XX
Parecis / Parecys	Caxiniti	Kaxíniti
Mahibarez / Mambaré	Uaimaré	Wáimare
Cabexi	Cabixi	Kozárini

} Paresi

Figura 1: Quadro da variação dos etnônimos

Costa (1985) concebe *Wáimare*, *Kaxíniti*, *Kozárini*, *Warére* e *Káwali* como termos para os subgrupos paresi. Em minha pesquisa de campo, encontrei além desses, dois etnônimos nunca registrados como subgrupos na literatura etnográfica, a saber, *Kahéte* e *Enómaniere*. Por outro lado, dentro da população total não encontrei indivíduos que se dissessem *Káwali*. Os termos com as quais trabalho aqui – *Warére*, *Wáimare*, *Kaxíniti* e *Kozárini* - são entendidos como designações para os subgrupos, como o fez Costa (1985).

1.2. O contato

Os primeiros a penetrarem em terras paresi foram, como colocado acima, os bandeirantes do século XVIII. Desde então, esses índios estiveram em contato com várias outras frentes de expansão, oficiais ou não. Não tenho como propósito, nas páginas que seguem, a reconstituição histórica dessa trajetória, o objetivo é antes o de fornecer um esboço de seus aspectos mais gerais com vistas a situar o leitor.

A história de contato paresi foi tema de trabalhos recentes, como os de Costa (1985), Machado (1994a) e Costa Filho (1996). O primeiro procura entender, a partir de

uma etnografia geral do grupo somada à descrição dos vários modos em que se desenvolveu o processo de contato, de que maneira categorias externas são incorporadas e re-significadas em termos das regras de interação do universo social paresi. Já o segundo, centrado nos Paresi que viveram nas linhas telegráficas, busca a desconstrução de uma imagem fraternal criada em torno da figura do Marechal Cândido Rondon com vistas a entender a desestruturação que se impôs aos Paresi contactados pelo Marechal e tornados trabalhadores das linhas telegráficas que, com a desativação dessas últimas, migraram para as cidades. Por fim, a dissertação de Costa Filho (1996), que procura aliar o modo de atuação dos Paresi nas frentes de expansão com as particularidades das categorias nativas, com vistas a entender a sobrevivência cultural dos índios aldeados no decorrer do processo de contato. É nas informações contidas nesses trabalhos que se apóia o relato a seguir.

As frentes de expansão que atuaram em terras paresi durante os séculos XVIII e XIX são vistas pela literatura sob o foco de sua motivação econômica, ou seja, por visarem sobretudo a exploração dos recursos naturais da região, tais como as pedras preciosas, ouro e diamante, a borracha e a poaia ou ipecacuanha (*Cephaelis ipecacuanha*)⁷ (Costa, 1985). A extração da borracha, muito embora vivesse um período de declínio no início do século XX, tomou um novo impulso em 1950 e até hoje seringais são explorados naquela área. Quanto à poaia, os Paresi coletaram-na por mais de um século, tendo perdurado tal atividade até meados da década de 70.

⁷ Planta medicinal que contém emetina, substância que provoca vômito.

As áreas de atuação mineradora estiveram circunscritas à região de Vila Bela da Santíssima Trindade e Diamantino, enquanto as áreas de extração da borracha restringiram-se apenas à região de Diamantino. Além disso, tais atividades envolveram indivíduos dos chamados subgrupos *Wáimare* e *Kaxiníti*. Já a poaia, segundo Costa (1985: 218-ss), embora estivesse restrita à região de Cáceres, parece ter envolvido um grande contingente da população.

O engajamento dos Paresi em tais atividades deu-se seja como guias, no caso da mineração, ou como mão-de-obra remunerada através de um sistema denominado de “troco”, tal qual ocorria com os seringalistas, em que obtinham produtos industrializados como forma de pagamento (Costa, 1985: 213-ss), ou como escravos, capturados e vendidos pelos bandeirantes (1985: 204-ss). Segundo Costa (1985: 211-12), a inserção dos Paresi como trabalhadores dessas frentes expansionistas trouxe-lhes implicações no âmbito social, devido às mortes e à captura de mulheres pelos seringueiros, e na própria reprodução da sociedade, por inserir novos parceiros em um sistema de prestações e contra-prestações baseadas no parentesco.⁸

O início do século XX vê surgir um outro tipo de atuação em área paresi: as frentes oficiais e missionárias. Primeiramente, a Comissão liderada pelo Marechal Cândido Rondon, responsável pela instalação das linhas telegráficas, cuja estratégia era a ocupação das

⁸ No caso específico da poaia, conforme avalia Costa (1985), a inserção dos Paresi parece não ter implicado maiores interferências na vida social do grupo, por seu caráter sazonal não coincidente com os períodos de maior atividade econômica e cerimonial indígenas, além da natureza do trabalho que permitia uma maior autonomia em relação aos patrões (para informações mais detalhadas ver Costa, 1985 e também Gonçalves, 1982).

fronteiras matogrossenses com a Bolívia e o Paraguai (Machado, 1994a: 119). A expedição inaugural ocorreu em 1907 que instalou as estações de Utiariti e Ponte de Pedra⁹, para onde foram levados os *Wáimare* e *Kaxíniti*, afugentados de suas terras pelos seringueiros (1994a: 127). Aí também a Comissão estabeleceu os internatos para que “os pequenos aborígenes”, através de instrução adequada pudessem se amoldar “aos nossos costumes entrando assim na civilização” (Relatório SPI, 1923 *apud* Costa, 1985: 235). Dado o fim da Comissão e a desativação das linhas na década de 30, os *Wáimare* e *Kaxíniti* residentes na estação de Utiariti foram levados pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) para o antigo Posto Fraternidade Indígena, hoje Posto Indígena Umutina, na Área Indígena de mesmo nome (Machado, 1994a: 56).

As instalações abandonadas pela Comissão em Utiariti, servem, anos mais tarde, aos jesuítas da Missão Anchieta¹⁰, que colocam em funcionamento nos anos 50 um internato para crianças órfãs que veio a perdurar por duas décadas. As crianças, que eram provenientes dos Paresi, Iranxe, Rikbatsa, Apiaká e Nambikwára dividiam o tempo entre as aulas e o trabalho nas roças, sob controle permanente dos missionários. A desativação coincide, segundo Costa (1985: 264-ss), com as novas determinações do Concílio Vaticano II, que questiona o trabalho de catequese feito até então. Com o fim do internato, a volta às

⁹ Ponte de Pedra está localizada no Rio Sacre e corresponde ao local, na mitologia paresi, da saída dos antepassados. Já Utiariti situa-se à margem esquerda do Rio Papagaio.

¹⁰ Missão Anchieta foi uma entidade instituída pela Prelazia de Diamantino, essa última criada pela Igreja Católica em 1929 para fins de “apostalado em terra pagã”, para desenvolver trabalhos ditos de caridade e formação junto às populações indígenas (Costa, 1985: 237; 264-ss).

aldeias provocou sérios problemas de adaptação e fez com que vários ex-internos migrassem para as cidades, especialmente para Cuiabá (Costa, 1985: 241-45).

Nas décadas seguintes à instalação da Missão Jesuíta, outras agências estabelecem-se em área paresi, tais como as missões protestantes representadas do South American Indian Mission (SAM) e Summer Institute of Linguistics, atual Sociedade Internacional de Linguística (SIL). Os missionários do SAM, cuja passagem foi bastante conturbada, acabam por ser expulsos da aldeia do Rio Sacre, região sobre a qual haviam tentado obter registro de posse (Costa, 1985: 295). Por sua vez o SIL manteve missionários por longo tempo em terras paresi, com uma proposta de aprendizado da língua indígena para tradução dos textos bíblicos (1985: 297-ss), e ainda hoje conservam uma sede em Cuiabá, onde continuam se dedicando aos estudos lingüísticos, e abrigando os Paresi na cidade.¹¹

Nos anos 60, a abertura da Br-364, que liga Cuiabá a Porto Velho, rasgando o território tradicional Paresi no sentido leste-oeste, constituiu-se, à delimitação da Terra, em um de seus limites, precisamente a fronteira meridional da área¹² (Costa, 1985: 320-ss). As regiões circunvizinhas vão sendo ocupadas, principalmente por famílias de migrantes do sul do país, que no centro-oeste brasileiro estabelecem-se em fazendas para plantação de arroz. Só mais tarde, esses fazendeiros partem para a criação de gado.

¹¹ Vale notar que, curiosamente, embora Costa (1985: 297) aponte a tradução da bíblia como um propósito da missão, ela considera tal objetivo como não catequético.

¹² A Terra Indígena Pareci tem como limite norte o Paralelo 14, ligando a margem direita do Rio Juruena à margem esquerda do Rio Verde; ao sul a Br-364, desde a ponte sobre o Rio Juruena até a ponte sobre o rio Verde; o limite leste, da margem esquerda do Rio Verde (da ponte sobre a Br-364) até o paralelo 14, o oeste, da margem direita do Rio Juruena (da ponte sobre a Br-364) até o paralelo 14. Tais limites deixaram de fora as aldeias Formoso (*Hohako*), Figueiras e Estivadinho, criando

Hoje, a maior parte das terras indígenas paresi são circundadas por fazendas que cultivam a soja em grande escala, sobretudo nas regiões próximas às cidades de Tangará da Serra e Campo Novo do Parecis. Algumas dessas passam a empregar os Paresi como mão-de-obra, em especial nos períodos de plantio e colheita¹³.

A estrada traz também os passageiros com os quais os Paresi travam contato especialmente através da venda de artesanato. A comercialização dos “enfeites”, como os Paresi os denominam, ocorre inicialmente num posto existente entre os quilômetros 405 e 406 da Br-364, próximo à aldeia Rio Verde. Nesse período, os Paresi provenientes de várias aldeias acabam por se mudar para lá, outros ficam apenas o período em que estão vendendo seu artesanato. Com a mudança no traçado da estrada, a manutenção nesse trecho deixa de ser feita, diminuindo aí o tráfego. Assim, na década de 80, o posto começa a ser desativado¹⁴, e a comercialização do artesanato passa a ser feita em outros postos da mesma estrada (Costa, 1985: 368-69).¹⁵

A rodovia federal parece interferir ainda de outras formas no processo histórico do contato. São as verbas provenientes do Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil (POLONOROESTE), cuja meta prioritária era a pavimentação da Br-364, que levam a FUNAI a ter uma atuação mais direta na região. Tendo parte de seus recursos oriundos do Banco Mundial, o Polonoroeste deveria, para a liberação das verbas,

conflitos entre índios e fazendeiros, que alegavam o direito à posse da terra (Costa, 1985: 304-5).

¹³ Quando de nosso trabalho de campo, alguns homens paresi haviam sido contratados por um fazendeiro para construir uma casa tradicional (*hati*) em sua propriedade.

¹⁴ Hoje, da aldeia Rio Verde, vemos apenas as ruínas do antigo posto.

¹⁵ Atualmente, este material é comercializado na Arteíndia em Cuiabá, como já ocorria antes, ou em

atender às populações indígenas residentes nas áreas envolvidas pelo programa.¹⁶ Em 1982, são instalados estrategicamente pela FUNAI três postos indígenas em locais onde havia conflitos de terras. São eles, Formoso (Hohako), Cabeceira do Osso e Salto da Mulher (Costa, 1985: 311-ss). Formoso e Cabeceira do Osso eram aldeias já constituídas, o que não acontecia com Salto da Mulher. Não sendo um local de ocupação tradicional, a FUNAI buscou a atração de moradores de aldeias adjacentes, em especial de Kotitiko e Rio Verde (Costa, 1985: 315).

A OPAN, antiga Operação Anchieta e, hoje, denominada Operação Amazônia Nativa, desenvolveu, até recentemente, projetos entre os Paresi nos âmbitos da saúde, educação e economia. Na década de 70, através de um projeto de roça comunitária de arroz na aldeia Rio Verde, em 1995 instalou um tanque para criação de peixes na aldeia Seringal, situada na A.I. Utiariti. Participou efetivamente nas negociações para a demarcação das terras e, recentemente, colaborou no Projeto de Educação para a Capacitação de Professores Indígenas, TUCUM, sob responsabilidade do Governo de Mato Grosso.

Atualmente, à procura de uma maior independência no estabelecimento de relações com os não índios, os Paresi encontram-se organizados politicamente em duas associações indígenas, *Halitinã* e *Wáimare* que, em conjunto, pretendem representar a totalidade dos grupos locais.

outras cidades como Tangará da Serra e Campo Novo do Parecis.

¹⁶ Os recursos destinavam-se à aquisição de itens variados como veículo, rádios, medicamentos, à construção de oficinas, farmácias, escolas, bem como verbas para o setor de demarcação e

1.3. Os Paresi hoje: demografia, economia e chefia

1.3.1. Demografia

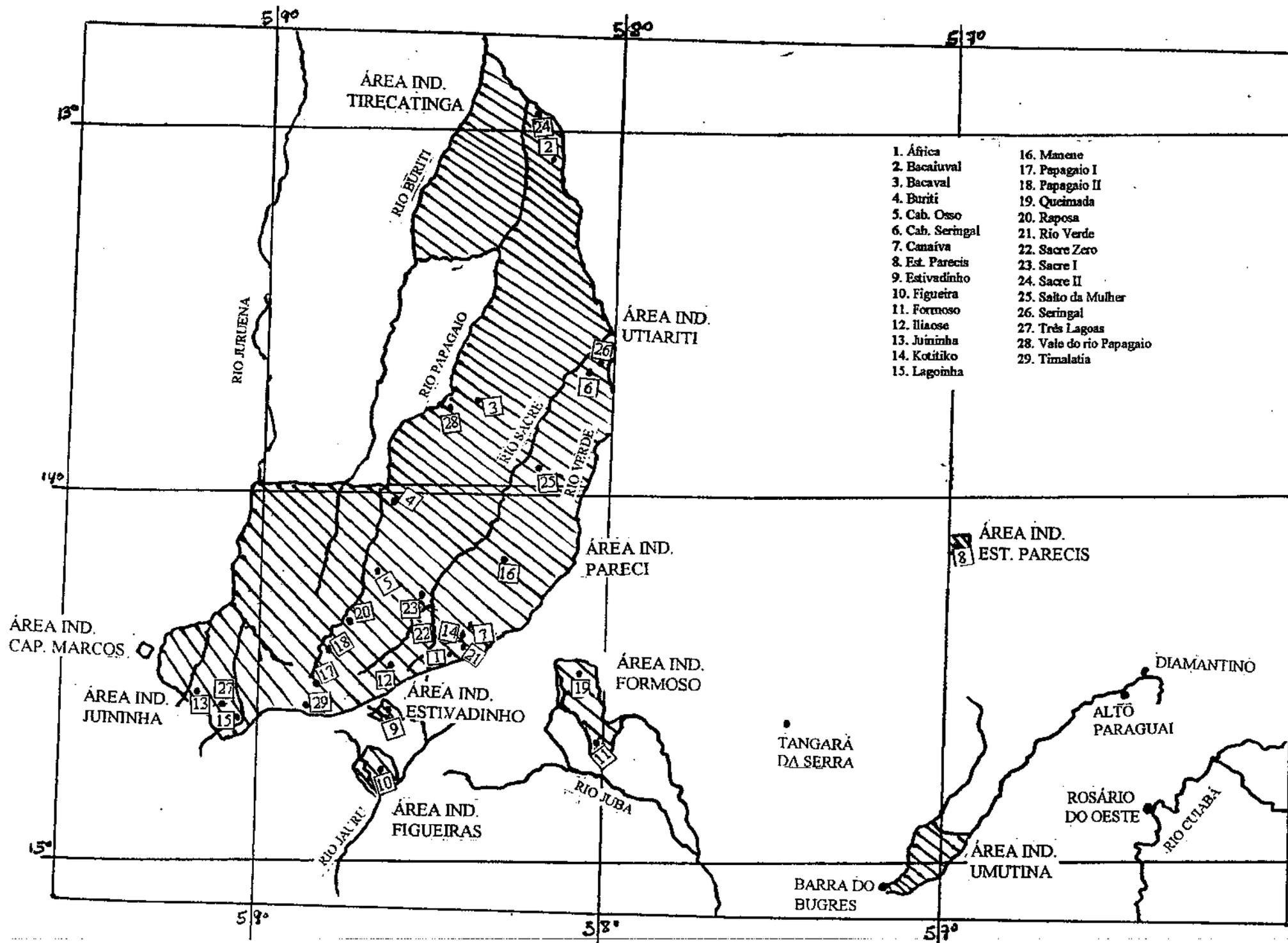
Os Paresi contam com uma população de 949 indivíduos, distribuída em 29 grupos locais ou aldeias, situados ao longo dos Rios Sacre, Verde, Buriti e Papagaio, segundo o levantamento realizado entre os meses de outubro e dezembro de 1996. Além dos dados populacionais que apresento a seguir, cujo intuito é fornecer uma visão geral do perfil demográfico desse povo, contempla-se aqui informações sobre o modo de vida, tendo por base os dados socioeconômicos coletados para a totalidade das aldeias paresi.

O Instituto Socioambiental (Ricardo (ed.), 1996: X) publicou recentemente uma estimativa segundo a qual os Paresi seriam em número de 1.200. Esses dados têm como fonte levantamentos feitos pela FUNAI entre o final da década passada e o começo desta. A diferença entre esse número e aquele que apresento pode ser creditado ao fato de, no caso do cálculo do ISA, leva-se também em conta a Área Indígena Umutina, cuja população é formada por indivíduos Bakairi, Umutina, Terena, Xavante, Nambikwara, Kayabi, além dos próprios Paresi. O número que forneço, ou seja, 949 indivíduos, refere-se apenas aos habitantes das terras indígenas paresi, o que exclui a já mencionada A.I. Umutina, bem como A.I. Tirecatinga, localizada em território Nambikwara e que abrigava uma família paresi composta de 8 pessoas. Do mesmo modo, não são computados nos meus dados os Paresi que habitam algumas cidades próximas às terras indígenas. Como já tratado na apresentação do trabalho, muito embora os Paresi aí residentes tenham sido recenseados, não são aqui

regularização de terras (Costa, 1985: 312).

considerados, já que optei nessa dissertação por focar apenas os grupos localizados nas terras indígenas pareisi (ver mapa 3).¹⁷ Apresento a seguir um mapa com a localização das aldeias e um quadro da distribuição da população pelos grupos locais e área indígena a que pertencem:

¹⁷ São elas: A. I. Utiariti, R. I. Pareci, A. I. Estivadinho, A. I. Figueiras, A. I. Juininha, A. I. Formoso, A. I. Estação Parecis. A A. I. Capitão Marcos, à época de nosso trabalho de campo, não contava com nenhum morador. Informações mais atuais, no entanto, já dão conta de que seus antigos moradores voltaram para o local (Pedro Passos, comunicação pessoal).



- | | |
|------------------|--------------------------|
| 1. África | 16. Manene |
| 2. Bacatuval | 17. Papagaio I |
| 3. Bacaval | 18. Papagaio II |
| 4. Buriti | 19. Queimada |
| 5. Cab. Oso | 20. Raposa |
| 6. Cab. Seringal | 21. Rio Verde |
| 7. Canaíva | 22. Sacre Zero |
| 8. Est. Parecis | 23. Sacre I |
| 9. Estivadinho | 24. Sacre II |
| 10. Figueira | 25. Salto da Mulher |
| 11. Formoso | 26. Seringal |
| 12. Iliaose | 27. Três Lagoas |
| 13. Juminha | 28. Vale do rio Papagaio |
| 14. Kotitiko | 29. Timalatá |
| 15. Lagoinha | |

ESCALA 1: 16.000m

<i>ALDEIA</i>	<i>A.I.</i>	<i>F</i>	<i>M</i>	<i>Total</i>
1.Estação Parecis	Estação Parecis	8	6	14
2.Estivadinho	Estivadinho	11	11	22
3.Figueiras	Figueiras	5	7	12
4.Formoso (Hohako)	Formoso	21	20	41
5.Queimada	Formoso	20	23	43
6.Juininha	Juininha	15	16	31
7.Lagoinha	Juininha	8	5	13
8.Três Lagoas	Juininha	9	8	17
9.África	Pareci	9	6	15
10.Buriti	Pareci	14	8	22
11.Cabeceira do Osso	Pareci	33	41	74
12.Canaíva	Pareci	7	4	11
13.Iliaose	Pareci	36	37	73
14.Kotitiko	Pareci	58	67	125
15.Manene	Pareci	15	18	33
16.Papagaio I	Pareci	7	6	13
17.Papagaio II	Pareci	21	23	44
18.Raposa	Pareci	8	6	14
19.Rio Verde	Pareci	42	41	83
20.Sacre 0	Pareci	11	6	17
21.Sacre I	Pareci	10	8	18
22. Timalatia	Pareci	12	3	15
23.Salto da Mulher	Utiariti	7	15	22
24.Vale Rio Papagaio	Utiariti	6	7	13
25.Bacaiúval	Utiariti	1	4	5
26.Bacaval	Utiariti	21	18	39
27.Cabeceira Seringal	Utiariti	9	10	19
28.Sacre II	Utiariti	26	31	57
29.Seringal	Utiariti	22	22	44
Total		472	477	949

Figura 2 : Quadro da distribuição dos grupos locais pelas terras indígenas e dos números populacionais.

Como se vê, aquela que concentra o maior número de aldeias é a Área Indígena Pareci, que contém quase a metade do número total de aldeias, ou seja, 14 estão localizadas

aí. Consequentemente, a maior parcela da população também reside na Reserva Pareci, abrigando em torno de 560 indivíduos (59% do total).

Os primeiros registros sobre o grupo, feitos por Antonio Pires de Campos, bandeirante paulista, dão conta de uma população muito numerosa. Assim, nas palavras desse bandeirante, que visitou o “reino dos Parecis” ainda no século XVIII: “é esta gente em tanta quantidade, que não se pódem numerar as suas povoações ou aldeias, muitas vezes em um dia de marcha se lhe passam dez ou doze aldeias, e cada uma d’estas tem dez até trinta casas, e n’estas casas se acham algumas de 30 até 40 passos de largo” (1862: 443).

Não disponho de dados sobre o contingente populacional logo após esses anos, mas sabe-se que, do contato com os bandeirantes, resultou a escravização de muitos Paresi (Costa, 1985: 204-ss), permitindo-nos supor que o grupo já tenha começado a sofrer considerável depopulação ainda nesse período.

No século XIX, os Paresi passam a se envolver, agora como trabalhadores livres, em outras frentes de expansão também de caráter econômico. São as frentes de extração da borracha e da poaia (Gonçalves, 1982; Costa, 1985). Junto com a mineração, a frente de extração da borracha parece ter sido a que mais trouxe problemas ao grupo. Em primeiro lugar, pela própria natureza da atividade, ou seja, por sua extração ocorrer durante o ano todo, interferia diretamente no calendário indígena, impedindo os índios de se dedicarem às tarefas econômicas e, articulado a isso, comprometia também as atividades cerimoniais. Em segundo lugar, pelo fato dos seringais estarem localizados dentro do território indígena, fazendo com que os seringalistas entrassem em contato direto com a população e, assim,

ocasionando raptos de mulheres e os mais variados conflitos geradores de morte. Rondon (1915: 78) fornece-nos notícias sobre um seringalista de nome Virgílio da Costa Marques, responsável pelo assassinato de um número considerável de Paresi sob acusação de roubo. É esse mesmo seringalista que, anos antes, havia incendiado a aldeia Koterocô-suê, chamada a partir de então Aldeia Queimada.

Aliada a uma desarticulação de ordem demográfica, surge, como decorrência do período da borracha, uma desagregação da vida social paresi. Isso pode ser creditado ao fato dessa atividade basear-se no que se chama sistema de “troco”, segundo a qual a mão-de-obra é paga com produtos manufaturados dados em troca pela borracha extraída. Da inserção do seringalista ou o “patrão” como um novo parceiro no sistema social do grupo, decorre a interferência nos modos tradicionais de prestação e contraprestação de serviços e bens que, para os Paresi e para outros grupos indígenas, são baseados no parentesco, como no caso das obrigações do genro de trabalhar nas roças e caçar para o seu sogro, como uma forma de pagamento pela esposa recebida.¹⁸

Apesar das depopulações sofridas nesse período, bem como as desarticulações sociais, os Paresi puderam manter sua integridade física e social a ponto de sobreviver enquanto uma unidade social distinta¹⁹ e alcançar hoje altas taxas de crescimento

¹⁸ Não forneço maiores detalhes sobre as características do sistema de parentesco paresi, pois este será abordado em suas particularidades no que segue.

¹⁹ Em dissertação defendida muito recentemente, Costa Filho (1996) atribui a sobrevivência dos Paresi à forma como eles se colocaram em sua história de contato. Ao contrário de outros grupos, tais como os Paiaguás, hoje extintos, os Paresi quase sempre se mostraram amistosos em suas relações, o que lhes garantiu o adjetivo de “mansos” imputado pelos personagens que participaram da sua história.

populacional como, de resto, verifica-se em outras sociedades indígenas (Carneiro da Cunha, 1987: 19-ss) que partilham com os Paresi situações históricas semelhantes. Senão, vejamos.

Com relação à população total até a década de 80 pude ter acesso a dois levantamentos.²⁰ Rondon (s.d.: 45), em sua passagem pela região no começo desse século deixou registrado uma população de 340 indivíduos em 12 aldeias. Já no início dos anos 80, Costa (1985: 113) estima um contingente populacional de 553 pessoas distribuídas por 23 aldeias.

Tanto as informações de Rondon (s.d.) como de Costa (1985) não se baseiam em pesquisa direta, o primeiro diz apoiar-se tanto em dados que ele próprio havia coletado, como também nas informações do chefe indígena que o acompanhava na expedição. Suspeito que alguns grupos locais não façam parte desse número que Rondon apresenta. Por sua vez, a autora, que esteve com os Paresi mais recentemente, permaneceu durante sua pesquisa em poucas aldeias. Desse modo, os dados que apresenta são também indiretos e provêm de Relatório da FUNAI (1981). Evidentemente esses números devem ser relativizados uma vez que a população paresi pode ter sido subestimada.

Nos cerca de 70 anos que separam os levantamentos realizados por Rondon (1910) e Costa (1985), podemos perceber um incremento da população em torno de 62%, já a porcentagem de aumento que se verifica quando comparamos os dados de Costa (1985) aos obtidos pelo Levantamento de Dados do Povo Paresi (OPAN, 1996b) gira em torno de

²⁰ Em Métraux (1963: 350) aparecem dados de 1937 em que a população paresi não supera 150

72%. Percebemos que, mais recentemente, o incremento populacional é ainda mais significativo, já que o número de anos que separam os dados cotejados é menor: 70 anos entre Rondon (s.d.) e Costa (1985) e 15 anos entre Costa (1985) e OPAN (1996b). Além disso, a distribuição do número total em relação às aldeias também aumenta: cada grupo local soma hoje em média 33 moradores, e não os 24 da década de 80. Esse último, por sua vez, é menor que o assinalado por Rondon (s.d.), como podemos detectar através do quadro que segue.

	<i>POPULAÇÃO TOTAL</i>	<i>Nº DE ALDEIAS</i>	<i>MÉDIA/INDIVÍDUO/ALDEIA</i>
RONDON (1910)	340	12	28
COSTA (1985)	553	23	24
OPAN (1996)	949	29	33

Figura 3: Quadro da variação da população em três momentos distintos

Esse aumento populacional, podemos supor, deve-se a uma certa estabilidade que a sociedade conseguiu atingir, passados os anos mais críticos do contato. Em geral, como já mencionado, nos primeiros anos de contato, uma sociedade indígena encontra-se muito vulnerável a fatores que contribuem para sua depopulação. Entre eles, podemos citar, as epidemias, a guerra, a escravização e o avanço da fronteira econômica (Carneiro da Cunha,

indivíduos. Neste caso acreditamos também que o número não correspondesse ao contingente total.

1987: 19-ss). Os Paresi vivenciaram algumas dessas situações, como pudemos ver com uma breve incursão por sua história.

Como os levantamentos já realizados não trazem informações acerca da distribuição sexual e por faixa etária, torna-se impossível a comparação entre as séries. Para os dados atuais a distribuição da população por idade pode ser melhor observada no quadro que segue.

IDADE	m	f	Total
70-	17	19	36
65-69	8	9	18
60-64	16	11	27
55-59	5	11	16
50-54	6	7	13
45-49	7	4	11
40-44	23	12	35
35-39	16	14	30
30-34	12	35	47
25-29	33	23	56
20-24	43	47	90
15-19	41	44	85
10-14	63	65	128
05-09	82	73	155
00-04	91	81	172
<i>sem informação</i>	14	17	31
<i>total</i>	477	472	949

Figura 4 : Tabela de distribuição da população por sexo e idade

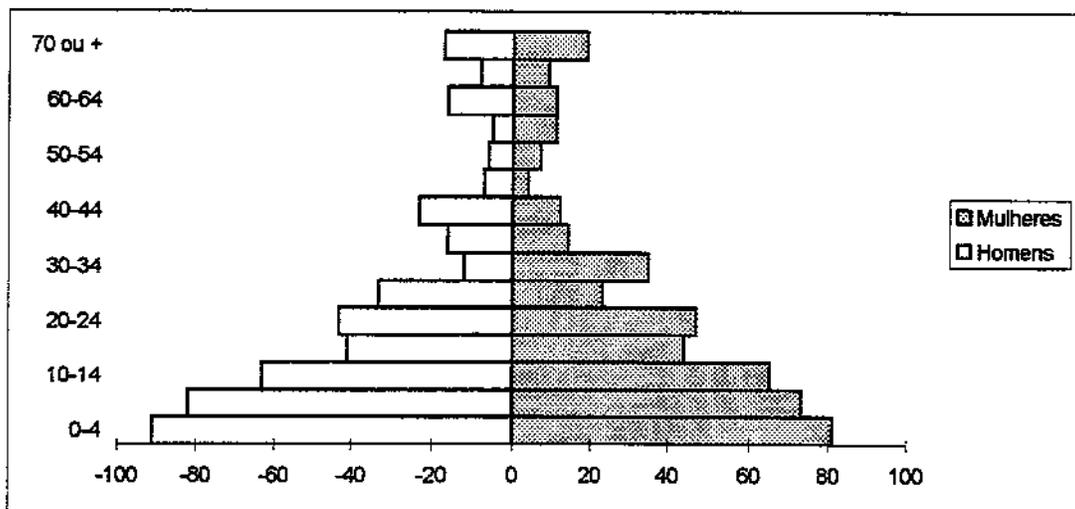


Figura 5: Pirâmide etária

A pirâmide acima permite supor uma população com altas taxas de natalidade e muito baixa esperança de vida. 66% da população está abaixo dos 25 anos, com grande concentração nas faixas de 0 aos 9 anos (35%), apontando para uma alta taxa de natalidade. Já os mais velhos, acima dos 70 anos, equivalem a apenas 3,8 % do total. Entre os anos de 1995 e 1996, temos notícia de um total de 19 óbitos.

A pirâmide revela ainda que, em algumas faixas etárias, os contingentes são relativamente reduzidos. Uma explicação para essas “entradas” ou “falhas” na pirâmide etária necessita uma pesquisa aprofundada sobre a história de contato, o que não é objeto dessa dissertação. Baseados nos dados que temos em mãos, podemos aventar algumas hipóteses. Os anos 30 correspondem ao período do fechamento das linhas telegráficas, e adultos engajados na atividade foram transferidos para o Posto Fraternidade Indígena e, posteriormente para Cuiabá (Machado, 1994a). Os filhos desses trabalhadores estariam hoje

com idades entre 65 e 69 anos, desfalcando a população na faixa etária mencionada. O Internato de Utiariti também parece fornecer uma explicação para a população entre 45 e 59 anos. O Internato, usando as antigas construções da Linha Telegráfica, foi instalado na década de 50. Para lá dirigiram-se, nos anos que se seguiram, crianças de várias aldeias parsi. Isso aconteceu até o final da década de 60, quando começa a sua desativação. As crianças, tendo aprendido a seguir uma cartilha cristã, encontraram muitas dificuldades para se readaptarem à vida nas aldeias. Com isso, muitos deles migraram para as cidades, sobretudo Cuiabá. Contando, em média, com 12 anos no período em questão (entre 1950 e 1968), essas crianças teriam, em 1996, idades que variam de 40 a 58 anos, correspondendo ao relativo vazio nas faixas consideradas.

Já a falha na faixa dos 30 aos 34 anos é bastante significativa quando pensada em relação aos sexos e pode corresponder ao contingente populacional de homens que saem todos os anos para trabalhar nas fazendas. Assim também para a faixa dos 15 aos 19 anos, porém, nesse caso, ela existe para ambos os sexos.

A proporcionalidade entre os sexos é bastante razoável, com um ligeiro predomínio de homens. Do total, 49,7% são mulheres e 50,3% são homens, o que parece se estender também para maioria das aldeias. Os dados sobre a população das aldeias parsi serão ainda retomados quando tratarmos da morfologia social.

1.3.2. Economia

A descrição das atividades econômicas que passo a fazer trata, primeiramente, da maneira como os indivíduos se envolvem na produção desses alimentos e como se dá a cooperação nas atividades econômicas, questões ligadas intimamente com a forma com que se desenrolam as relações sociais no interior dos grupos locais. Aborda, além disso, as relações que a agricultura e a caça mantêm com o domínio cerimonial, precisamente pela obrigatoriedade das dádivas de certos produtos anteriores ao consumo dos mesmos.

Os Paresi têm como fontes de alimentação tradicionais a caça, a coleta, a agricultura e a pesca. O grupo doméstico, aquele formado a partir de uma relação de casamento, é a unidade de produção entre os Paresi. A roça e a caça pertencem ao casal, que, por sua vez, deve obrigações aos parentes próximos. Desse modo, um genro pode possuir roças contíguas às de seu sogro, um filho às de seu pai, assim como os irmãos também o fazem com frequência. O mesmo ocorre em relação à caça. Esse grupo de pessoas aparentadas que cooperam economicamente, chamo-o de grupo familiar.

O grupo familiar não compreende, nessa sociedade, uma forma única. Pode ser composto por um grupo doméstico apenas, ou por mais de um grupo doméstico, formando uma família extensa, por exemplo. Além disso, o grupo familiar pode ou não habitar a mesma casa ou unidade residencial, entendida aqui como um “teto” que abriga um conjunto de pessoas. Há grupos familiares, ligados por íntima cooperação econômica, que habitam casas contíguas e têm, como dizem os Paresi, uma única cozinha.²¹

²¹ Costa (1985: 128-ss) chama de grupo doméstico uma família extensa de três gerações que habita

Além dos alimentos tradicionais, outros produtos foram introduzidos à dieta do grupo, sendo alguns deles obtidos por compra, tais como o sal, o macarrão, o feijão, o açúcar, e alguns enlatados, à exceção do arroz, que passou a ser consumido diariamente na maioria das aldeias e a ser cultivado em larga escala. Os recursos necessários para a compra de bens alimentícios, bem como de outros gêneros adquiridos, nas cidades, pelos Paresi provêm da venda de artesanato confeccionado por homens e mulheres, bem como do trabalho sazonal em fazendas, realizado pelos homens. Além disso, alguns Paresi são funcionários da FUNAI, principalmente lotados nas funções de atendentes de enfermagem e motoristas; outros são professores vinculados às prefeituras municipais de Tangará da Serra ou Campo Novo do Parecis, e atuam nas escolas das aldeias. Outra fonte de renda são as aposentadorias do FUNRURAL, às quais esses índios começaram a ter acesso nos últimos anos. A renda obtida através dessas várias fontes também pertence ao casal. Embora muitas vezes um irmão casado possa levar o artesanato de uma irmã para vender, o dinheiro obtido é entregue integralmente a ela. Já quando o marido vai vender o material feito pela esposa, o dinheiro obtido é acrescido ao que foi obtido pela venda de seu próprio artesanato e é considerado bem do casal.

O principal cultivo é a mandioca, sendo seguido por plantações de arroz, milho, batata-inglesa, batata doce, cará, abóbora, melancia e abacaxi. As dimensões das roças

uma mesma unidade residencial. Chamo de grupo doméstico, como mencionado anteriormente, aquele formado a partir de uma relação de casamento, posto que encontramos muitas unidades residenciais com apenas uma relação de casamento em seu interior. Além disso, a relação que privilegiamos é a de aliança e não a de filiação. Já a noção de grupo familiar é inspirada na forma como Costa a utiliza: pessoas ligadas por laços de parentesco e casamento que não necessariamente

variam de meio a um hectare e meio, e estão geralmente localizadas nos campos próximos à aldeia ou em regiões mais afastadas, “no mato”, como se referem os Paresi. Homens e mulheres participam dos trabalhos nas roças. Há, no entanto, uma divisão sexual em algumas das atividades como a derrubada da mata, feita exclusivamente pelos homens do grupo local, ou a colheita e transporte dos produtos, feita pelas mulheres. Segundo Costa (1985: 134) apenas do plantio participam indivíduos de ambos os sexos, obedecendo à seguinte divisão sexual do trabalho: homens cortam as ramas de mandioca e cavam um buraco, onde as mulheres colocarão as ramas e as cobrirão com terra. Há ainda ao redor das casas algumas árvores frutíferas, onde são plantados pés de abacate, manga, caju e goiaba. Os “pomares”, em geral, pertencem às casas. Em aldeias menores, a posse e o consumo desses cultígenos dos pomares tendem a ser coletivos, não se restringindo a apenas uma unidade residencial, como veremos no capítulo seguinte em que trataremos especificamente da morfologia social.

A dieta em frutas tem na coleta de plantas silvestres uma outra fonte, geralmente organizada pelas mulheres, que saem à tarde, em grupos, para colher frutos do cerrado. Dentre as espécies estão: guapeva (*Ecclinusa sp*), cajuzinho (*Anacardium humile*), pequi (*Caryocar brasiliense*), jabuticaba do cerrado (*Mouriria pusa*), mangaba (*Hancornia speciosa*), morcegueira (*Andira inermis*) e pitomba (*Talisia esculenta*). À época do trabalho de campo, entre os meses de outubro e dezembro, a guapeva, denominada *manákata* pelos índios, era coletada em grande quantidade. Diariamente as mulheres saíam e traziam cada uma delas, dentro de sacos, panelas ou cestos, de cinco a dez quilos da fruta. Já a coleta do

habitam a mesma casa.

mel é realizada pelos homens, geralmente durante a atividade de caça, quando estão no mato os homens aproveitam para apanhar o mel.

A caça é uma atividade eminentemente masculina e realizada durante o dia. Geralmente é individual, à exceção das caçadas coletivas para os rituais intercomunitários, em que os anfitriões, geralmente parentes próximos que podem inclusive pertencer a aldeias diferentes, saem em grupo para caçar, utilizando armas de fogo. As presas prediletas são a ema (*Rhea americana*) e o veado campeiro (*Ozotocerus bezoarticus*), mas há também perdizes (*Rhyncotus rufescens*), siriemas (*Cariama cristata*), cutias (*Dasyprocta acouchy*) e porcos queixada (*Tayassu pecari*).

Por fim, a pesca é uma fonte subsidiária de proteínas para o grupo. Como já mencionado, a maior parte dos rios da região não são muito piscosos e é da caça que os Paresi retiram a maior parte da proteína animal que consomem. A pesca é praticada comumente pelos meninos que saem à tarde para a atividade, utilizando arco e flecha, anzóis, mas também uma espécie de máscara confeccionada pelos próprios índios a partir de vidros retirados de garrafas e que utilizam associadas a arpões. Há ainda a pesca feita com o timbó, planta venenosa, utilizada em várias regiões e que geralmente reúne famílias inteiras na sua execução. Os principais peixes consumidos são traíra (*Hoplias malabaricus*), pacu (*Colossoma sp*), piraputanga (*Brycon hilarii*), matrinxã (*Brycon sp*).

O consumo de animais, assim como de alguns derivados da mandioca, exige um oferecimento preliminar à porta da casa das flautas. Em geral, o chefe do grupo local leva para lá o produto da caça já preparado (carne cozida ou moqueada) e profere um canto de

oferecimento às *yámaka*, espíritos personificados por flautas que ficam guardadas em uma casa (*yámaka hanã*) no pátio da aldeia, cuja entrada é interdita às mulheres. O tema das flautas e dos donos dos animais serão retomados adiante, no capítulo 3. Depois do oferecimento, a carne é distribuída entre os grupos domésticos.

1.3.3. Chefia

Ezekwahaseti é o termo para chefe de um grupo local (Costa 1985: 162). Politicamente, um grupo local parece consistir em uma unidade autônoma. Na literatura etnográfica, apenas Badariotti (1898: 77) refere-se à existência de um líder supra-aldeão entre os Paresi que, à época em que o autor os visitou chamava-se *Zozaoriari*, e também Schmidt (1943: 45), a partir das informações daquele.

Atualmente, o chefe da aldeia Kotitiko denomina-se, ao que parece, por uma certa imposição da FUNAI, capitão dos Paresi. Historicamente esse título pode ser investigado. Na década de 80, quando a FUNAI passou a ter uma atuação mais efetiva entre os Paresi, por ocasião do desenvolvimento do POLONOROESTE, como já mencionado, J.G.²², ocupava o cargo de atendente de enfermagem na referida instituição e acabou servindo de intermediário nas tentativas da entidade de instalar postos indígenas na área. As atribuições dessa chefia parecem, assim, estar mais voltadas às relações entre a sociedade e os brancos do que ao interior daquela (Costa, 1984: 304).

²² Sempre que me referir a algum Paresi individualmente utilizarei seu nome abreviado.

No dia em que chegamos à aldeia Kotitiko, no início ainda do trabalho de campo, J.G. estava sentado sob uma árvore em frente à sua casa. Explicamos o nosso trabalho, falamos sobre o censo, sobre meu trabalho de pesquisa e assim por diante. O chefe fez questão de frisar que ele era o cacique dos Paresi e que cabia a ele decidir sobre a continuidade ou não do nosso trabalho. Além disso, buscava respaldar-se na mitologia, visto que os Paresi tinham um herói cultural, - *Wazare*, o mais velho dos irmãos saídos de uma pedra, - que teria sido o primeiro cacique dos Paresi. O fato é que já tínhamos estado na aldeia Rio Verde, cujo chefe havia permitido nossa permanência bem como a coleta dos dados, às expensas de uma consulta ao chefe de Kotitiko. De qualquer forma, é bastante interessante notar o uso sagaz que o chefe faz da tradição, no caso a mitologia, para justificar um poder que não encontraria respaldo na organização política tradicional.

O termo para chefia, *ezekwahaseti*, é derivado, segundo Costa (1985: 162) de *ezékwaharé* que, antigamente, constituía-se em uma categoria utilizada em oposição a *ewakaneharé*. Tais termos podem ser traduzidos respectivamente por doador e tomador. Marca-se aí uma distinção social em duas categorias complementares no âmbito da economia, ligada às tarefas de coordenação e execução das atividades em uma aldeia (Costa 1985: 162). Hoje, essas formas de categorização social inexistem, mas podem ter deixado vestígios de sua existência em uma derivação relativa ao termo para chefia.

Alguns autores do começo do século, dentre eles Rondon (s.d., 1916), utilizam o termo *amuri* para designar a chefia. Costa (1985: 161-ss) afirma que os Paresi por ela indagados disseram desconhecer esse uso da palavra. A autora atribui ao fato uma provável

confusão, já que há, em língua nativa, o termo *ámoretyoa*, cujo significado é “forte”, “vigoroso”. Desse modo, segundo Costa (1985), esses autores podem ter tomado um traço característico da posição de chefia pelo termo que a designaria. No entanto, entre os Enawene-Nawe, povo muito próximo dos Paresi lingüística e geograficamente, o termo *aõre* (Silva, 1998b: 32) é aplicado aos clãs principais, o que nos leva a pensar que o termo *amuri* pode constituir-se em uma metáfora para chefe, algo como “o principal”.

Os atributos de um chefe, tais como a força e o vigor enunciados acima, parecem ser demandados sobretudo em situações que envolvem a coletividade. Nesses momentos, o chefe é chamado, através de seu dom da fala, para apaziguar situações conflituosas. Deve também ser enérgico, apesar de não deter um poder de mando efetivo sobre os co-residentes. Pude presenciar uma situação que ilustra um dos sentidos da atuação da chefia paresi. Vejamos.

O chefe de um grupo local por nós visitado, sabendo da nossa disposição de deixar a aldeia no dia seguinte, pediu-nos para levar alguns velhos até Tangará da Serra, onde receberiam a aposentadoria. A falta de condução para os velhos originou-se do fato do caminhão que deveria levá-los, compartilhado com uma aldeia vizinha, estar sendo requisitado para outra atividade. Como sairíamos num domingo, as pessoas que fossem conosco teriam que pernoitar no Posto de Saúde da FUNAI. Quando foi expor a sua intenção para as pessoas da casa onde estávamos hospedados e onde moravam dois dos velhos, uma das filhas do casal proferiu um discurso em *haliti* muito inflamado que deixava entrever sua rejeição à idéia. Depois, mais calma, veio nos dizer que não concordava com a

permanência de sua mãe, sadia, num hospital por uma noite, entre doentes, e que deveriam ir apenas na segunda-feira, completando, por fim, que o referido chefe “não sabia mandar”. A expressão usada pela moça “não sabia mandar” chama a atenção para dois atributos da chefia paresi: de um lado, o caráter de exímio negociador e de firmeza de propósitos, já que o chefe deveria esforçar-se para que o uso do caminhão fosse equilibrado entre as aldeias, ter uma postura firme para garantir que ficasse também à disposição dos velhos aposentados e, de outro, da própria vulnerabilidade do cargo, já que a decisão do chefe não precisa necessariamente ser aceita, ficando à cargo da comunidade a decisão final. Tanto foi assim que conosco nenhum aposentado viajou. Eles esperaram o caminhão para ir à cidade em um dia em que os bancos estivessem abertos.

Com o que acima foi dito, podemos aventar que o cargo de chefia não garante o cumprimento das ordens. O cumprimento vai depender do prestígio relacionado ao chefe e a adequação de seus pedidos às expectativas dos co-residentes. Além das características postas em relevo acima, podemos apontar outras.

Entre os Paresi, a posição de chefia não se confunde com a de curador. O xamã ou curador é chamado *wáyratyare* (Rowan e Rowan, 1978: 108) que, segundo Costa (1985: 162), é uma variação de *utiariti*, termo com o qual a literatura etnográfica, em especial do começo do século, designou a posição, mas que não foi encontrado pela autora. Entretanto, entre os Enawene-Nawe, o cognato *baraitare* é o termo usado para “conhecedor de remédios”, aquele que manipula plantas medicinais, enquanto *sotairiti* refere-se ao xamã propriamente dito (Silva, 1998b). Assim, ao contrário do que afirma Costa (1985: 162), as

categorias *wáyratyare* e *utiariti* possivelmente não se confundem também para os Paresi, sendo a primeira associada à fitoterapia e a segunda, à atividade xamânica.

Muito embora os Paresi façam uma distinção entre chefe, fitoterapeuta e xamã, esse último não detém com exclusividade as relações com o mundo dos espíritos. É ao chefe que cabe levar a caça para a casa das flautas em oferecimentos cotidianos aos seres espirituais, antes que seja consumida pelo grupo local, além do que cabe a ele proporcionar festas intercomunitárias, cujas proporções e o número de grupos locais que a elas acedem ajudam a determinar o seu prestígio.

A importância dos rituais intercomunitários para a determinação do prestígio de um chefe nos parece associar-se a um outro atributo da chefia: a generosidade. Podemos verificar a relevância de tal característica também em situações cotidianas, como quando o chefe da aldeia Papagaio II abrigou em sua casa a parentela de seus sogros classificatórios em mudança para essa aldeia, permitindo que usufríssem dos produtos de suas roças, enquanto construíam sua casa e preparavam suas próprias plantações.

É, enfim, do prestígio e da adequação de suas ordens que depende a obediência prestada a ele, como pode ser detectado a partir do exemplo de um experimento com o reservatório de peixes, que estava sendo desenvolvido pela OPAN em uma das aldeias. A responsabilidade pelos cuidados, inclusive de se evitar que os alevinos fossem pescados antes do tempo, era de N., o chefe. Ouvi alguns Paresi de outras aldeias dizerem que em Seringal o projeto estava dando certo porque N. tinha controle sobre a situação, não permitindo que atitudes erradas fossem praticadas, as quais poriam tudo a perder.

A literatura etnográfica indica que o cargo de chefia é normalmente passado de pai para filho, em especial para o primogênito (Costa, 1985: 166). Encontramos, entretanto, vários casos em que a chefia não está associada ao mais velho deles. Isso pode ser explicado devido a características exigidas hoje da chefia, ligadas a um bom desempenho junto aos agentes da sociedade não indígena. Assim, a facilidade de se comunicar em português pode levar um irmão mais novo a assumir o cargo, o que continua a reforçar um dos atributos tradicionais da posição, a saber, a habilidade política, seja nas relações internas, seja nas relações externas.

Há, no entanto, outras peculiaridades, entre os Paresi, para a chefia. Em Figueira, o chefe é viúvo; em Rio Verde, ele se separou da mulher. Essas situações podem parecer estranhas devido à generosidade atribuída ao chefe, sobretudo em proporcionar grandes festas de chicha, o que demanda um grupo doméstico completo. Além disso, o único caso de poliginia sororal, entre os Paresi, verificou-se com um não chefe.

À diferença de outros grupos indígenas, como certos grupos norte amazônicos, o nome do chefe não corresponde à denominação dada aos grupos locais. Os nomes das aldeias ou grupos locais paresi referem-se a certas características do lugar onde os grupos sociais estabeleceram-se, tais como acidentes geográficos, árvores, frutos ou ainda, o tipo de solo, como registra Costa (1985: 112) em relação a Iyómoweke, aldeia existente à época de seu trabalho de campo, que significa “areia branca”. Mesmo não sendo atualmente referidas por termos em língua nativa, as designações para as aldeias, em português, geralmente obedecem a essa regra. Os exemplos que possuo referem-se especialmente a uma

“fluvionímica”: Cabeceira do Osso (Ihitiase), para a aldeia localizada nas proximidades da cabeceira do Rio do Osso, Rio Verde ou ainda Salto da Mulher, em referência a uma bela cachoeira próxima à aldeia onde os Paresi dizem habitar um ser sobrenatural. Zé Boliviano (Timalatia) constitui em um caso particular, já que, em língua nativa, refere-se ao Rio Sacre, próximo ao qual a aldeia está localizada. Já seu nome em português faz referência ao chefe da aldeia. Uma outra exceção é o grupo local Manene, que segundo Rowan & Rowan (1978: 58) quer dizer “todos”.

A explicação para esse fato apóia-se na pré existência dos locais onde os grupos devem se estabelecer, o que encontra fundamentação na própria mitologia. Conta a narrativa mítica que o que hoje chamamos subgrupos são constituídos dos descendentes diretos de oito irmãos saídos do interior de uma pedra, para povoar o mundo. O mais velho deles, *Wazare*, além de nomear as cabeceiras dos rios por onde passava, designava-as a cada um de seus irmãos. Estes, ao se casarem com as filhas do Avô da árvore, deram origem aos subgrupos (Costa, 1985: 396-403; Pereira, 1986: 31-102).

É também em razão da pré existência dos locais das aldeias que encontramos hoje muitos grupos sociais habitando as mesmas localidades assinaladas por Costa (1985: 410), em sua dissertação. É o caso de Hohako (ou Formoso, como também é conhecida), Kotitiko, Rio Verde, Sacre (hoje conhecida como Sacre I, devido ao surgimento de outras duas aldeias no mesmo rio), África, Iliaosé, Timalatia, Kyáorose (conhecida atualmente como Estivadinho) e Bacaval. O grupo local Koterokó ou Queimada havia sido extinto em

1982. É interessante notar que Queimada foi uma aldeia encontrada por nós em 1996, estando localizada em local muito próximo àquele indicado pela autora (Costa, 1985: 67).

Assim, nesse ponto em particular eles se afastam, conforme dissemos, dos *Aruak* da amazônia setentrional, mesmo se assemelhando em vários outros aspectos, como veremos adiante, já que naquela região, ao contrário do que se passa entre os Paresi, a aldeia é geralmente denominada pelo nome de quem primeiro se estabeleceu no lugar, como afirma Rivière (1984: 72) na sua tentativa de síntese para os povos das Guianas, levando a pensar em um caráter mais perene da localização dos grupos locais paresi, quando comparados a outros povos.

Capítulo 2

As unidades sociais

2.1 Observações preliminares

A descrição das unidades sociais paresi que se pretende aqui tem como ponto focal o exame da noção de aldeia ou grupo local, categoria que é considerada pela bibliografia etnográfica sobre esse povo como a unidade social por excelência, a ela atribuindo autonomia econômica, política e matrimonial. Esse capítulo tem, portanto, o intuito de pensar o grupo local paresi tendo em vista a problematização de tal autonomia, uma vez que é imprescindível depreender arranjos entre estes. Desse modo, o grupo local será investigado, internamente, em termos do número e composição de sua população, bem como das divisões internas que apresenta, tais como as relações de parentesco das unidades residenciais, cuja constituição também deverá ser examinada. Será ainda examinada a sua exterioridade, sobretudo no que diz respeito às relações que os associam na formação de unidades supra locais.

Os Paresi identificam atualmente 29 grupos locais. Os seus grupos locais não correspondem a uma única casa²³ onde residem todos os seus moradores. Na maioria dos casos, as aldeias paresi congregam mais de uma casa ou unidade residencial. Entendo aqui por casa, como já mencionei no capítulo 1, em seu sentido arquitetônico uma construção ou

²³ Uma *hati* ou maloca típica tem a forma elíptica com duas portas nas extremidades, uma voltada para o nascente, outra para o poente. Sua estrutura é feita a partir dos troncos da aroeira (*Schinus molle*), designada *kwaré-kwaré* (Costa, 1985: 117) e coberta com palha de guariroba do campo (*Cocos comosa*) ou palha de buriti (*Mauritia flexuosa*). Hoje, 46% das casas são tradicionais, as restantes obedecem a um padrão regional e se distribuem nos seguintes tipos: madeira, barreada, palha e alvenaria.

“teto” que pode abrigar um ou mais grupos domésticos, isto é, grupos formados a partir de uma relação de casamento.²⁴

Como já discutimos no capítulo anterior, o casal situa-se na base da produção dessa sociedade. As várias atividades econômicas desenvolvidas, tais como a agricultura, a caça, a pesca e a coleta, têm na base de sua produção o grupo doméstico. Há, sem dúvida, relações de reciprocidade entre os grupos domésticos, em que o genro trabalha para o sogro, os irmãos possuem roças contíguas e dividem a caça entre si. Entretanto, a roça pertence ao casal e a caça é realizada pelos homens individualmente, para me ater apenas às duas atividades econômicas principais.

Por outro lado, há casas com arranjos que não correspondem a grupos domésticos e que poderiam ser consideradas enquanto tais. São aquelas em que há irmãos adultos de sexos diferentes ocupando uma mesma unidade residencial, ou ainda mães e filhos adultos, mas solteiros. Desse modo, a composição das casas parece variar, atualmente, entre alguns tipos básicos, aquelas formadas por um ou mais grupos domésticos relacionados entre si, e aquelas formadas por indivíduos não relacionados por casamento. Na primeira delas, sem sombra de dúvida preponderante, para cada unidade residencial há um ou mais grupos

²⁴ O número médio de moradores por casa é de 7 indivíduos. A maior casa encontra-se em Papagaio II e possui 30 moradores. As menores estão em Estação Parecis, com apenas um único morador. A casa da aldeia Papagaio II acima citada exibe um número tão elevado de moradores pelo fato de estar abrigando, provisoriamente, os sogros do dono da casa e seus filhos solteiros, que estavam de mudança para aquela aldeia e que aguardavam a construção de sua maloca. Já no caso da Estação Parecis, a própria concepção de casa deve ser aí problematizada na medida em que essas unidades não seriam compostas por um grupo doméstico, retirando-lhes a autonomia econômica que caracteriza a unidade residencial paresi.

domésticos correspondentes²⁵. Já na segunda, são os irmãos adultos de sexos diferentes co-residentes e pais ou mães com suas(eus) filhas(os) adultas(os) e solteiras(os).

Muitas das casas abrigam apenas um grupo doméstico. Os momentos em que uma casa está abrigando mais de um grupo doméstico são em geral quando os pais de um dos cônjuges, já velhos, passam a morar com o(a) filho(a), ou quando um rapaz está cumprindo o serviço da noiva. Sendo a uxorilocalidade apenas temporária, depois de cumprido esse período, que dura em geral um ano, o genro pode escolher o local de residência do casal, então, mesmo que ele fique com os sogros ou vá morar com seus próprios pais construirá, via de regra, sua casa ao lado da dos parentes mencionados. Nessa situação, apesar de habitarem construções diferenciadas, os laços de cooperação econômica transcendem esse afastamento e continuam existindo, chegando a haver casos em que apesar de existirem duas casas, há uma mesma “cozinha” para elas, como dizem os Paresi.²⁶

A terminologia de parentesco paresi é uma variante do tipo dravidiano, tal como foi definido por Dumont (1953 [1975]), que prevê o casamento com a prima cruzada bilateral²⁷.

²⁵ Está incluída nessa categoria o caso de poliginia sororal que pude verificar.

²⁶ Para esse fato, além da explicação do contato, segundo a qual seria porque os Paresi estão sofrendo muitas influências das populações regionais circunvizinhas, adotando seu modelo residencial, não apenas na construção das casas como também na composição, poderia ser também explicado pela característica dessa sociedade de cindir grupos. Assim como ocorre com as aldeias, como veremos, as casas também podem sofrer tais divisões. Não estou querendo aqui uma solução ingênua a ponto de desconsiderar os desarranjos porque passa uma sociedade indígena quando tem longo e estreito contato com nossa sociedade, mas sugerir que tais influências provocam alterações a partir de certas linhas de força da estrutura social tradicional.

²⁷ Depreende-se a regra de casamento com a prima cruzada bilateral pela correspondência, na terminologia, entre as categorias sogro (sogra)/tio materno (tia paterna) e genro (nora)/sobrinho (sobrinha). Vejamos a terminologia mais de perto.

Temos que, na segunda geração acima de determinado ego, estão o avô e a avó, *atyotyó* e *abébe*, respectivamente. Já na primeira geração ascendente localizam-se o pai, *aba* e a mãe, *ama* e ainda

Segundo a bibliografia etnográfica sobre os Paresi (Costa, 1985; Gonçalves, 1990), sua organização social caracteriza-se pela valorização da prática de endogamia, evidenciada em três níveis sociais: grupo local, subgrupo e parentes próximos (*ihinaiharé kaisereharé*). O critério de endogamia de subgrupo diz respeito a práticas matrimoniais do passado, como veremos. Já quanto aos outros dois, os Paresi preferem, dentre os indivíduos casáveis, aqueles que sejam co-residentes e com laços genealógicos próximos.

2.2 Os subgrupos

Como já aludi no início desse texto, os Paresi eram referidos, até o início desse século pelo que hoje denominamos termos para os subgrupos. As designações registradas que se estabeleceram na literatura foram *Kaxiníti*, *Wáimare*, *Kozáriní*, *Warére* e *Káwali*. Segundo a literatura etno-histórica, cada um dos subgrupos ocupava territórios distintos, o que encontra eco em um mito de origem. Conta a narrativa que os subgrupos são constituídos dos descendentes diretos de oito irmãos saídos do interior de uma pedra para povoar o mundo. O mais velho deles, *Wazare*, além de nomear as cabeceiras dos rios por onde passava, designava-as a cada um de seus irmãos.

kokō (tio-sogro) e *naké* (tia-sogra). Na geração de ego estão os irmãos que, entre os Paresi, dividem-se em irmão e irmã mais velho(a), *azéze* e *záza*; irmão e irmã mais novo(a), *nozimalini* e *nozimaloni*; e *nonatyoré/notyáonero* para cunhado/esposa e *notyáone/nonátyolo* para cunhada/marido. Para a primeira geração descendente, os termos são *haré* e *maló* para filho e filha, *nozáise* e *nozáiso* para sobrinho/genro e sobrinha/nora, no caso de um homem, e *notámisini* e *notámisoni*, no caso de uma mulher, e na geração dos netos, *nojtyete* e *nojtytyo*, para neto e neta, respectivamente (Costa, 1985) (ver em anexo a grade terminológica).

“Wazare saiu pelos campos, dando nome às cabeceiras, córregos e rios e deixando gente nas cabeceiras. Levavam uma tira de cernambi de mangava. Andavam um trecho, cortavam um pedaço de cernambi e as cabeceiras ficavam mais perto umas das outras.

Wazare chegou à primeira cabeceira e chamou de Malate winã²⁸. Falou para Zawloré, chefe dos Kaxínti:

- Zawloré, esta cabeceira é para o seu pessoal.”(Pereira, 1986:43-44)

Os irmãos, instalados nas cabeceiras, casaram-se com as filhas do Avô da árvore, dando assim, origem aos subgrupos. Apenas *Kamaihié* e *Wazare* não deixaram descendentes.²⁹ *Kamázo* deu origem aos *Kozáriní*, *Zakálo* e *Zalóya* aos *Wáimare*³⁰, *Záolore* aos *Kaxínti*, *Kóno* aos *Warére* e, por fim, *Tahoé* aos *Káwali* (Costa, 1985: 396-403; Pereira, 1986: 31-102). Vejamos o esquema.

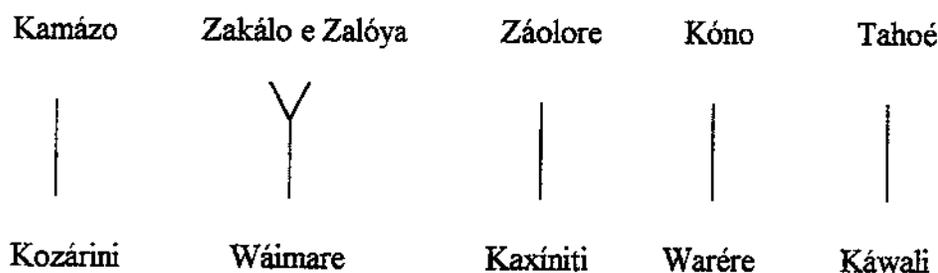


Figura 6: Esquema da descendência dos subgrupos

²⁸ *Malate* significa jacucaca e *winã* significa água. Segundo Pereira (1986: 43), *Malate winã* é a cabeceira Três Jacus.

²⁹ *Wazare* não deixou descendentes porque perdeu a mulher obtida do Avô da árvore por não ter acreditado que a pequena quantidade de chicha que a esposa havia feito para receber o sogro de *Wazare*, seria suficiente. A mulher, magoada com o marido, foi embora. Já sobre porque *Kamaihié* ficou sem filhos, o mito não faz referência (Pereira, 1985).

³⁰ Em mito de origem coletado por Rondon e Faria (1948: 102) encontramos alusão aos *Wáimare* como descendentes de *Zalóya* e aos *Wáimare-ares*, que os autores identificam aos *Wáimare* do Chapadão como descendentes de outro (sem referência ao nome). Costa (1985: 62) afirma que ouviu

Sobre os subgrupos³¹, afirma Schmidt (1943: 49) que suas relações estariam restritas, no passado, à realização de rituais conjuntos, não havendo trocas matrimoniais entre eles. A endogamia ao nível do subgrupo foi tema de um artigo recente de Gonçalves (1990), segundo o qual essas unidades não trocavam mulheres exatamente porque, sendo descendentes de um único sib ancestral, são ligadas umas às outras por vínculos de consangüinidade. Nesse sentido, o caso paresi poderia evocar as formações sociais rio-negrinas (Hugh-Jones, 1979), onde também os subgrupos, no interior de uma comunidade lingüística, e pelas mesmas razões, estariam impedidos de contrair trocas matrimoniais. Entre os Paresi, porém, ao contrário do que ocorre com os povos de língua Tukano do Rio Negro, a proibição do casamento entre “filhos” de irmãos míticos é acompanhada pela permissão do casamento no interior do próprio grupo, ou seja, entre os descendentes de um mesmo homem. Em resumo, Gonçalves (1990) parece compartilhar com os Paresi uma teoria em que o casamento com os descendentes de um “FB”³² é interdito com base nos laços de consangüinidade entre os diferentes subgrupos. Evidentemente o modelo não dá conta do casamento entre si, em outras palavras, entre descendentes de um “F” que, de resto, parece corresponder a uma tendência geral. Assim, a argumentação apresentada por Gonçalves (1990) merece uma reconsideração, sobretudo porque, durante o trabalho de

dos Paresi indicações sobre uma distinção entre os *Wáimare* do campo e os da mata.

³¹ Utilizo o termo subgrupo para cada uma das designações, a saber, *Kaxiníti*, *Wáimare*, *Kozáriní*, *Warére* e *Káwali*, tal como propõe Costa (1985), por expressar tanto o pertencimento a uma unidade maior, como também as especificidades internas.

³² Foi adotado nesse trabalho o seguinte sistema de notação das posições genealógicas: “pai” = F, “mãe” = M, “irmão” = B, “irmã” = Z, “filho” = S, “filha” = D, “marido” = H, “esposa” = W, “pais” = P, “filhos” = C, “irmãos” = G.

campo, quando indagava os Paresi sobre tal questão, diziam-me que os casamentos entre subgrupos distintos não ocorriam devido às longas distâncias espaciais que os separavam.

Segundo Costa (1985: 72-ss), devido ao processo histórico do contato, as denominações *Kaxiniti*, *Wáimare*, *Kozárini*, *Warére* e *Káwali*, não mais remetem, como anteriormente, a unidades distintas territorialmente. Ainda segundo a autora, atualmente tais termos designariam os indivíduos descendentes de cada subgrupo que habitam os vários grupos locais.

No entanto, embora não demarquem grupos nos mesmos lugares de ocupação tradicional, tal como podemos observar comparando a localização mítica dos *Wáimare*, nas cabeceiras do Rio Sepotuba (Pereira, 1986: 44) com a localização das aldeias cujos moradores são *Wáimare*, esses indivíduos procuram ainda hoje concentrar-se em aldeias próximas. Além disso, a utilização dos termos se dá tanto no âmbito individual quanto coletivo: os Paresi dizem “fulano é *Kozárini*”, ao mesmo tempo em que se referem aos *Kozárini* como uma coletividade.

Além da dispersão pelos vários grupos locais, não se verifica mais uma forte endogamia do subgrupo. De acordo com os dados do levantamento, cerca de 30% do total de casamentos são entre indivíduos que atendem pela mesma designação, ou seja, 30% referem-se a casamentos endogâmicos no âmbito do subgrupo. Já para os filhos de casais de subgrupos distintos, o critério de transmissão das designações passa a ser tendencialmente o patrilinear, como já apontava Costa (1985: 74). Assim, temos que cerca de 50% do total de indivíduos são designados pelo mesmo termo que seu pai. Há ainda 12,6% de casos em que

a designação coincide com a da mãe. Em campo, recebi algumas informações adicionais para tais ocorrências. Nos casos em questão, os Paresi me diziam que o filho pode tanto “puxar” o pai como a mãe, de acordo com certas características físicas ou de personalidade, semelhantes a um dos genitores. Entretanto, quando verificamos os dados, podemos notar que a maioria dos casos de matrilinearidade referem-se àquelas situações em que o pai é um *imuti*, como eles se referem aos brancos ou pertence a um outro grupo indígena, o que vem a reforçar o critério patrilinear na transmissão.

Quando examinamos os nomes para os subgrupos podemos visualizar outras complicações. Pereira (1986: 50) utiliza o termo *Kabixi* na versão que coletou para o mito de origem Paresi, referindo-se a eles como descendentes de *Kamázo*, em lugar dos *Kozáriní*.

Vejamos a passagem:

“A cabeceira queimada, que fica ali mais para baixo, vai se chamar Kuititíku sewé (cabeceira do araçá) e é para o pessoal de Zakalo. Até aqui, no Rio Verde, fica sendo a terra dos Wáymare. Daqui para diante, do lado do poente, é de Kamázu, chefe dos Kabixi.”

O termo *Kabixi* era, ainda no século passado, empregado pelos moradores de Vila Bela para designar os índios que atacavam sua região. O termo foi também adotado pelos *Wáimare*, desde essa época, para referir-se pejorativamente aos *Kozáriní*. O uso indistinto das designações *Kozáriní* e *Kabixi* ocorre até pelo menos a década de 70, como pudemos ver pela versão do mito coletada pelo Pereira (1986), justamente entre indivíduos *Wáimare*. E há inclusive um homem paresi que inclui em seu nome o termo *Kabixi*, para reforçar seus laços com os assim designados, o que evidencia o uso corrente da expressão à época.

Além dos termos referidos acima, pude registrar em meu trabalho de campo duas outras designações, a saber, *Kahéte* e *Enómaniere*. A relevância desses termos hoje pode ser avaliada pela proporção em que apenas um deles aparece: 20% dos Paresi designou-se por *Enómaniere*. Quanto às outras, temos a seguinte distribuição: *Wáimare* e *Kozárini*, têm 15% cada, *Kaxíniti* corresponde a 10%, *Warére* e *Kahéte*, 8% cada. Não encontrei sequer um indivíduo do subgrupo *Káwali*³³. Cerca de 8% da população total se diz “misturada”, ou seja, suas designações correspondem a mais de uma das denominações acima, e 16% não sabiam dizer a que categoria pertenciam.

Sobre os nomes, não se sabe sua origem e os seus significados são opacos: para alguns deles não se encontra tradução. Por exemplo para os termos *Kaxíniti*, *Wáimare*, *Kozárini*, *Warére*, *Káwali*, diz-se que são apenas nomes; para outros, como *Enómaniere* encontramos em Rondon (s.d.: 13) um termo próximo, *enêmaniêrê*, que diz respeito à localização dos *Kozárini*, ou seja, em cima, em contraposição à localização dos *Wáimare*, *katyáre-etimaniêrê*, em baixo. Isto é, os primeiros à montante dos rios, os segundos à jusante. Pertence a Rondon e Faria (1948: 35) a tradução do termo *caêté* como caçador.

Começamos pela associação entre as categorias *Enómaniere* e *Kozárini*. Além da afirmação de Rondon (1948: 35), a associação aparece nos relatos dos meus informantes, em especial, na fala daqueles que são de outros subgrupos, tais como *Kaxíniti* e *Wáimare*. Dizem eles que *Enómaniere* e *Kozárini* caracterizam-se por ter a pele escura e que *Enómaniere* seria como um “apelido” para os indivíduos *Kozárini*.

³³ De qualquer modo, não se deve duvidar da existência desse subgrupo no passado uma vez que

A associação entre *Kahéte* e *Enómaniere* aparece no relato de um informante de Costa (1985: 71). Apesar da autora afirmar que se trata de uma categoria que designaria indivíduos, transcreve o relato de uma mulher *Wáimare* da aldeia Bacaval que se refere aos *Enómaniere* das aldeias Kotitiko e Rio Verde como grupos fornecedores de carne, no passado para seu pai, e no presente, para seu marido. Há também um mito (Pereira, 1986: 169-ss) que se refere aos *Kahetealoá* como um grupo paresi caçador. Costa (1985: 87) chega a sugerir, sem levar adiante a idéia, que, à semelhança dos Barasana do Uaupés, estudados por Hugh-Jones (1979), os Paresi também possuíam, no passado, grupos especializados.

Enfim, ao que parece, o termo *Kabixí*, empregado até a década de 70, associava uma característica dos grupos que atacavam os moradores de Vila Bela, a sua periculosidade, à fama que os *Kozáriní* têm, sobretudo entre os *Wáimare*, de serem bravos, e, por essa razão, aqueles passaram a ser chamados de *Kabixí* por estes. Em relação a *Enómaniere*, o raciocínio empregado pode ser o mesmo, mas agora tomando uma característica geográfica, de localização dos subgrupos, para diferenciá-los. Tendo em vista as indicações contidas na literatura, bem como alguns apontamentos de campo, quero ainda sugerir que a designação *Kahéte*, precisamente por marcar um papel social, como vimos acima, poderia também ser utilizada pelos Paresi como outro termo para distinguir grupos no presente.

As características físicas têm um lugar importante na transmissão da descendência dos subgrupos, dado que podem ajudar a definir o pertencimento ao grupo do pai ou da

Silva (1998b) registra o termo *kawairi* para uma das tribos míticas enawene nawe.

mãe, como pudemos ver. Além disso, no mito de origem, os subgrupos também aparecem associados a certas características distintivas. Diz a narrativa que os *Wáimare*, por exemplo, são os únicos a possuírem a flauta de pã (*zero*), diz ainda que as mulheres desse subgrupo se diferenciam das mulheres *Kabixi*, porque as primeiras têm o cabelo preto, enquanto nas segundas o cabelo é avermelhado.

Assim, atributos associados aos subgrupos podem ser utilizados, em um determinado momento, como termos para os próprios subgrupos. Embora hoje os subgrupos não mais regulem casamento, ainda operam identidades distintivas no interior da sociedade. É o que vemos pelo uso que se faz atualmente dessas categorias para nominar as Associações Indígenas, órgãos de representação frente à sociedade não índia. Os *Kozáriní*, hoje correspondendo à maioria numérica da população, têm como entidade política representativa a Associação denominada *Halitinã*, em alusão ao termo *haliti*, autodenominação dos Paresi. A outra Associação, denominada *Wáimare*, congrega indivíduos de aldeias tradicionalmente associadas a esse subgrupo, tais como Bacaval e Sacre II, dentre outras.

2.3 Os parentes e os não parentes

A categoria para designar os parentes ditos verdadeiros é *ihinaiharé kaisereharé*, ou seja, com quem, para um determinado ego, é possível traçar laços genealógicos. De outro lado, estão os *ihinaiharé sékore* e os *máiha katyawazere*, ambos caracterizados pela impossibilidade de traçar laços genealógicos. A diferença entre as categorias *ihinaiharé sékore* e *máiha katyawazere* reside em que os indivíduos situados na primeira, empregam

entre si termos de parentesco em razão de alianças estabelecidas, o que não ocorre entre os *máiha katiyawazere*, inclassificáveis desse ponto de vista (Costa, 1985: 89, 110; Gonçalves, 1990: 39-ss).

Ao contrário do que se passa no âmbito dos subgrupos, o conjunto dos indivíduos relacionados na categoria de parentes, *ihinaiharé kaisereharé*, não conformam grupos nominados. Segundo Gonçalves (1990: 39), “o código para o reconhecimento de uma relação *ik* é o laço de *siblingship* na própria geração de *ego* ou nas duas gerações ascendentes.” São, na realidade, um grupo de pessoas que apresentam entre si vínculos genealógicos, sejam eles por afinidade (primos cruzados) ou por consangüinidade.

Não são apenas relações genealógicas que definem tais categorias, posto que, segundo Gonçalves (1990: 39), a co-residência entre os Paresi pode tornar próximos indivíduos distantes genealogicamente. Além disso, uma série de ações próprias àquelas pessoas com relações genealógicas próximas também podem tornar indivíduos distantes em próximos.³⁴ Por outro lado, a variável residência não parece distanciar indivíduos considerados próximos genealogicamente, apesar da distância física a proximidade social permanece.

Assim, entre os Paresi, ao contrário do que vem sendo verificado no universo guianês, percebe-se a preeminência da cognação frente à residência, ainda que a co-residência possa tornar aparentados indivíduos distantes genealogicamente, a distância

³⁴ Costa (1985: 93) encontrou casos em que pessoas socialmente distantes, após um período de longa convivência e solidariedade mútua num hospital, por exemplo, retornam à aldeia e passam a ter entre si atitudes de companheirismo e prodigalidade próprias aos *ihinaiharé kaisereharé*.

geográfica não torna distantes indivíduos próximos genealogicamente. Senão vejamos: de acordo com Silva (1993) para os *Waimiri-Atroari*, grupo de filiação lingüística *Caribe* que habita a Amazônia ocidental brasileira, as categorias *apañ* e *aparin* designam “cunhado (afim de mesmo sexo e mesma geração)”, que moram, respectivamente “perto” e “longe”. Em outras palavras, os tipos de parentes são função dos graus de proximidade geográfica. Uma situação como esta é aparentemente inversa a que ocorre entre os Paresi, em que as noções de “proximidade” e “distância” estão diretamente vinculadas à genealogia e não à geografia. Desse modo, em resumo, entre os povos do norte amazônico, a variável “residência” torna os indivíduos mais ou menos aparentados. Aqui, os indivíduos de grupos locais distintos, se pertencerem à categoria *ihinaiharé kaisereharé*, podem casar-se entre si. Além disso, como veremos, os parentes genealogicamente próximos de fora da aldeia participam como co-anfitriões nos rituais, em contraposição aos parentes distantes, convidados.

2.4 Os aglomerados

As relações entre as aldeias, por meio das quais podemos vislumbrar o que chamamos de aglomerados de aldeias, serão abordadas de dois modos. De um ponto de vista sincrônico, por meio das trocas matrimoniais entre grupos locais que podem ser depreendidas do material coletado. De um ponto de vista diacrônico, através do mapeamento das origens de determinados grupos locais, que se desmembraram de outros.

No que se refere aos laços de matrimônio, procedi a análise tomando como universo os casamentos levantados das gerações dos filhos e netos dos chefes dos grupos locais, naquelas aldeias em que tal situação se verifica. Por outro lado, nas aldeias em que o chefe não possui filhos(as) casados(as), analisei a própria geração do chefe. O universo escolhido nos parece interessante precisamente por abarcar as alianças matrimoniais de indivíduos poderosos, os chefes.

São ao todo 98 casamentos analisados. Do total, 72 são exogâmicos de grupo local (73,5%), 16 são endogâmicos (16,3%), e 10 (10,2%) são considerados outros. Dentro dessa última categoria, incluem-se aqueles casamentos em que ambos os cônjuges vêm de fora, principalmente um irmão já casado acompanhando outro quando o pai já morreu, mas também em aldeias de formação recente onde todos são do local de onde se desmembrou, e ainda aqueles de quem não foi possível detectar a origem por não mais terem pais ou ainda por faltarem informações no questionário.

Como veremos, os casamentos tendem a ocorrer com maior frequência entre indivíduos de grupos locais de uma mesma comunidade de origem. Costa (1985: 116) reconheceu tal característica ao afirmar que esses “mantêm fortes vínculos sociais atualizados por trocas de cônjuges e visitas regulares, cooperação nas atividades econômicas e promoção conjunta de festas de chicha.”³⁵

É pela tendência, já apontada na literatura, dos grupos locais de uma mesma comunidade de origem continuarem mantendo-se próximos através de trocas matrimoniais

³⁵ A esses conjuntos de aldeias a autora (Costa, 1985) chama de co-irmãs, em alusão aos laços

que, para complementar o mapeamento das associações no presente, utilizo meus dados de campo sobre a formação de algumas aldeias, sobretudo daquelas que surgiram mais recentemente por meio de desmembramentos, bem como dados de autores que estiveram entre os Paresi em período anterior à minha pesquisa.

Com base nesse material, pudemos identificar três conjuntos de aldeias que constituem os aglomerados de aldeias, comparáveis aos conjuntos multicomunitários dos Yanomani (Albert, 1985), aos nexos endogâmicos, tal como descritos por Descola (1988), para os Achuar e próximo também aos *Itso'fha* piaroa estudados por Overing Kaplan (1975). Esses conjuntos maiores não são nomeados, e, a exemplo do que ocorre com os Waimiri-Atroari descritos no trabalho de Silva (1993: 76), não configuram grupos corporados ou segmentares, mas antes, articulações indutivas constituídas pelos adensamentos de redes de relações sociais estabelecidas entre seus sujeitos constituintes.

O primeiro aglomerado, que chamarei doravante de aglomerado 1, é constituído por um conjunto de grupos locais estabelecidos em torno de uma aldeia, Kotitiko, a maior aldeia Paresi. Em torno desse grupo local, que tomo aqui como um polo adensador de relações, colocam-se a maioria dos outros, que mantém com esse, através dos indivíduos que os compõem, relações devido a uma origem comum, bem como por uma série de trocas matrimoniais.

genealógicos que unem seus moradores.

O segundo aglomerado, aglomerado 2, é o menor deles e constitui-se de grupos locais que se mantêm em torno de Bacaval. A origem desses grupos locais está associada à desativação do Internato de Utiariti, na década de 60.

Por fim, o aglomerado 3, constituído por um conjunto de aldeias dispostas em torno do grupo local denominado Iliase. Como os anteriores, a maioria das aldeias que formam o aglomerado, apresentam relação direta de troca com um grupo local, nesse caso, Iliase, colocado por esse motivo, no centro do conjunto.

Como mencionado, os arranjos entre as aldeias não configuram grupos corporados. Dessa maneira pode haver superposição entre os aglomerados. Para efeito de exposição, quando houver superposição, procurarei sempre inserir o grupo local que apresenta duplo pertencimento em apenas um dos aglomerados. Para tanto, tomarei por base a maior densidade de relações com os outros grupos locais do aglomerado.

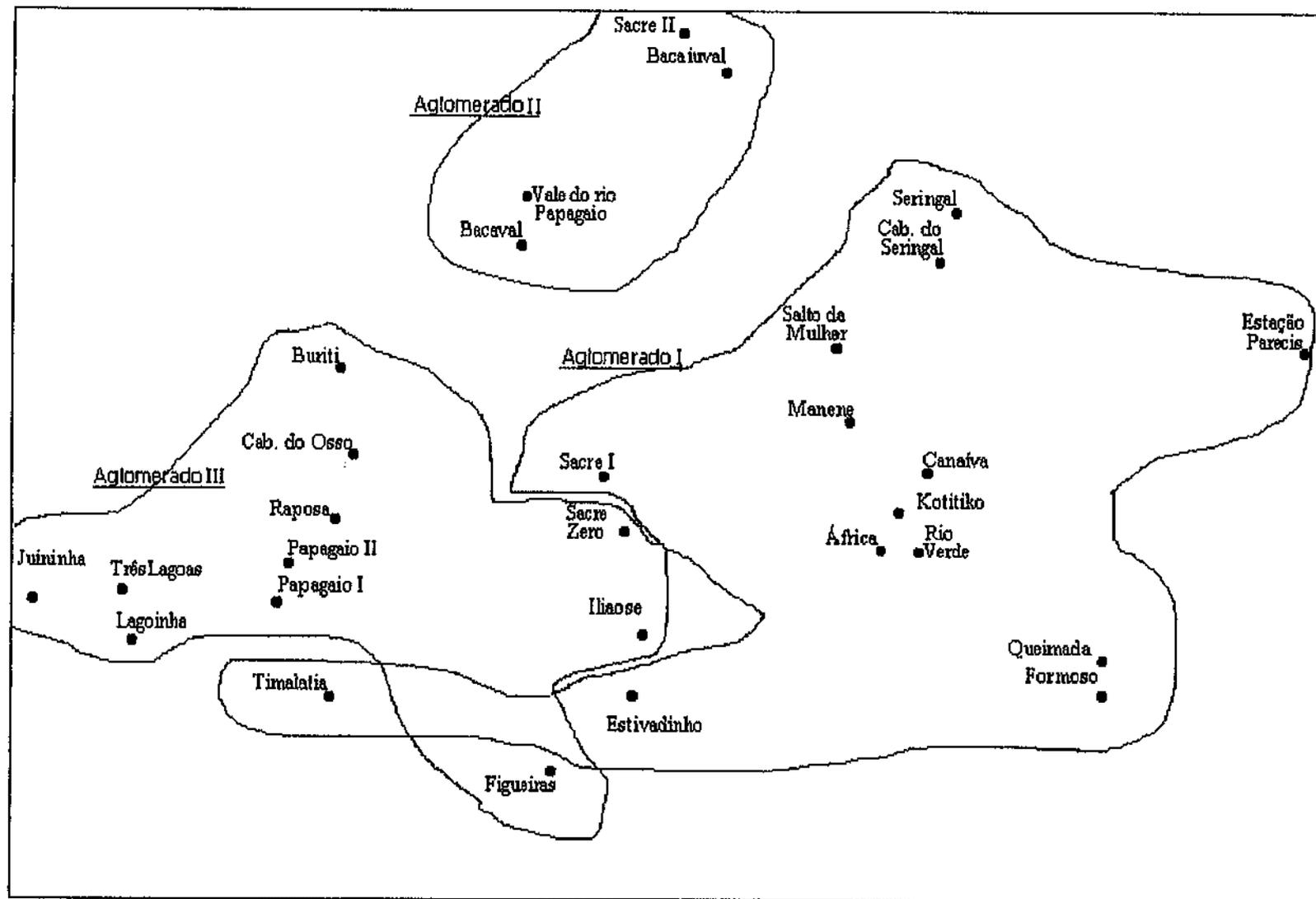


Figura 7.1: Diagrama de distribuição das aldeias pelos aglomerados

As linhas indicam a direção dos intercassamentos. Não faço distinção entre a circulação de homens e mulheres. Dentre os casamentos exogâmicos não são computados aqueles ocorridos com indivíduos não Paresi. A disposição dos pontos que representam as aldeias nos diagramas segue, de maneira aproximada, a localização geográfica das mesmas em relação às outras, em 1996. O leitor poderá comparar os diagramas 7 e 7.1 para melhor visualizar a composição dos aglomerados.

2.5 Os grupos locais

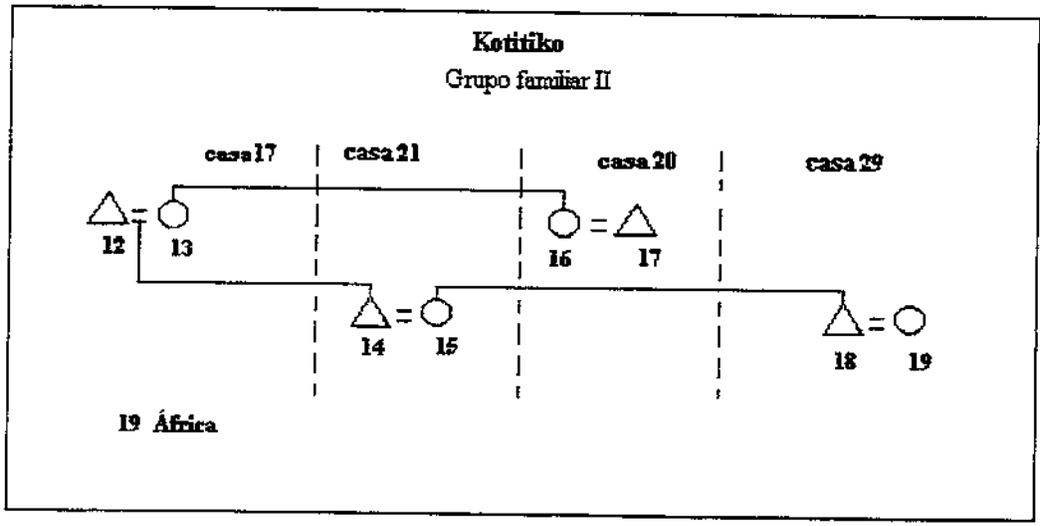
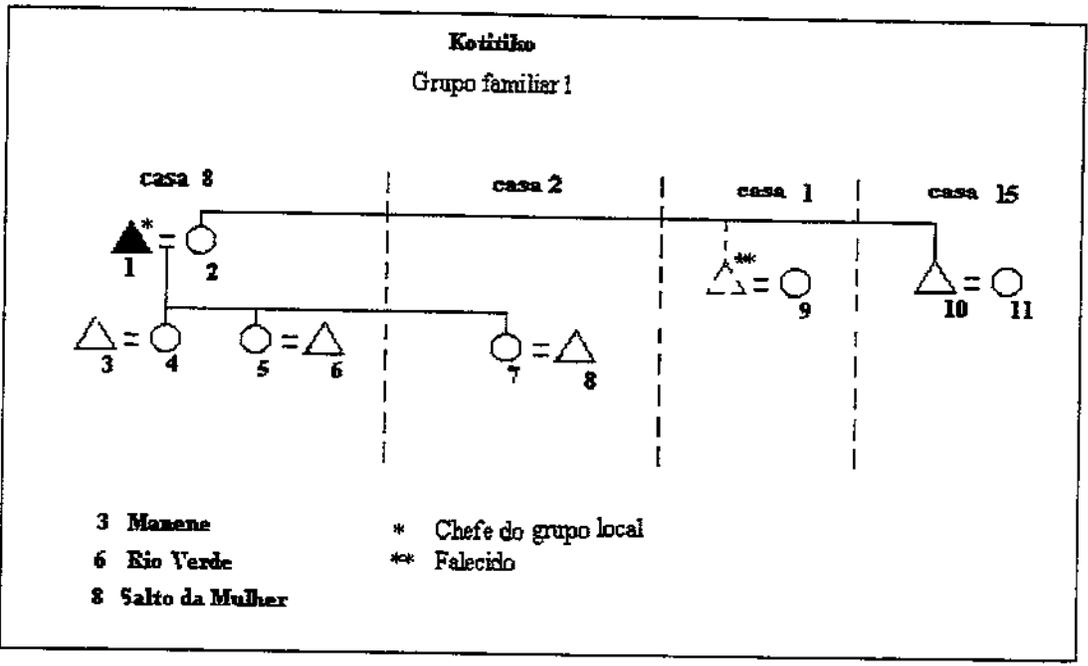
A descrição dos dados apresentada a seguir toma por base apenas os indivíduos casados que integram o grupo local. Sendo assim, os indivíduos solteiros, viúvos ou separados entram na análise de maneira secundária, como também acontece com situações, até certo ponto recorrentes, de mulheres com filhos, mas separadas ou cujos parceiros já eram casados e não assumiram a criança. Tais exemplos poderiam enriquecer o quadro da morfologia social paresi, ou ainda, ser tema de um outro trabalho. Porém, devido ao escopo limitado de análise aqui pretendida e, sobretudo, devido à natureza dos objetivos dessa investigação, ou seja, estabelecer as relações internas e externas ao grupo local, esses casos estarão em segundo plano, uma vez que são os grupos domésticos e as relações que eles mantêm entre si através dos arranjos matrimoniais, que nos fornecerão a configuração interna e externa dos grupos locais.

2.5.1 Os grupos locais do aglomerado 1

A aldeia Kotitiko é a que possui o maior número de moradores, eram 125 em 1996. Nesse grupo local habita “o cacique geral” dos Paresi, J.G., chefe de Kotitiko. Há ali 14 casas que, como já explicitado no início do trabalho, são aqui consideradas enquanto construções que podem agrupar um ou mais grupos domésticos (grupos fundados a partir de uma relação de casamento).

Passemos à descrição desse grupo local. Pudemos identificar em Kotitiko quatro grupos familiares, ou seja, indivíduos com laços de consangüinidade e afinidade entre si residentes em um mesmo grupo local. Fora de tais grupos familiares, no entanto, não pude verificar relações genealógicas próximas entre seus componentes.

Dentre os casamentos analisados em Kotitiko, verificamos que é alto o grau de exogamia. Do total de casamentos postos em discussão, a maior parte constitui-se de cônjuges que vieram de outros locais, a maioria de Rio Verde, mas há pessoas oriundas de África, Manene, Salto da Mulher, Estivadinho e Papagaio I. Kotitiko constitui-se, dessa maneira, em um local receptor de cônjuges de fora, aliando-se a vários outros grupos locais. Iiaose, assim como Kotitiko, mas situada no interior do outro aglomerado de aldeias, constitui-se em outro grupo local com várias relações externas, porém, à diferença de Kotitiko, Iiaose envia seus cônjuges para fora, em vez de recebê-los, como veremos.



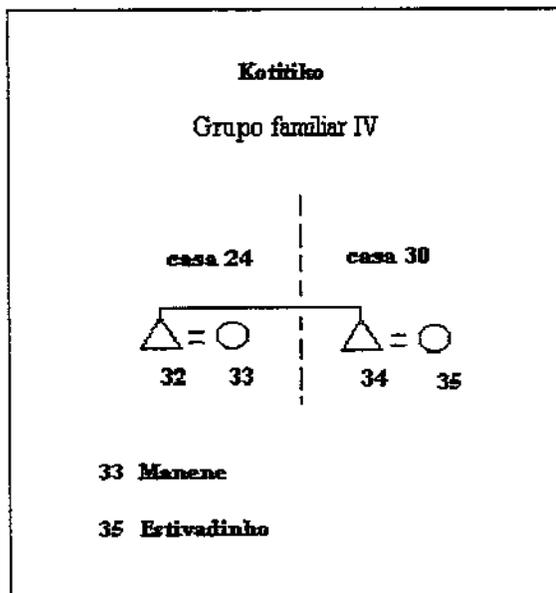
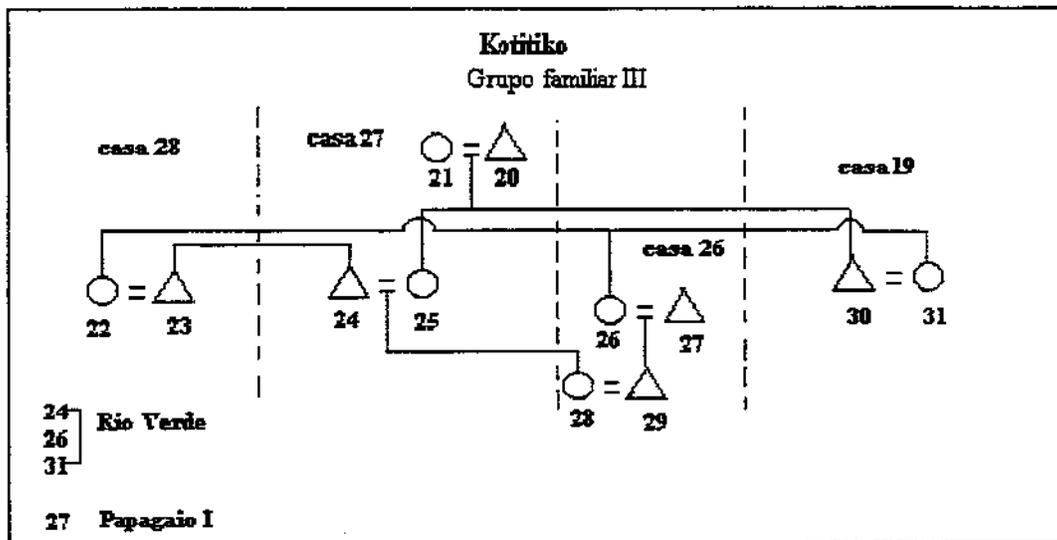


Figura 8: Relações dos indivíduos casados nos grupos familiares do grupo local Kotitiko

Rio Verde, aldeia vizinha, apresenta grande número de relações diretas com Kotitiko através de trocas matrimoniais, já que há cônjuges de Rio Verde residindo em Kotitiko e de Kotitiko em Rio Verde. Para além das relações matrimoniais observadas hoje, há razões históricas a ligar os dois grupos locais. O chefe de Kotitiko habitava até 1977, a aldeia Rio Verde, mudando-se com um grupo de moradores para fundar um novo grupo local.

A aldeia Rio Verde, por guardar algumas peculiaridades merece comentários adicionais. Essa aldeia era conhecida na década de 80 como “Passagem” (Costa, 1985: 368-69) por situar-se à beira da Br-364, - rodovia que liga Cuiabá a Porto Velho -, e que cortava a reserva indígena no sentido leste-oeste. Quando Costa esteve lá, na década de 80, a aldeia possuía 40 moradores; em 1996, eram 83, o dobro do número anterior. Essa aldeia talvez apresente um número tão elevado de moradores por situar-se perto do antigo traçado da estrada, tendo atraído, na época do seu funcionamento, muitos novos moradores que iam para lá para comercializar produtos na estrada e, alguns deles acabaram permanecendo no local até hoje.

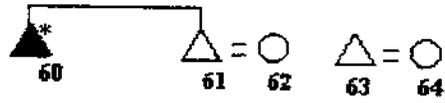
Seus moradores estão distribuídos por 11 unidades residenciais. As relações de troca matrimoniais entre tais unidades formam o que aqui chamamos grupos familiares que, em Rio Verde são em número de cinco, conforme pude detectar pelos meus dados.

O primeiro grupo é composto por indivíduos ligados ao chefe da aldeia que habita, juntamente com o grupo doméstico de seu irmão, a casa 42. Há o grupo familiar II, formado pela casa 44, onde moram indivíduos do grupo indígena Iranxe. O grupo familiar III é formado pelos grupos domésticos de um homem e seus genros que ocupam as casas 31 e

32. Por fim, os grupos familiares IV e V, ligados por um intercasamento. O primeiro formado pelas casas 35, 37, 38, e 39, e o segundo pelas casas 49, 50 e 53.

Rio Verde
Grupo familiar I

casa 42



63 Grupo indígena Iranxe

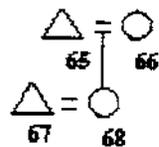
* Chefe do grupo local

64 Grupo indígena Ribbata

62 Grupo indígena Umutina

Rio Verde
Grupo familiar II

casa 44



67 Grupo indígena Iranxe

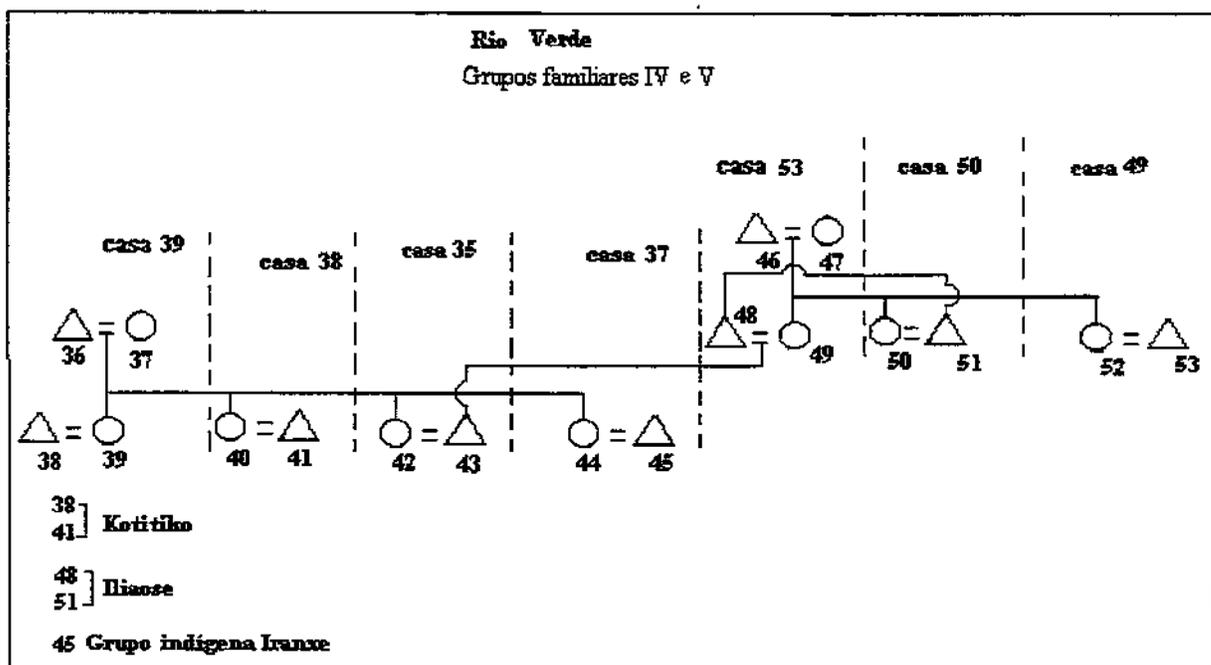
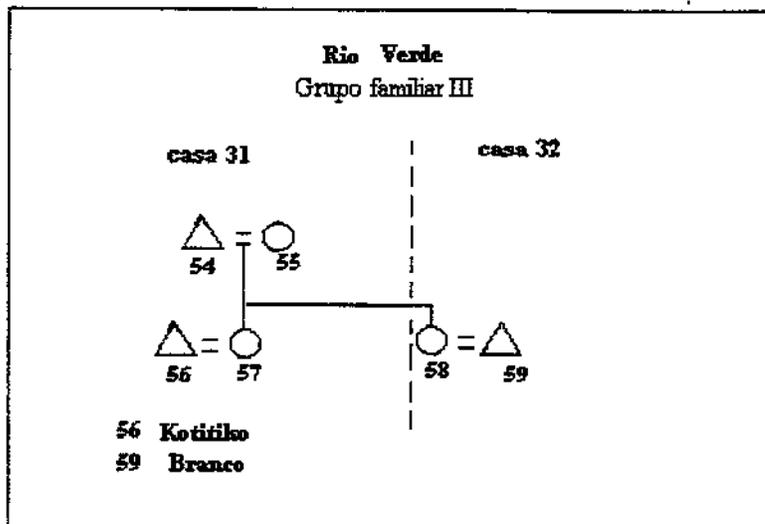


Figura 9: Relações dos indivíduos adultos casados nos grupos familiares do grupo local Rio Verde

Os três primeiros grupos familiares, apesar de não apresentarem laços de parentesco ou casamento entre os indivíduos que os compõem³⁶, são bastante próximos socialmente. Amparo-me, para fazer essa colocação, em alguns indícios. Em primeiro lugar, no comportamento do rapaz paresi que nos ajudava no preenchimento dos questionários. Podíamos perceber que nas casas dos grupos I, II e III, esse rapaz, pertencente à unidade do chefe da aldeia (I), sentia-se bastante à vontade entrando e saindo sem muita cerimônia, o que não se verificava nas unidades residenciais dos grupos familiares IV e V. Um outro elemento diz respeito aos comentários que se ouvia à época, de que os moradores das casas ligadas ao grupo V intentavam fundar um novo grupo local. Na realidade, eram mais do que insinuações que ora se apresentavam, uma vez que já existia uma segunda casa das flautas na aldeia, fato incomum, posto que cada grupo local apresenta uma casa cerimonial apenas e, até mesmo um nome havia sido escolhido para a nova aldeia. Deveria chamar-se Cachimbo. Vejamos pelo croqui abaixo.

³⁶ As relações genealógicas distantes entre os membros talvez estejam ligadas às características de formação do grupo local que, como vimos, é fruto da construção de uma estrada que levou para lá indivíduos de vários grupos locais.

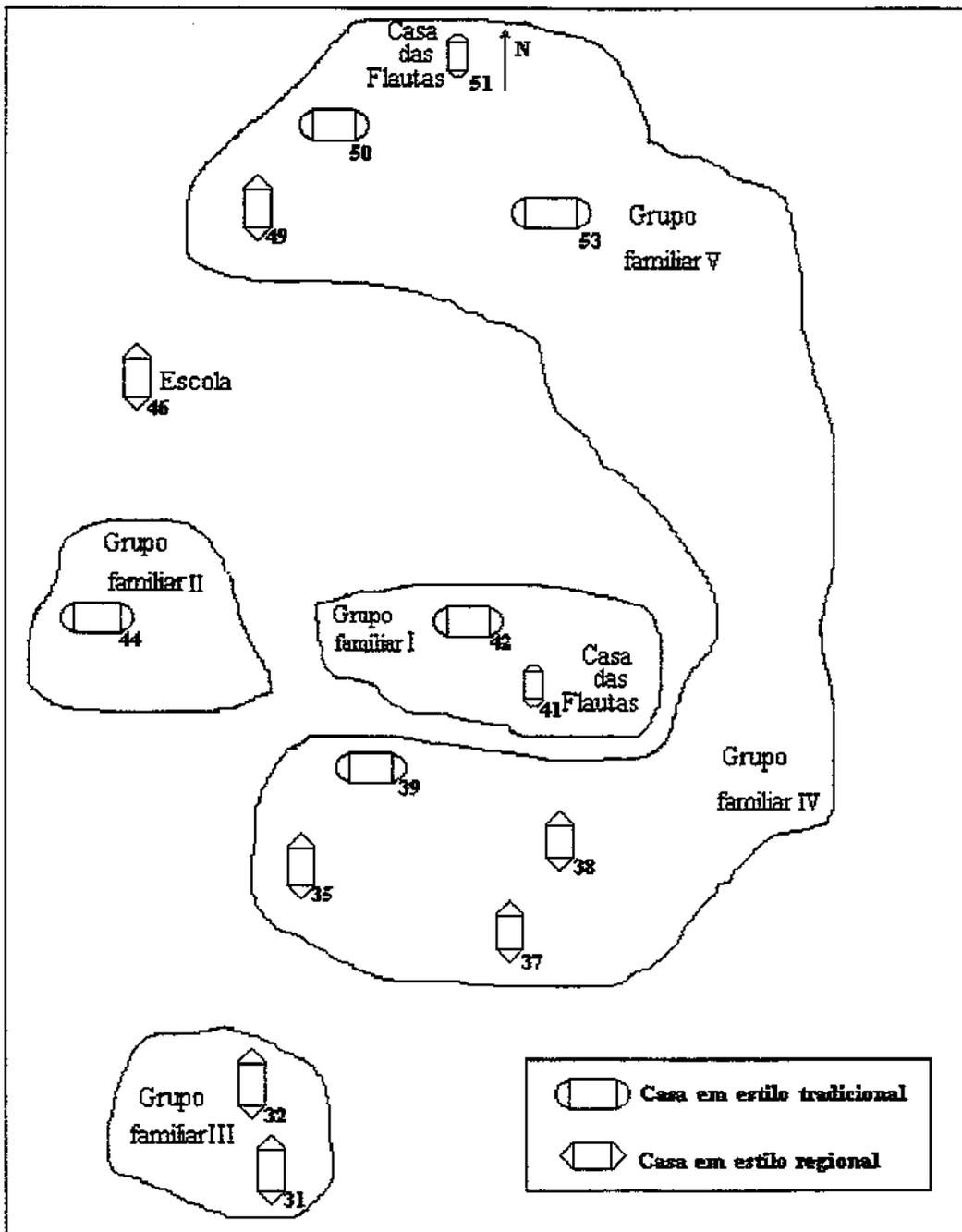


Figura 10: Croqui do grupo local Rio Verde

Dentre os casamentos analisados na aldeia, a maioria é exogâmico, e as principais relações são estabelecidas com outros povos, como os Iranxe, Rikbatsa, Umutina. Do ponto de vista das relações com outros grupos locais, há cônjuges vindos de Iliaose e Kotitiko.

Contando com 22 moradores, alguns dos quais saídos de Rio Verde, a aldeia Estivadinho possui três casas que se formaram em torno da figura de um líder-sogro. Tais casas são compostas pelo grupo doméstico do chefe, de dois filhos e uma filha casados, além de duas netas também casadas. Os cônjuges dos filhos, da filha e das netas do chefe provêm de Rio Verde e Raposa.

O grupo local Canaíva é formado por um líder-sogro e o seu genro, habitando duas casas. Os dois saíram de Kotitiko e se estabeleceram aí, distante dois quilômetros da aldeia de origem. Há fortes laços entre os dois grupos locais: visitas freqüentes e, o caminhão, cujo motorista é o chefe de Canaíva, serve também a Kotitiko.

Salto da Mulher é também proveniente de um grupo de moradores que saíram de Kotitiko. Foram para Salto da Mulher por ocasião da instalação de um dos primeiros postos da Funai, na década de 80. A aldeia abriga hoje uma população de 22 indivíduos formada a partir de dois irmãos e uma irmã que ocupam três das cinco casas. Um dos filhos desses irmãos ocupa outra casa. Na casa restante mora o sogro desse rapaz e sua parentela. Assim, o único casamento analisado em Salto da Mulher é endogâmico.

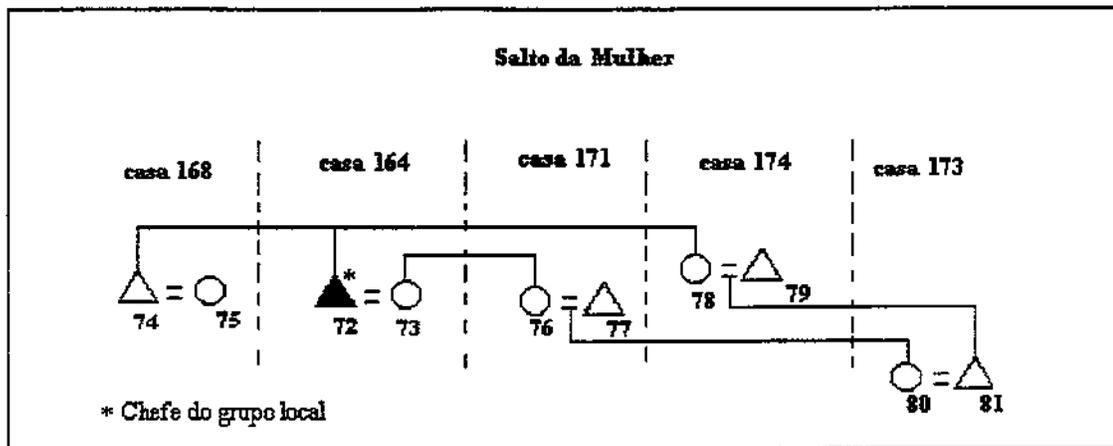


Figura 11: Relações dos indivíduos adultos casados no grupo local Salto da Mulher.

A aldeia Seringal foi formada pelo estabelecimento no local de um irmão do chefe de Kotitiko e um filho classificatório dele. Esse último constitui o único caso que observei entre os Paresi de poligínia sororal, possibilidade de casamento referendada pela literatura etnográfica. Suas esposas vêm de Kotitiko.

Seringal apresenta ainda relações com Cabeceira do Seringal, grupo local formado recentemente, de antigos moradores de Seringal. Os chefes de Seringal e Cabeceira do Seringal tem filhos casados entre si, estabelecendo alianças de casamento entre os dois grupos locais.

Há, por fim, uma outra casa em Seringal, cujos moradores não parecem apresentar relações de consangüinidade ou afinidade próximas com os demais moradores. O casal que ocupa essa casa provém de Rio Verde e Kotitiko, confirmando as relações que ligam as três aldeias.

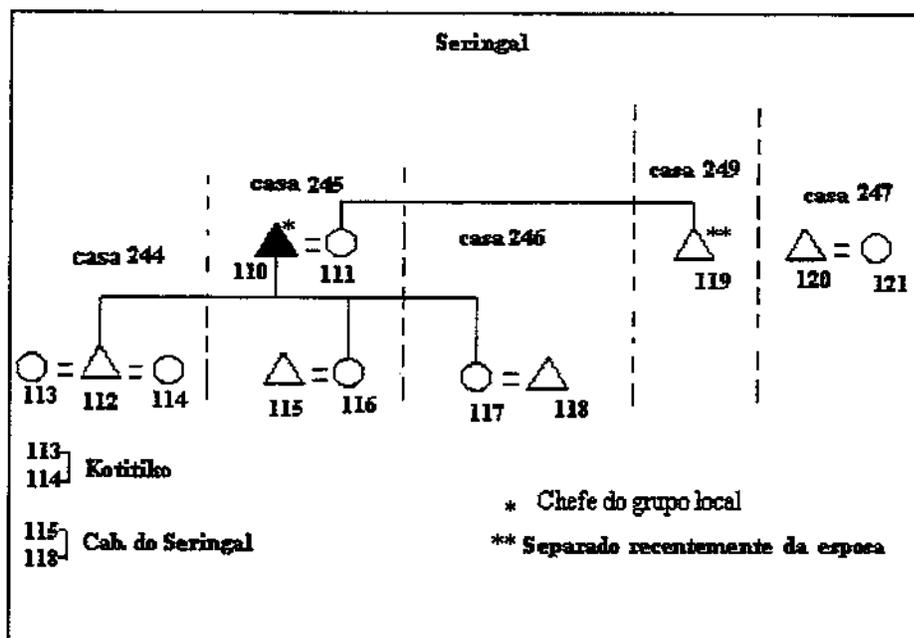


Figura 12: Relações dos indivíduos adultos casados no grupo local Seringal

Cabeceira do Seringal possui duas casas e é um desmembramento de Seringal, como dissemos. Hoje forma uma comunidade de 19 pessoas e constitui-se de duas casas apenas, uma ocupada pelo líder sogro e, outra, por um filho casado, cuja esposa veio de Kotitiko. A aldeia encontra-se em expansão, já que outro filho do chefe, residente em Seringal, estava construindo sua casa em Cabeceira do Seringal para deixar a casa do sogro. Tal procedimento é condizente com a regra de residência que prevalece entre os Paresi, como já mencionado. Sendo a uxorilocalidade apenas temporária, depois de cumprido o serviço da noiva, ou seja, o período em que o rapaz deve prestar serviços para o sogro, como trabalhar em sua roça e caçar para ele, dentre outras atividades, este pode escolher seu local de moradia.

Já os grupos sociais que habitam as aldeias África, Sacre I e Manene, analisados a seguir, constituem um desmembramento de um grupo de indivíduos que habitava o local onde está hoje Sacre I (Costa, 1985: 114).

África localiza-se nas proximidades de Kotitiko e apresenta uma situação parecida a de Rio Verde por também ter como chefe um homem separado. Ele habita uma casa com filhas solteiras. Sua filha casada ocupa uma outra casa da aldeia, com o marido, um Paresi que é pastor da Igreja Batista, e tem grande influência, como religioso, também na aldeia Manene, onde moram sua mãe e irmãos e de onde veio para se casar e residir em África.

Sacre I³⁷ tem como padrão de formação a figura de um líder sogro, com um filho e uma filha casados morando com ele. Suas relações de troca matrimonial se dão com Iliase e com Manene, de onde vieram, respectivamente, a nora e o genro do chefe.

Manene, como vimos, está ligada aos grupos locais África e Sacre I também por meio de trocas matrimoniais. Essa aldeia soma uma população de 33 pessoas e tem em sua base um grupo de germanos. O genro de um deles mora uxorilocalmente. Cada um dos irmãos ocupa uma unidade residencial com os respectivos cônjuges e filhos, à exceção de um dos rapazes que reside em uma das casas, mas é solteiro. A chefia do grupo é atribuída ao segundo dos irmãos do sexo masculino mais velhos.³⁸

³⁷ Costa (1985) fez trabalho de campo nessa aldeia na década de 80. Foi aí também que se estabeleceu uma missão do South American Indian Mission (SAM) cujos missionários, como já mencionado no capítulo anterior, foram expulsos da Reserva por tentarem obter registro sobre as terras.

³⁸ Isso pode estar ligado ao fato de, atualmente, dentre as atribuições da chefia, tais como discutimos no capítulo anterior, esteja a facilidade de se mover na sociedade não índia, característica que pode ter se tornado mais importante que a primogenitura, para garantir a posição.

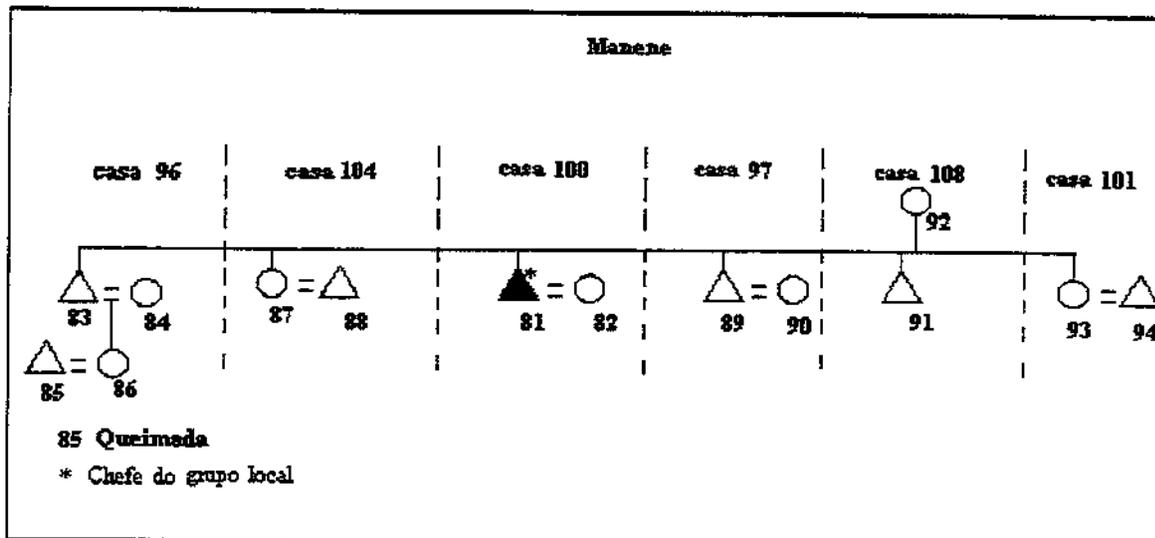


Figura 13: Relações dos indivíduos adultos casados no grupo local Manene.

O casamento analisado em Manene é da filha de um desses irmãos que se casou com um rapaz filho de pai branco e cuja mãe mora no grupo local denominado Queimada, que descreveremos a seguir.

Queimada possui 5 unidades residenciais. Três das unidades são ocupadas pelo chefe e filhos(as) casados(as). A filha é casada com rapaz da aldeia Timalatia. Na casa do seu filho, reside ainda o grupo doméstico do cunhado do filho, casado com uma moça de Rio Verde, e o dos sogros do filho. Na quarta casa moram uma irmã da esposa do chefe e o marido. Por fim, a última, cujas relações com o restante da aldeia não pude precisar. Aí moram ainda uma filha casada e o genro, cujos pais estão em Formoso.

Além das trocas matrimoniais, a proximidade física com o grupo local denominado Formoso faz com que mantenham entre si várias ligações, inclusive um mesmo caminhão

serve as duas aldeias e é dirigido por um antigo morador de Queimada, que havia se mudado recentemente para Formoso.

Formoso possui 7 casas e, em 1996, contava com 41 indivíduos. A parentela do chefe, formada por filhos (as) casados (as) e um irmão da esposa do filho do chefe, ocupa 4 das 7 casas do grupo local. As unidades restantes são ocupadas pela parentela de um homem cujas relações genealógicas com o chefe não pude estabelecer.

Os moradores de Formoso trocam cônjuges com Queimada, como mencionei, Kotitiko, Bacaval e Iiaose, o que a torna participante dos três blocos de aldeias. Sua descrição no aglomerado 1 deveu-se à grande proximidade com Queimada, aldeia deste aglomerado.

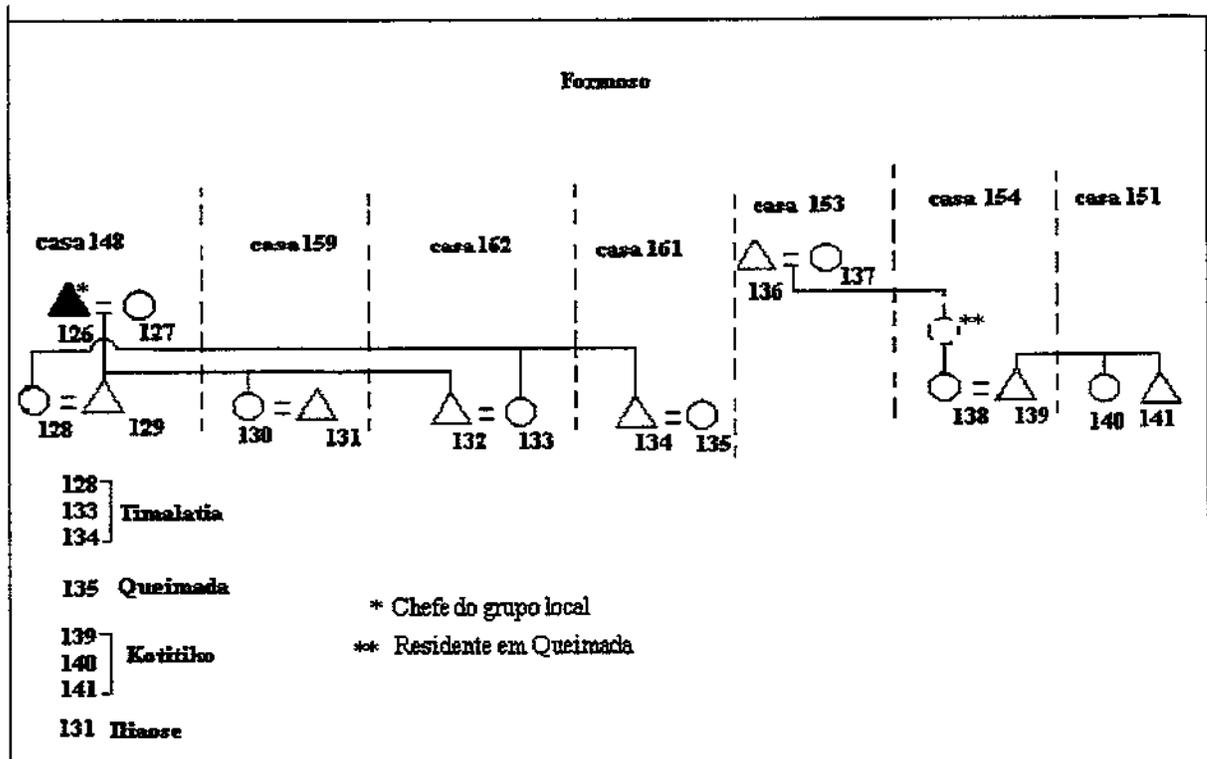


Figura 14: Relações dos indivíduos adultos casados no grupo local Formoso.

Há que se observar que Formoso recebeu cônjuges de Timalatia, grupo local que se caracteriza pela presença de um chefe não paresi. Nascido na Bolívia, esse homem veio para essa região para cortar seringa, casou-se e passou a morar entre esses índios. Tal fato explica outras peculiaridades de Timalatia.

O grupo local é formado por apenas uma casa e apenas um grupo doméstico, já que a única relação de casamento aí existente é a do chefe e sua esposa. Em Timalatia residem, o chefe, sua esposa, dois filhos e sete filhas, algumas com filhos(as), todos sem cônjuges. O fato dessa aldeia apresentar tal situação decorre, muito provavelmente, do fato do chefe não ser Paresi: não tem prestígio suficiente pela sua condição de forasteiro para conseguir atrair os filhos casados de volta ou manter as filhas casadas. Os filhos e filhas do chefe casados, residem nos grupos locais de seus cônjuges, a saber, em Queimada e Formoso.

Há, no entanto, uma aldeia que não se insere, do ponto de vista das relações de troca matrimonial, em nenhum dos aglomerados cujas composições estamos delineando. Por outro lado, por razões históricas e políticas o grupo local Estação Parecis, situado na A.I. de mesmo nome, pode ser aproximado do aglomerado 1.

Como o próprio nome sugere, Estação Parecis constitui-se em um grupo local localizado em uma parte do território Paresi desmembrado e tomado, no início desse século, para a instalação de linhas telegráficas que ligariam o Rio de Janeiro, então capital federal, aos pontos fronteiriços do Noroeste. Seus moradores são descendentes dos Paresi

empregados como mão de obra pelo Estado para trabalhar na operação e manutenção das linhas³⁹.

Estação Parecis possui 5 casas. O padrões residenciais dessa aldeia escapam ao modelo tradicional, encontrado no restante da sociedade. Em três delas estão dois irmãos e uma irmã, filhos de um homem já morto. O único grupo doméstico da aldeia é o da irmã que mora com o marido, branco, em outra casa. A viúva do antigo chefe ainda reside no local⁴⁰.

A maior parte das relações dos integrantes desse grupo local se dão com os moradores das cidades vizinhas, sobretudo Marilândia e Diamantino, para onde migraram também outras famílias que ocupavam a A.I. Estação Parecis, mas que não encontravam condições de se manterem lá. O território demarcado, de 300 hectares, é bem menor do que os 3.600 hectares reivindicados, área original da Estação Telegráfica, e, cercado pelas fazendas de soja, sofre freqüentes invasões de fazendeiros. Numa delas, os moradores de Estação Parecis, chamaram os Paresi das outras áreas indígenas, em especial das aldeias do aglomerado 1, para auxiliar na solução do problema. Estes, depois de manterem um vereador, dois gerentes de fazenda, um advogado da Funai, o próprio administrador da Funai e o delegado da polícia civil de Cuiabá como reféns, conseguiram a desocupação da área pelos brancos (Machado, 1994a: 369-70).

³⁹ Para uma melhor compreensão do engajamento dos Paresi nessa atividade ver o trabalho de doutorado de Machado (1994a).

⁴⁰ É a um de seus filhos, rapaz ainda solteiro, que é atribuída a liderança na aldeia.

2.5.2 Os grupos locais do aglomerado 2

As relações dos grupos locais que integram o aglomerado 2 podem ser reconstruídas historicamente, remontando ao tempo de fundação dessas aldeias, formadas de antigos moradores da missão estabelecida em Utiariti. Constitui-se de grupos locais que se mantêm em torno de Bacaval.

Os fundadores das aldeias Bacaval, Formoso e Sacre II, saíram de Utiariti por ocasião da desativação do Internato, na década de 60. Eram indivíduos do subgrupo *Wáimare* que, por determinado tempo continuaram replicando alianças já estabelecidas entre si (Costa, 1985: 40-ss). Hoje, tais laços estão se enfraquecendo, ao que parece, em nome de novas relações. Registramos apenas dois casamentos entre Bacaval e Formoso, essa última mais ligada aos indivíduos *Kozáriní*, das aldeias Queimada, Kotitiko, Rio Verde, ou ao chefe não Paresi de Timalatia. Sacre II, por sua vez, estabeleceu, de uns anos para cá relações de troca matrimonial com grupos indígenas vizinhos.

Bacaval constitui-se de 6 casas e 39 moradores. Essa aldeia é *sui generis* na medida em que tem como chefe uma mulher, fato não registrado na literatura etnográfica sobre o grupo. Como mencionei, essa mulher assumiu a chefia no lugar de seu irmão, que se mudou com sua parentela para Vale do Rio Papagaio, aldeia próxima.

A base da formação da aldeia pode ser assim resumida. Há a chefe com o marido, que tem parentes no Formoso, em apenas uma das casas. Uma irmã da chefe ocupa outra casa com o marido, do grupo indígena Arara. Há um grupo de pessoas na aldeia aparentadas entre si, mas cujas relações com o grupo da chefia não pude estabelecer. São dois irmãos

As relações de troca matrimonial que Sacre II hoje estabelece se dão em especial com indivíduos provenientes de outros grupos indígenas, tais como Nambikwara, Rikbatsa e Iranxe, que habitam terras indígenas próximas ao grupo local em questão.

Localizada nas proximidades de Sacre II encontra-se Bacaiuval. Apesar de Bacaiuval constar, nessa descrição, como aldeia, essa é uma situação singular. O grupo local teve início com as instalações da casa de um padre e, com o tempo, uma família, saída de Sacre II, mudou-se para lá. Não há portanto uma chefia ou outros elementos característicos das aldeias. Hoje, além do padre, há um casal de origem Umutina residindo lá.⁴¹

Apesar da baixa densidade de relações de casamento que ligam hoje esses grupos locais, optei por descrevê-los no interior de um aglomerado distinto posto que há ainda relações políticas a uni-los. São esses grupos locais que estão na base da Associação Indígena paresi denominada *Wáimare*.

2.5.3 Os grupos locais do aglomerado 3

O aglomerado 3 consiste no conjunto de grupos locais situados em torno de Iliase, aldeia localizada na A.I. Pareci cujos moradores estabelecem relações de parentesco com moradores de vários grupos locais, como veremos a seguir.

Das 10 casas que formam o grupo local denominado Iliase, a grande maioria é composta por apenas um grupo doméstico. A base da composição da aldeia consiste nos casamentos entre dois grupos de irmãos (que ocupam 5 do total de casas). As demais

⁴¹ Apesar dos comentários, à época do nosso trabalho de campo, de que o referido padre intentava

unidades residenciais são compostas por pessoas ligadas por laços de consangüinidade e afinidade a esses irmãos.

Os cônjuges que Iliaose recebe são provenientes de Papagaio II. As razões para colocar Iliaose no centro desse aglomerado referem-se ao fato desse grupo local enviar cônjuges para outras aldeias. Vejamos o diagrama.

mudar-se para outra aldeia, a situação, tal como a vi, parece perdurar até hoje.

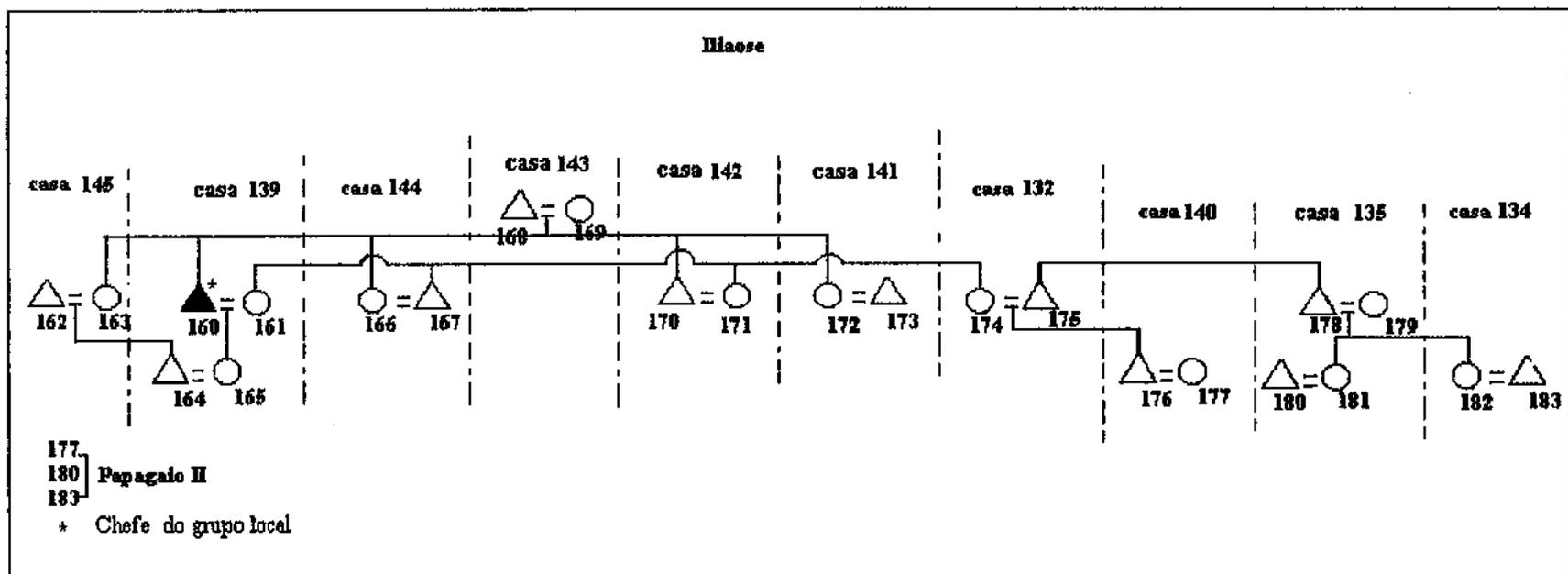


Figura 17: Relações dos indivíduos adultos casados no grupo local Hiaose.

A aldeia Figueiras tem como chefe um dos irmãos que é um homem viúvo. À diferença da maioria dos outros grupos locais, toda a população de Figueiras está numa única casa. A esposa do irmão do chefe veio de Iiaose, onde residem seus pais.

A aldeia Sacre O caracteriza-se por sua formação recente. Os moradores de Sacre O, dois irmãos casados com duas irmãs, cujos pais moram em Papagaio II, deixaram Iiaose.

Já o grupo local Papagaio II enviou vários cônjuges para Iiaose. São três as casas da aldeia. A casa do chefe, onde residem os pais e o irmão do chefe, esse último com a esposa, vinda de Iiaose, além do sogro e a sogra classificatórios do chefe. Nas outras duas casas da aldeia moram a irmã da mãe do chefe e o marido, e, na outra, uma filha casada desse casal.

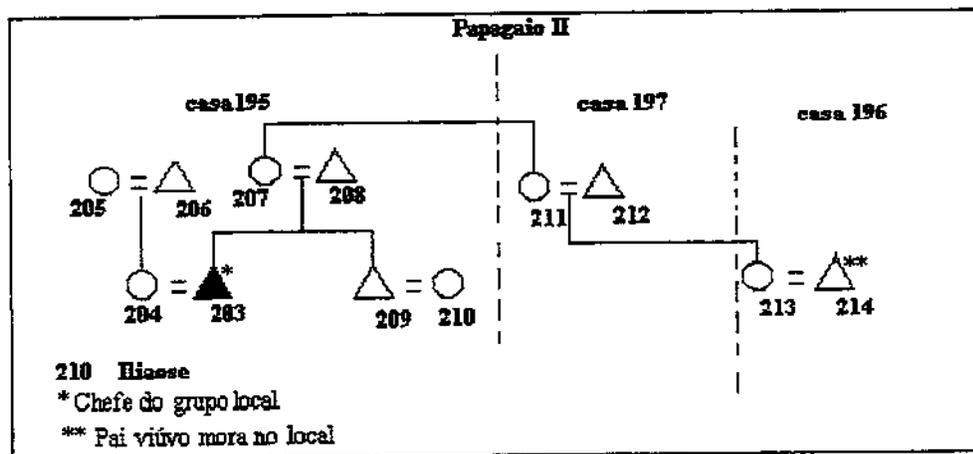


Figura 18: Relações dos indivíduos adultos casados no grupo local Papagaio II.

Papagaio II é um grupo local de recente formação, contando com apenas um ano em 1996. Quem primeiro se estabeleceu no lugar foram o chefe e seu irmão, que moravam em Papagaio I, aldeia que veremos a seguir.

Papagaio I é formada por duas casas onde moram, na primeira, um sogro, que é também chefe da aldeia e seu filho casado, e, na segunda, um genro, rapaz vindo de Iliaose. O filho do chefe que reside na aldeia tem sua esposa vinda de Cabeceira do Osso.

As aldeias Juininha, Três Lagoas e Lagoinha, descritas a seguir, sustentam fortes laços entre si. Não as coloquei em um aglomerado distinto devido às fortes ligações que apresentam com Iliaose. Vejamos.

Contando com três casas, a aldeia Juininha possui cinco grupos domésticos. Numa delas habita o chefe, um homem separado (isso acontece também em Rio Verde e África). Mas, apesar de não ter esposa, o chefe possui dois de seus filhos morando em Juininha. A esposa do filho é uma moça branca e o marido da filha é da aldeia Três Lagoas. Há o grupo doméstico de seu irmão mais novo com sua esposa, da aldeia Três Lagoas, e de um filho desse casal com a esposa, que tem a mãe morando em Iliaose. Ao todo, Juininha abriga 26 moradores.

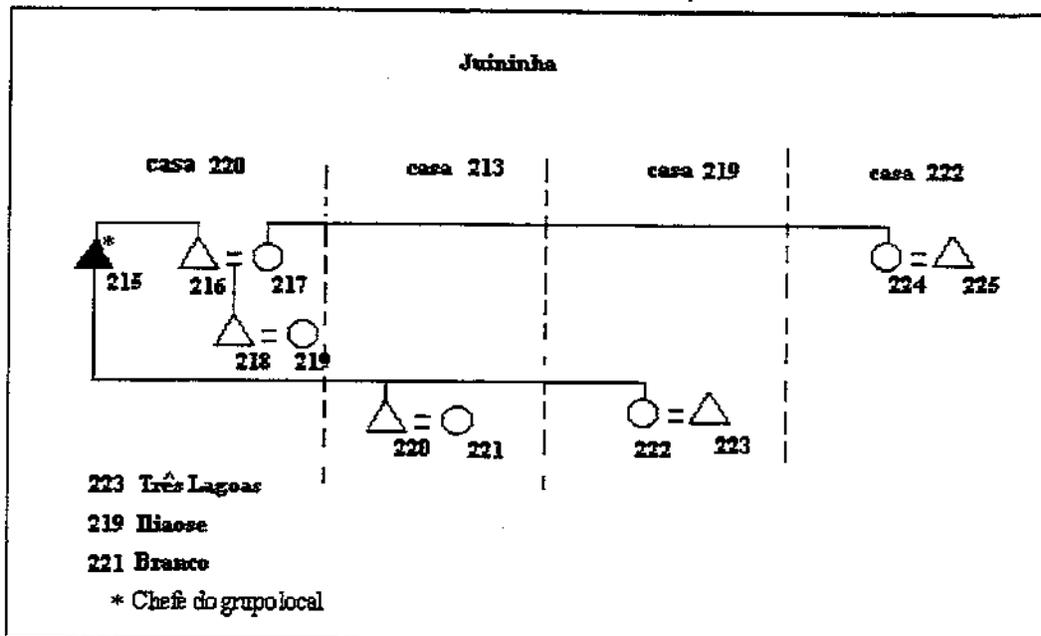


Figura 19: Relações dos indivíduos adultos casados no grupo local Juininha.

Como se pôde ver, Juininha apresenta trocas matrimoniais com Três Lagoas, grupo local também situado na A.I. Juininha. Três Lagoas é centrada nas relações em torno da figura de um sogro que é também o chefe do grupo. Os cônjuges que esse grupo local recebeu provêm de Iliaose e de Papagaio II. No total, Três Lagoas abriga 17 indivíduos que habitam uma mesma unidade residencial.

Lagoinha também possui apenas uma casa onde se encontram dois grupos domésticos. O grupo doméstico do chefe e ainda o grupo doméstico do seu genro, que é filho do chefe de Juininha.

Já Cabeceira do Osso, grupo local de grandes dimensões possui 10 unidades residenciais. Tais unidades compõem-se de dois grupos de germanos que trocam mulheres entre si. Um desses grupos é formado pelos filhos do chefe da aldeia Raposa, grupo local

formado recentemente por moradores que deixaram Cabeceira do Osso. Há ainda um cônjuge vindo de Juininha, relação essa, bem como aquela com Papagaio I, que insere Cabeceira do Osso no aglomerado, mesmo não possuindo relação direta com Iliaose.

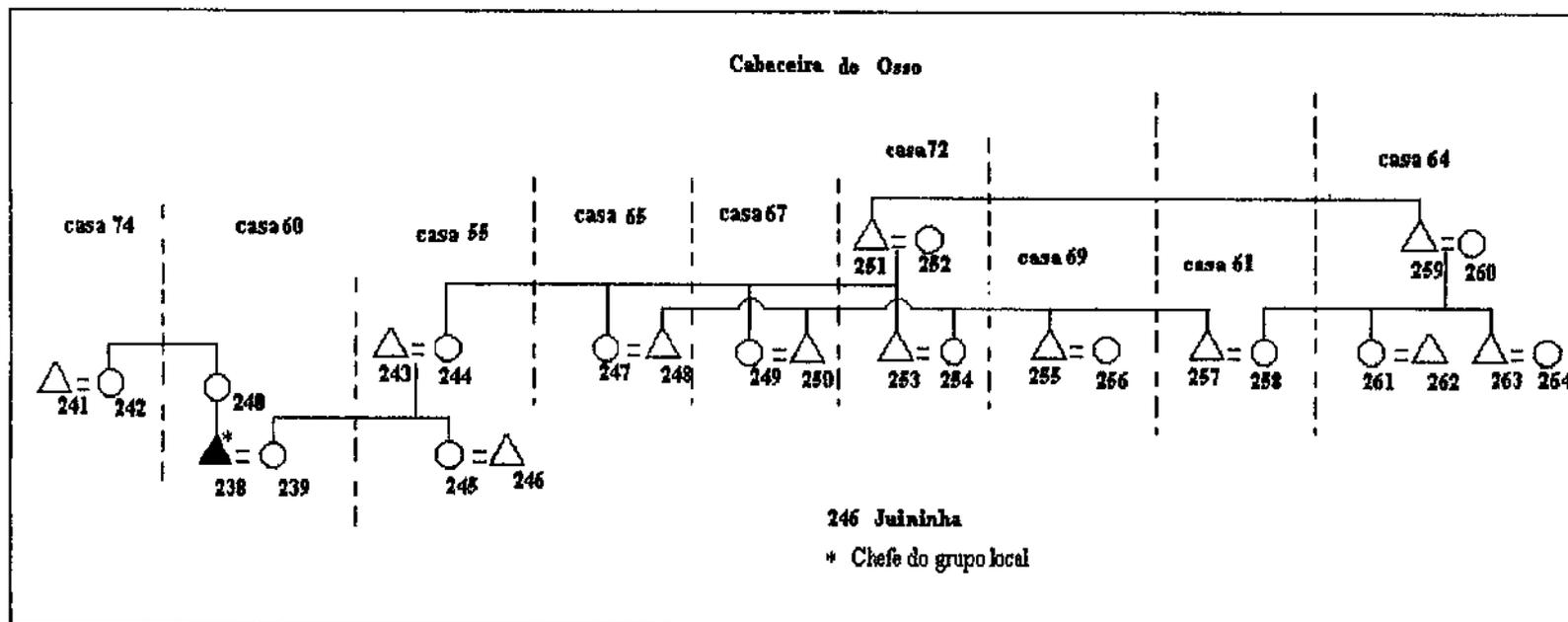


Figura 20: Relações dos indivíduos adultos casados no grupo local Cabeceira do Osso

Por suas grandes dimensões, Cabeceira do Osso começa a passar por processos de desmembramentos, que constituem na saída de alguns dos seus membros acompanhando um homem que deverá fundar um novo grupo local.

A aldeia Buriti é um desses casos. Com uma casa e 22 moradores, formou-se a partir de um grupo de pessoas que deixaram Cabeceira do Osso acompanhando o atual chefe de Buriti e que continua a manter com aquela trocas por casamento. Na casa onde mora o chefe estão os três grupos domésticos de Buriti: o grupo doméstico do chefe e os grupos domésticos de seus filhos casados, cujos cônjuges provêm de Cabeceira do Osso.

O grupo local denominado Raposa é, assim como Buriti, formado a partir de antigos moradores de Cabeceira do Osso. No caso em exame, trata-se de dois irmãos, um deles com filhos casados em Cabeceira, que deixaram essa última para se instalar em local a poucos quilômetros dali.

2.6 Comentários sobre a morfologia social

O exame dos grupos locais, realizado até aqui, evidencia uma significativa variação na configuração interna dos mesmos: a menor aldeia, Bacaiuval, congrega 5 pessoas e, a maior, Kotitiko, 125. Tal variação verificada nas composições dos grupos locais não é aqui tomada como decorrente de padrões diferenciados de formação, mas antes como correspondente a fases ou estágios no ciclo de desenvolvimento do grupo local, à maneira daquelas que foram descritas por Fortes (1958 [1969]) e Arvello-Jimenez (1977) que identificaram momentos na vida de um grupo, ligados a uma situação inicial de incipiência

1

que progride para a autonomia dos mesmos, através do incremento de suas populações, a partir, sobretudo, da chegada de novas gerações.

Entre os Paresi, a situação observada é similar. Os grupos locais de menores dimensões são, como observamos, aqueles provenientes de cisões recentes, em que um grupo de pessoas deixa uma aldeia para fundar uma nova, em local, via de regra, próximo ao do grupo de origem. Foi o que se viu no caso da aldeia Sacre 0, um desmembramento de Iliuose, ou das aldeias Buriti e Raposa, desmembramentos de Cabeceira do Osso, dentre outras.

Gonçalves (1990: 41-42) chega a sugerir como possibilidades de cisão, a saída de grupos que contenham relações potencialmente afins, tais como dois irmãos de sexo oposto e seus respectivos cônjuges, ou um homem com sua irmã, sua esposa e filhos. Verificamos, no entanto, pelo exame de grupos locais de formação recente, tais como Sacre 0 e Papagaio II, uma outra base de formação, fundada em dois irmãos de sexo masculino. Nesses casos, é necessário a espera de pelo menos duas gerações para que haja possibilidades matrimoniais no interior do grupo local.

Como decorrência, temos que os grupos locais ligados por uma origem comum tendem a continuar próximos, ao menos por algum tempo, mantendo laços de casamento entre si. Depois, pode haver afastamentos. Verificamos a ocorrência de grupos locais saídos de uma mesma comunidade de origem que começaram a se afastar, como parece vir

ocorrendo com as aldeias Bacaval, Formoso e Sacre II, aproximando-se de grupos locais de comunidades de origem distintas.⁴²

Assim, a morfologia social parece caracterizar-se pelas constantes cisões dos grupos locais que, por decorrência, apresentam, em sua maioria, pequenas dimensões e encontram-se dispersos geograficamente por um vasto território, mas mantêm-se integrados, ainda que em diferentes graus, seja com os grupos de mesma origem, seja construindo novas relações, em um todo social.

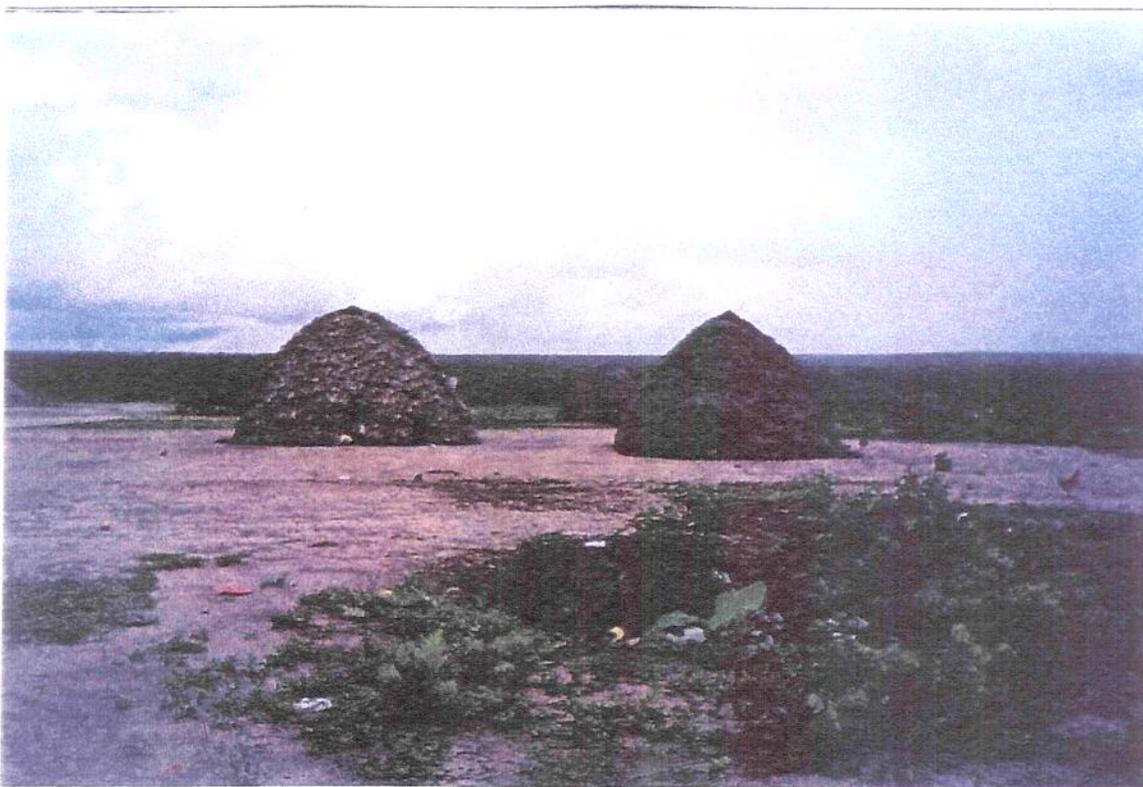
⁴² Isso aproxima os Paresi dos Yanomami descritos por Albert (1985: 195-ss), onde os grupos locais saídos de uma mesma comunidade de origem tendem a se afastar ao longo de sucessivas fissões, enquanto os grupos locais mais afastados, vindos de aglomerados distintos, tendem a se aproximar.

FOTOS*

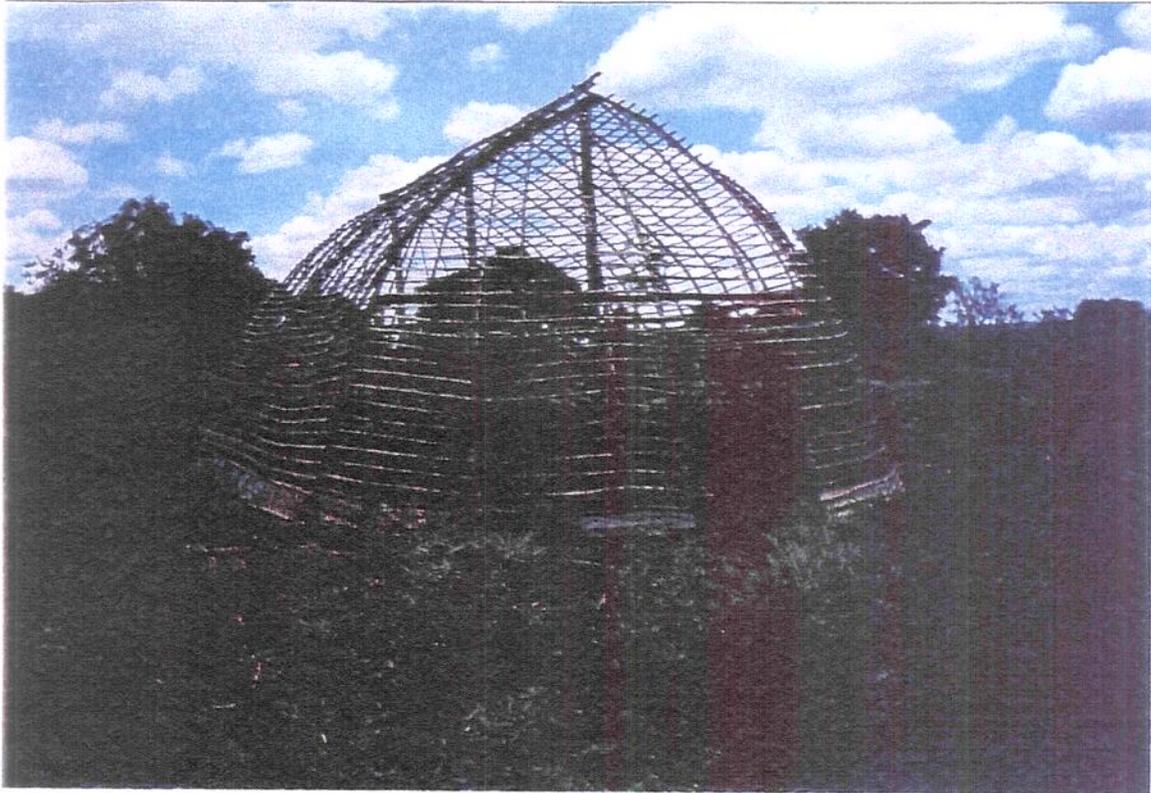
* As fotos que seguem são de Pedro Passos. Foram tomadas entre os meses de outubro e dezembro de 1996.



Visão parcial do grupo local Kotitiko



Casas do grupo local Sacre Zero



Casa abandonada



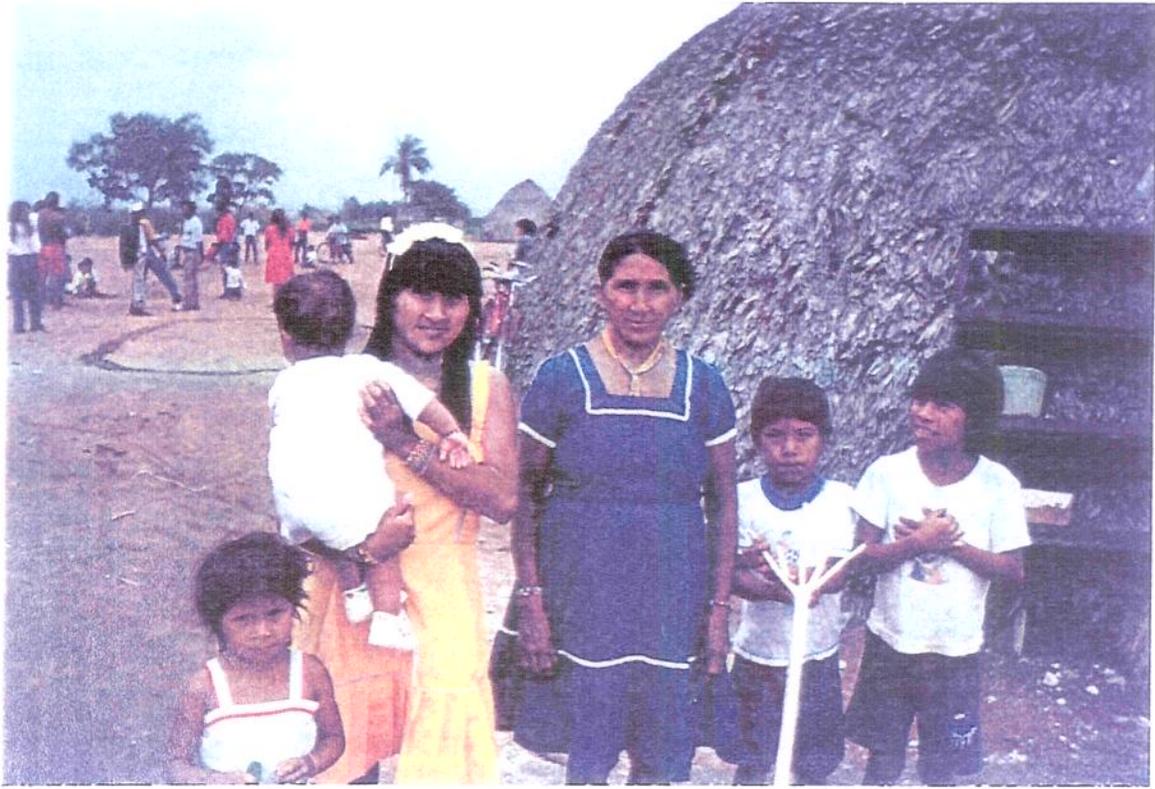
Chefe do grupo local Sacre I em frente a uma de suas roças



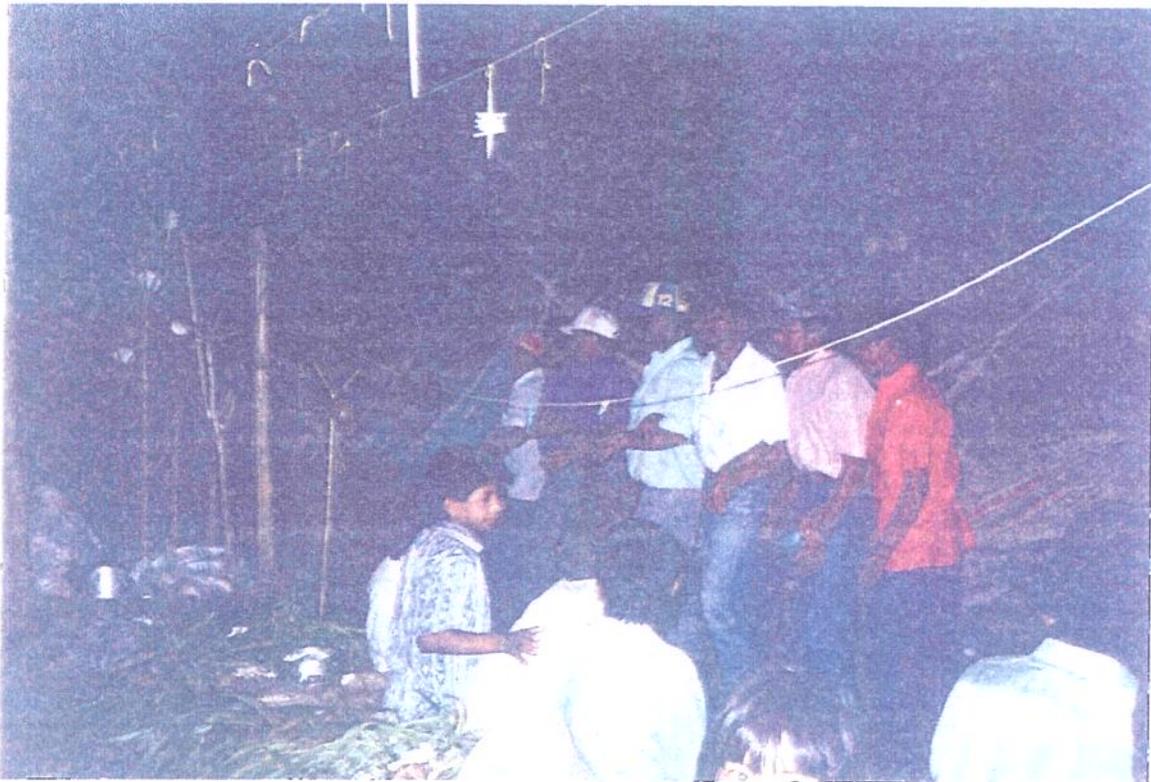
Forquilhas com parte da comida e bebida consumidas durante a festa



Dono da festa oferecendo bebida a um convidado no pátio da aldeia



Parentes da criança nominada na festa da aldeia Kotitiko



Convidados dançando no interior da casa
Crianças sentadas sobre o recipiente de chicha

Capítulo 3

Oloniti

3.1 *Oloniti* no contexto dos rituais intercomunitários

No presente capítulo, pretendemos abordar um ritual denominado *oloniti*, que ocorre por ocasião da iniciação feminina, da nomeação da criança e da cura, que tende a congregar em suas grandes execuções um considerável número de grupos locais que acedem para a festa seja na categoria de co-anfitriões, seja na categoria de convidados.

Rituais intercomunitários foram tema de alguns trabalhos sobre povos do Alto Xingu (Agostinho, 1974; Gregor, 1977 [1982]). Apesar de compreender um bom número de sociedades filiadas a diferentes famílias lingüísticas, o Alto Xingu é conhecido por apresentar uma rica cultura intertribal. As relações, que vêm a formar tal conjunto, têm lugar sobretudo nas cerimônias ligadas à iniciação e morte de chefes, nas trocas de produtos especializados, que funcionam também ritualmente, como emblemas de identidades grupais, bem como nos intercassamentos (Viveiros de Castro, 1977). Por conseguinte, os estudos sobre rituais que congregam grupos sociais distintos tiveram aí terreno propício para o seu desenvolvimento, como nos parece ocorrer também para os Paresi. Vejamos o ritual mais de perto.

3.2 Etnografia do *oloniti*

A descrição minuciosa do ritual que ora se apresenta não tem como propósito primordial sua análise detalhada, o objetivo é antes o de fornecer uma documentação etnográfica e, sobretudo, como tudo o que é tratado nessa dissertação, as informações sobre ritual convergem para a análise da morfologia social paresi, tema desse trabalho. Os dados aqui arrolados baseiam-se tanto em observação direta, em relatos de informantes, como em

material bibliográfico consultado, em especial os trabalhos do Pereira (1986, 1987) e de Costa (1985).

Um dos temas que subjaz ao *Oloniti* diz respeito aos oferecimentos que se faz aos espíritos. Alguns desses espíritos são personificados em instrumentos musicais, tais como as *yámaka*. *Yámaka* é, segundo Pereira (1986: 31), o nome dado às flautas secretas, as quais as mulheres não devem avistar. Tais objetos ficam cotidianamente guardados numa casa especialmente construída para elas e denominada *yámaka hanã* (onde *hanã* = folha, casa). Ao contrário das malocas paresi, com duas portas voltadas para o nascente e poente, as casas das flautas possuem apenas uma porta, sobre o eixo norte-sul.

Há também *xihali*, um outro tipo de flauta que personifica um espírito e entra em cena durante o ritual do *oloniti*. Ao contrário da *yámaka*, *xihali* fica guardado cotidianamente dentro de casa, não sendo interdito às mulheres. Ambos, *yámaka* e *xihali* são instrumentos de posse individual e sua transmissão se dá de pai para filho. Para quem os possui, e também em relação aos parentes próximos do dono, são exigidos oferecimentos cotidianos de carne, beiju e chicha para que tais espíritos tragam proteção e sorte, caso contrário tais espíritos podem trazer malefícios aos seus donos.

Há ainda outros espíritos aos quais é possível estabelecer relações com o *oloniti*. São os donos de alguns animais consumidos pelos Paresi, tais como o dono das emas e dos veados campeiros, *Enoharé* (*eno* = alto) (Pereira, 1986: 21), ser que habita o céu e possui o atributo exclusivo de enviar raios; e o dono do queixada grande, *Ahózay* (Pereira, 1987:

463). Para esses também são feitos oferecimentos cotidianos à porta da casa das flautas, bem como nos rituais.

Se não houver os cuidados regulares para com os espíritos, sejam eles personificados ou não nas flautas, esses podem se indispor com os humanos causando-lhes doenças bem como outros infortúnios. Não apenas os oferecimentos, mas também a obediência aos tabus para a correta realização do ritual, são elementos essenciais para se evitar os malefícios a si e aos seus parentes próximos.

Durante minha estada na aldeia Rio Verde, ouvi de uma moça paresi uma história que ilustra tais punições. Ela me contou que em uma certa ocasião estava sentada à porta de sua casa acompanhada de uma de suas crianças quando um raio atingiu sua perna separando-a do resto do corpo. Quando isso acontece, a pessoa deve permanecer parada, pois somente assim a perna retornará, juntando-se novamente ao corpo, sem deixar uma marca sequer. Depois disso, T. permaneceu desacordada por um tempo durante o qual foi-lhe dito em sonho que o episódio se devia a uma punição de *Enoharé* sobre ela porque uma irmã sua, moradora de outra aldeia, não havia obedecido as interdições sexuais por ocasião de uma festa.

Foi o que também se verificou com a doença que tomou um homem paresi. Descoberto pelo xamã o espírito que lhe tinha afligido, nesse caso um espírito do mato, souberam também a causa: numa festa ocorrida anteriormente, alguns rapazes não haviam respeitado as interdições sexuais que as moças que preparavam a bebida observavam,

levando à doença o patrocinador da festa. Para acalmar os espíritos, o doente deveria patrocinar um novo ritual.

Os espíritos do mato, chamados pelos Paresi homens da água e homens do mato, são considerados muito perigosos, trazendo constantes malefícios aos humanos, sobretudo às mulheres. É por essa razão que essas não podem ir ao rio durante a menstruação e a menina tem que ficar reclusa na sua menarca: caso contrário seriam levadas por tais espíritos.

Torna-se interessante nesse momento tentarmos um paralelo com os Enawene Nawe, grupo próximo aos Paresi lingüística e geograficamente, que apresenta um ritual denominado *yākwa*, cujos elementos constitutivos o associam ao *oloniti*. *Yākwa* consiste numa festa em que são realizados oferecimentos aos *yakairiti*, espíritos predadores que habitam o patamar subterrâneo. Os *yakairiti* são donos dos recursos naturais e das doenças, enviadas aos humanos quando aqueles não recebem as porções de mingau para se alimentar. Os Enawene Nawe identificam ainda um patamar celeste onde habitam espíritos ancestrais denominados *Enore Nawe*, que protegem os humanos dos ataques dos seres maléficos, sobretudo quando vão à mata, onde circulam os *yakairiti* (Silva, 1998b: 24).

Assim, enquanto os Enawene Nawe atribuem exclusivamente aos espíritos predadores, habitantes do patamar subterrâneo, tanto a posse dos recursos naturais e das doenças quanto o envio de infortúnios aos humanos, entre os Paresi, com base nos dados de que dispomos, ambos podem mandar malefícios. *Enoharé*, habita o céu, é o dono de algumas espécies naturais e pode se indispor com os humanos caso não realizem os oferecimentos ou não sigam os tabus relativos à festa. Já as *yámaka* e também *xíhali* levam

doenças e morte aos humanos, caso não recebam os oferecimentos de que necessitam. Por outro lado, como os Enawene Nawe, os Paresi afirmam a existência de seres, os chamados homens do mato e homens da água que, como os *yakairiti*, andam pelas matas e são muito temidos. Feitas essas breves descrições preliminares sobre aspectos da cosmologia paresi, passemos à descrição do ritual.

Oloniti, nome dado à festa, à bebida fermentada feita com o polvilho torrado da mandioca brava (*Mahinot esculenta*) ou ainda à bebida em geral ocorre, via de regra, entre os meses de abril a setembro, período de colheita da mandioca e no qual a caça é mais abundante (Rondon e Faria, 1948: 58; Costa, 1985: 167; Rowan e Rowan, 1972: 67). É motivada pelos seguintes acontecimentos: a nomeação de uma criança, a iniciação feminina, uma doença.⁴³ Pude acompanhar duas festas de chicha, uma no mês de outubro na aldeia Kotitiko, de nomeação e de moça nova, e outra na aldeia Seringal, em dezembro, de cura. A cerimônia realizada em dezembro, já além do período em que comumente é realizada a festa, foi motivada por razões extraordinárias: uma enfermidade e o meu manifesto interesse pelo *oloniti*. Tais razões fizeram com que dois patrocinadores se unissem, o enfermo, vindo de Kotitiko, e o chefe de Seringal.⁴⁴ Em Kotitiko, quando se deu a nomeação e a iniciação

⁴³ Costa (1985: 167) faz referência apenas à nomeação e à iniciação feminina como acontecimentos motivadores dos rituais.

⁴⁴ As relações entre a aldeia Seringal e a OPAN são bastante próximas. É aí que a referida organização não governamental, à qual me associei em meu trabalho de campo, desenvolve um projeto de criação de alevinos. Por ocasião da festa, já nos encontrávamos em Cuiabá, onde fomos avisados sobre o ritual, do qual, de certo modo, participamos como co-patrocinadores. Isso porque, os indigenistas da OPAN contribuíram com alguns quilos de carne para complementar as provisões do chefe de Seringal e, além disso, o prestígio advindo da exposição para outros grupos locais do projeto com os peixes realizado em parceria com a OPAN, aparentemente também motivou o

feminina também havia dois patrocinadores: o pai da inicianda e o avô materno da criança nominada.

De qualquer modo, as festas ocorrem com certa frequência uma vez que os dados do levantamento revelam que no ano em que estive entre os Paresi e participei de dois de seus rituais, os grupos locais Rio Verde, Queimada, África, Bacaval e Cabeceira do Osso também ofereceram festas.

Nas festas que presenciei, o programa ritual repetiu-se, tendo três dias de duração. No entanto, parece haver ocasiões, tais como na primeira colheita de uma roça nova de mandioca ou em momentos que antecedem ou sucedem uma caçada coletiva, em que algumas partes do programa ritual são dispensadas. Um exemplo disso foi o que os Paresi me disseram ser um “ensaio” em que se cantou, dançou e bebeu durante uma noite para que os homens que saíam para caçar para a festa do Kotitiko obtivessem sucesso, ou ainda os oferecimentos cotidianos que ocorrem, em geral, à porta da casa das flautas, antes que o produto de uma caçada seja repartido entre os moradores da aldeia.

Na referida ocasião vieram apenas as pessoas do Rio Verde e Canaíva, aldeias vizinhas e que compartilham das flautas secretas com Kotitiko, e, segundo um informante, seus moradores, considerados co-anfitriões, também devem seguir as interdições. A duração da cerimônia foi de uma noite: dançaram primeiramente o *zolane*, dança que se desenvolve no interior da unidade residencial, e depois a *yámaka*, dança que se desenvolve no pátio da aldeia, sem a presença das mulheres. Assim, ficou excluída uma primeira parte do ritual em

patrocínio da festa.

que, como veremos, as atitudes são caracterizadas pelo confronto e hostilidade entre os participantes. Podemos relacionar tal situação ao fato da aldeia Kotitiko ter sido formada, como já foi dito, por moradores que deixaram Rio Verde mudando-se para um local acerca de quatro quilômetros dessa aldeia.

Já nas execuções completas do *oloniti*, para as quais vêm indivíduos convidados, estes eram provenientes, nas ocasiões em que estive presente, dos grupos locais África, Manene, Queimada e Sacre I. Assim, nos rituais realizados em Kotitiko e em Seringal, participaram apenas grupos locais do aglomerado 1, isto é, grupos locais que apresentam entre si algum laço de reciprocidade, tal como tentamos evidenciar no capítulo anterior.

3.2.1 O convite e a chegada

Nas grandes festas de chicha, *oloniti kalorecê* (*kalorecê* = grande), ou seja, para aquelas em que concorrem várias aldeias, o programa ritual tem início antes ainda da chegada dos convidados: no próprio convite para a festa. Depois que os caçadores retornam da caçada, o dono da festa, *harekaharé*, ou um outro homem da aldeia, sai levando uma corda feita de tucum na qual são feitos nós indicando os dias que faltam para o início da festa. Chegando à aldeia a ser convidada, o dono da festa profere, no pátio central, o *manati*, uma “dissertação histórica ou religiosa que se faz nos festivais” (Rondon e Faria, 1948: 52). Como introdução do convite, é relatado o mito da origem da mandioca, conforme o qual uma menina, aborrecida com o desprezo com que era tratada pelo pai, pede

à sua mãe que a enterre no mato. Do corpo da menina surge a mandioca. Depois de contado o mito, assim se expressa o dono da festa:

“Morreu muita ema, muito veado, muito peixe e mais caça ainda”, obtendo como resposta do mais velho da aldeia: “Morreu muita ema, muito veado, muito peixe e mais caça ainda: nós vamos para a festa de vocês” (Pereira, 1986: 128).

Segundo um informante, quando uma aldeia é convidada, o convite é estendido a todos os seus moradores, sem exceção. No entanto, na festa de Kotitiko, apesar de J. da aldeia Seringal ser um dos festeiros, já que sua filha estava saindo da reclusão, N., também do Seringal, não foi convidado⁴⁵. Além disso, nem todos os moradores da aldeia Manene, por exemplo, compareceram à festa de Kotitiko, para a qual foram convidados.

A chegada dos convidados é denominada *kaokiti*. Estes, ao chegarem, sempre ao final da tarde do primeiro dia, permanecem ao redor da aldeia formando vários blocos em locais diferentes, ao que parece, de acordo com a direção pela qual vieram.⁴⁶ Aí eles se arrumam vestindo as roupas reservadas especialmente para essas ocasiões⁴⁷ e já começam a receber porções de chicha e beiju, levadas pelos anfitriões.

⁴⁵ Parece-me que a ausência de N. na festa de seu filho classificatório, realizada em Kotitiko, deve-se a uma disputa política pelo maior prestígio no interior desse aglomerado de aldeias próximas que ele trava com seu irmão, o chefe de Kotitiko. A festa realizada por N., dois meses depois, também não contou com a presença do chefe de Kotitiko. Lembremos que quanto maior o comparecimento dos membros dos grupos locais convidados, maior será o prestígio do chefe da aldeia anfitriã.

⁴⁶ Esse acampamento denomina-se *zwinyawtsekwã / holokokwatyawsé* (Pereira, 1986: 88).

⁴⁷ Hoje são roupas de branco, em geral, as mais novas, guardadas especialmente para essas ocasiões. Antigamente, dizem os Paresi, havia vestimentas e pinturas especiais para as festas.

Os primeiros a adentrarem o pátio da aldeia são os homens. Dois dentre eles são designados *zekáhatihareze*, “festeiro malvado” segundo Costa (1985: 177), e segundo Rowan e Rowan (1978: 85) “festejador” e “molestador de criança”. Os “festeiros malvados” empunham varas compridas com penachos em suas pontas denominadas *iohoho*, com as quais batem nas casas onde estão as mulheres da aldeia anfitriã; a simulação do ataque cessa com a chegada dos festeiros trazendo chicha. Num dos lados da aldeia, juntam-se todos os homens para quebrar o *tamohã*, duas varas de tamanhos diferentes, que são colocadas sobre duas estacas fixas ao chão, para as quais os homens usam os ombros para quebrar. As varas quebradas, pintadas com círculos feitos de urucum, são entregues aos donos da festa e levadas em seguida para a casa das *yámaka*, local onde se guardam as flautas secretas e do qual trataremos adiante, onde ficam durante um tempo e depois são jogadas fora. Da casa das flautas, os donos da festa retornam com as flautas *yámaka*, as quais são entregues aos convidados, que deixam a aldeia em direção ao mato⁴⁸.

Conforme Costa (1985: 180, 184), as *yámaka* representam os espíritos ancestrais. A sua entrega aos convidados parece simbolizar o que dizem os Paresi sobre o

⁴⁸ Por ser interdito às mulheres, nesse momento, como também durante a dança com as flautas secretas, que será descrita a seguir, tive que permanecer dentro da casa. A descrição acima baseou-se nas informações obtidas junto aos Paresi, bem como no relato de Pedro Passos, indigenista da OPAN que me acompanhava na viagem. É interessante notar que, embora não sendo Paresi, a interdição foi estendida a mim. Gregor (1977 [1982]), em seu trabalho entre os Mehináku, os quais também têm restrições a que as mulheres do grupo avistem as flautas, nos faz o seguinte relato. Conta o autor que quando mulheres Txicão, um outro grupo xinguano, em visita aos Mehináku, adentraram a casa das flautas, não sofreram a punição esperada, o estupro, segundo os Mehináku, por não serem mulheres do grupo. Desse modo, o fato de ter sido proibida de presenciar a dança com as *yámaka* indica que, para os Paresi, eu era mulher antes de ser branca, ou seja, ao contrário dos Mehináku, aí prevalece o gênero em detrimento da origem do indivíduo.

comparecimento à festa dos espíritos dos parentes mortos dos membros da aldeia anfitriã, tomando o corpo dos convidados. Isto acontece já no momento em que eles chegam à aldeia, pois, segundo os Paresi, são os espíritos que bebem a chicha, dançam e cantam e é apenas quando os convidados vão embora, que os espíritos abandonam seus corpos e também deixam a aldeia.

As flautas recebidas pelos convidados são escondidas no espaço que circunda a aldeia e, então, ocorre a entrada das mulheres no ritual: vindas de dentro da casa, no papel de anfitriãs, vindas de fora da aldeia, as convidadas. Depois dos cumprimentos, as donas da festa entregam chicha às visitantes e todas entram na casa para que sejam designados os locais onde ficarão as redes. Os homens retornam ao pátio da aldeia onde, empunhando outras varas, novamente atacam a casa onde estão agora todas as mulheres⁴⁹. De dentro da casa, pela porta posterior (a porta que liga a casa ao pátio permanece fechada) saem os homens levando baldes contendo chicha que, oferecida aos convidados, faz cessarem momentaneamente os ataques.

⁴⁹ As convidadas, durante o ataque realizado pelos homens à casa, permanecem ajeitando suas redes e os seus pertences, enquanto as anfitriãs continuam seus afazeres, enchendo os baldes de chicha que os anfitriões vêm apanhar, dentre outras tarefas. Dito de outro modo, no interior da casa, o clima predominante não é o de temor pelos ataques sofridos da parte dos homens. Devido ao escopo reduzido da análise aqui pretendida, não tenho como objetivo o exame detalhado das questões de gênero que o ritual parece envolver, mas gostaria de apontar esse campo de estudo como um caminho profícuo a ser seguido, posto que, dentre outros elementos, os ataques às casas onde estão as mulheres nos levam a pensar que a clave anfitrião/convidado pode corresponder a uma outra, de caráter sexual, que opõe mulheres e homens. Como se viu, são todas as mulheres que vão para casa (ocupando a posição de anfitriões, de dentro), enquanto os homens estão no pátio (na posição de convidados, de fora). Além disso, os anfitriões levam a chicha para os convidados, desempenhando uma tarefa que é feminina no cotidiano.

A chicha (de mandioca e abacaxi) trazida pelos festeiros é bebida em tal quantidade pelos convidados, até provocar o vômito. Logo após, os homens iniciam uma parte do ritual denominada *yámaka*, em alusão aos cantos e danças com as flautas de mesmo nome, momento também interdito às mulheres.

A semelhança desses momentos iniciais com um ataque guerreiro foi percebida por Costa (1985). Segundo a autora, os convidados estariam expressando, por meio de tais atitudes, os sentimentos de hostilidade entre os grupos envolvidos. É o que podemos perceber pelas traduções do termo que designa os primeiros convidados a adentrarem o pátio da aldeia: “festeiro malvado” e “molestador de crianças”. Por outro lado, já há aí um prenúncio da reciprocidade que vem marcar o desfecho de tais festas, evidenciada no próprio convite, em que os convidados são chamados para comer a caça obtida em abundância, bem como na entrega das varas pelos convidados com as quais haviam atacado as casas, em troca das quais recebem primeiramente as flautas *yámaka*, e, em seguida, quando iniciam novamente o ataque, grandes porções de chicha.

3.2.2 As danças e as canções

As hostilidades que cercam os participantes não são apenas evidenciadas em atos, tais como os que acabam de ser vistos. As canções descritas a seguir tematizam também tais sentimentos. Vamos as elas.

Das *yámaka hanã* (casas das flautas) saem as flautas nos dias de festa. No pátio da aldeia são formados vários grupos de homens, cada qual com uma flauta diferente⁵⁰. Assim, para cada grupo destes corresponde uma música também diferenciada. Sua composição obedece a um padrão segundo o qual formam-se duas fileiras em que, na primeira delas, um ou dois homens colocam-se com as flautas, sendo seguidos logo atrás por outra em que os homens dançam e cantam com os braços dados, os cantadores, *zeratiarê*⁵¹. A música é interrompida apenas para a ingestão de chicha, servida sempre insistentemente.

⁵⁰ A informação que me foi dada em campo fazia alusão a quatro tipos de flautas, a saber, *amore*, *tzéyryû*, *zerátyalo*, *inizityali*. Já Pereira (1986: 31) refere-se a, além dessas, outras nove: *hiétã*, *hwerare*, *txeycikaharé*, *imókolo*, *zoláhî*, *kaxie*, *tiryama*, *ayirikwaré* e *walalósé*. *Imokoló* foi dito por um informante ser uma das varas com as quais os homens atacam as casas. Já *walalósé* corresponde, segundo um outro informante, a um momento do ritual que ocorre dentro de casa e tem como instrumento musical o *xihali*, como veremos adiante. *Kaxie* é também o nome dado à flauta de pã, *Zerô* (Pereira, 1986: 62).

⁵¹ *Zerati* significa cantar (Rondon e Faria, 1948: 70).

Rondon e Faria (1948) registram alguns cantos e fornecem sua tradução justalinear. Dentre eles pudemos identificar trechos de narrativas míticas, tal como a da origem dos Paresi, em que é relatada a saída dos primeiros homens do interior de uma pedra com a ajuda de um pica-pau. Há também um canto que versa sobre as reclamações de um sogro dirigidas a um genro preguiçoso. Vejamos:

*Abandone Uati
Meu genro Macaquarece
Não tem nada
Meu genro preguiçoso
Não se vê serviço dele
(...)
Nem jacaré tem pra comer
Eu mesmo cuido de ti
Minha filha Cahala.
(Rondon e Faria, 1948: 78)*

No canto, chamado *Zeratyalo*, nome dado a um tipo de flauta secreta, podemos assinalar dois elementos que nos interessam aqui. Em primeiro lugar, o canto trata de relações de afinidade, mais precisamente entre sogro e genro. Em segundo lugar, tais relações são vistas, o que se enuncia na canção de maneira clara, como conflituosas.

As canções com as *yámaka* perduram até por volta das duas horas da madrugada, quando as flautas são guardadas na casa das flautas, e os homens ainda de braços dados adentram a casa onde está a chicha.⁵² Com a entrada dos homens na casa, as mulheres, que

⁵² Tanto na festa do Kotitiko quanto na do Seringal havia dois grandes recipientes feitos de tronco de buriti onde foi armazenado o *oloniti* (chicha), mas me foi dito que, nas festas maiores o número de recipientes pode chegar à sete, e, ainda, que as dimensões dos mesmos podem exceder as dimensões daqueles. Os que eu pude ver mediam cerca de três metros de comprimento por meio metro de diâmetro. A chicha armazenada aí para a fermentação fica coberta com palha de guariroba do

até esse momento descansavam em suas redes, prepararam-se para dançar o *zolane*, termo para o qual não obtive tradução, mas que Rondon e Faria (1948: 72) e Costa (1985: 183) afirmam tratar-se de um instrumento musical.

O grupo de dançadores e cantadores consiste em uma fila de pessoas dispostas lado a lado com os braços dados no interior da maloca, preferencialmente alternando um homem e uma mulher. Pode-se ver, no entanto, dois homens juntos. Enfim, nunca duas mulheres. É ainda proibido às mulheres colocarem-se nas extremidades. Para uma mulher tomar parte na dança, deve dirigir-se a um dos donos da festa que a introduz na roda⁵³. Os passos da dança evoluem fazendo com que o grupo percorra a casa desenhando uma elipse em torno dos recipientes de chicha, em sentido anti-horário.

A dança cessa nos momentos em que os anfitriões oferecem bebida e comida aos cantadores e dançadores, que são as pessoas que mais bebem durante uma festa, pois é precisamente para elas que os oferecimentos se dirigem. Pude observar, num desses intervalos, o dono da festa colocar-se próximo ao esteio principal da casa onde estavam os recipientes de chicha e a comida, para entoar um canto solo que me disseram ser um oferecimento ao espírito denominado *Enoharé*.

As atitudes dos convidados para com os anfitriões a essa altura da festa não se caracterizam pela polidez. Percebi, dentre outros gestos menos ilustrativos, uma atitude que

campo. Há também cabacinhas contendo a bebida que ficam dependuradas em espécies de forquilhas de madeira posicionadas junto ao esteio principal da casa. Sobre tais forquilhas estão também colocados o beiju e a carne de caça. Os cigarros, confeccionados a partir de tabaco que os Paresi compram solto, são presos a uma corda de tucum amarrada entre dois esteios da casa.

⁵³ Nas ocasiões que presenciei, o dono da festa ou alguém ligado a ele, numa ocasião era seu filho,

me pareceu evidenciar tal traço. Quando um dos donos da festa do Kotitiko fazia seu canto solo de oferecimento, tal como mencionei acima, alguns rapazes convidados começaram a proferir frases, cujo sentido integral muito embora me escapasse, consistiam claramente num pedido para que ele abreviasse sua exibição, que durava cerca de quinze minutos. Além disso, há relatos de brigas ocorridas durante as festas. Na festa do Kotitiko, por exemplo, soube que os convidados do grupo local África entraram em atrito com alguns dos anfitriões e acabaram indo embora ainda na noite do primeiro dia do ritual.

Nas ocasiões em que estive presente, havia sempre dois ou três cantadores que se revezavam “puxando” as músicas, e o coro a seguir repetia o que havia sido cantado. Para os convidados que apenas assistem, a todo momento são oferecidos pedaços de bolo, carne, beiju, xícaras de café, trazidos pelas mulheres; chicha e cigarros sempre servidos pelos homens. Se há distinção em termos do sexo do portador do alimento, ela ocorre também para quem o recebe: às mulheres não são oferecidos cigarros, a chicha não precisa ser sempre aceita e quando o é, não é necessário bebê-la toda, o excedente pode ser despejado no chão ao lado da rede; os homens, por sua vez, além de receberem cigarros, devem aceitar e beber toda a chicha oferecida e ambos recebem alimentos.

A obrigação de aceitar chicha está embutida na própria designação de convidado, *oloniti hoahéré*, “aquele que bebe chicha” (Rowan e Rowan, 1972: 67; Costa, 1985: 170). Tal obrigação parece ter conotação semelhante àquela dos Wari descritos por Vilaça (1992), para os quais as ofertas constantes de chicha aos convidados até que esses “morram” são

permanecia perto da porta que dá acesso ao pátio da aldeia e dali inseria as mulheres na roda.

tidas como uma vingança pela destruição que provocaram às casas dos anfitriões. No caso aqui em questão, o mesmo parece se dar, pelo menos num determinado momento, já que segundo Costa (1985: 181), os festeiros malvados, aqueles que primeiro adentraram a aldeia empunhando as varas com as quais batiam nas casas, bebem mais pois devem ser punidos por terem danificado as casas.

É interessante contrapor aqui um trecho retirado de uma canção enunciada quando se fazia a preparação para a festa do Kotitiko. Diziam os cantadores: “*estamos cantando bonito, nos dê chicha.*” Como vimos, no período de preparação, em que apenas participam os co-anfitriões, partes do ritual são suprimidas, sobretudo aquelas que simulam ataques guerreiros. Parece-nos, assim, que a diferença nos atributos associados à bebida, ora como punição, ora como gratificação, corresponde a diferenças atribuídas aos participantes: para os primeiros, tidos nesse momento como inimigos, a chicha viria a domesticá-los; já os segundos, parentes próximos, a chicha viria a gratificá-los.

O momento ritual descrito até aqui parece expressar-se, portanto, por uma certa agressividade e, conseqüentemente, caracteriza-se pela potencialidade dos conflitos. Tal caráter torna-se mais evidente pelos acontecimentos que descreverei a seguir.

Tais fatos têm lugar apenas durante a primeira noite de execução da dança no interior da casa, num determinado momento em que os cantos que têm por tema certos mitos são substituídos por improvisações que versam sobre fatos do cotidiano, em especial relações extraconjugais ou outros fatos geradores de intrigas e desentendimentos que

envolveram a platéia presente colocando em perigo o convívio social e que são relatados e discutidos abertamente.⁵⁴

É ainda durante essa etapa do ritual que os homens deixam a maloca e se dirigem à casa das flautas com alimentos recebidos. Lá, as porções são distribuídas entre os ocupantes que então retornam à maloca, nesse instante levando a flauta denominada *xihali*. A referida flauta, cujo nome é o mesmo que se dá aos besouros (Coleóptero, indistintamente), uma vez que o formato circular e achatado da flauta lembra o inseto, fica guardada em um bernal pendurado no esteio principal da casa⁵⁵. Nos dias de festa, enquanto é tocada, predomina um clima de euforia geral em que os convidados tentam destruir objetos da casa, vomitar sobre a comida ou ainda apagar o fogo.

Aí, como se referiu um informante, “já é uma questão de bagunça”. Os donos da casa, na tentativa de proteger alimentos e outros pertences, tentam escondê-los do ataque dos convidados. A intenção não é a de consumir tais bens, como ocorre em situações similares descritas para outras sociedades, como em um ritual Cinta Larga, grupo Tupi Mondé que habita a porção noroeste do Estado de Mato Grosso, relatado por Dal Poz (1991). Entre os Paresi, o intuito é o da destruição de tais bens. De qualquer modo, ambos parecem evocar um *potlatch*, instituição de troca total descrita por Mauss (1950 [1974]) em

⁵⁴ Assim, à diferença das improvisações que marcam os cantos dos caçadores guayaki, belamente descritos por Clastres (1974 [1990]), através dos quais esses homens procuram proclamar a sua individualidade, e, portanto, uma afirmação do indivíduo, são a vida em sociedade e os problemas que colocam em risco uma convivência harmoniosa, os temas para os cantos e as improvisações paresi que ocorrem durante a primeira noite do ritual.

⁵⁵ Segundo os Paresi, nem todas as casas têm a flauta *xihali*, assim como nem todos os homens têm flauta secreta.

que o ofertante, ao se despojar de todos os seus bens submete o convidado, que se torna um devedor, e deverá retribuir com outro, porém mais considerável do que aquele que recebeu.

Terminado esse momento do ritual, na manhã do segundo dia, os homens podem iniciar um dos dois jogos comumente praticados nas festas paresi: o *zicunati* e o *tirimore*. O primeiro, no qual dois times compostos de três a dez jogadores se enfrentam, tem como objetivo evitar que a bola feita de mangaba caia no chão, utilizando para isso a cabeça. Ganha aquele que conseguir lançar três bolas no campo adversário, um retângulo traçado no pátio da aldeia. Já o *tirimore*, do qual participam duas equipes ou apenas dois indivíduos, consiste em arremessar manualmente uma bola de marmelo com o objetivo de atingir as duas estacas de arame fincadas no solo e sobre as quais espetam-se dois grãos de milho. Os jogadores posicionam-se acerca de dez metros das estacas que devem acertar.⁵⁶

Muito embora os jogos aconteçam nas festas, eles não estão circunscritos apenas a essas ocasiões. Tive oportunidade de assistir a uma exibição do jogo com a bola de marmelo no Rio Verde, onde não havia festa e participavam apenas os moradores locais. Para que um jogo de bola de cabeça ocorra, basta que uma aldeia convide outra que, por sua vez, não pode recusar o convite, que os Paresi chamam de “desafio” (Costa, 1985: 406)⁵⁷.

⁵⁶ Para um descrição mais detalhada dos jogos, ver Faria (1924) e Costa (1985).

⁵⁷ Desafio é o termo usado para descrever a forma como se dão os convites para as lutas entre os Mehináku do Alto Xingu (Gregor, 1977 [1982]). Um outro ponto em comum com os vizinhos xinguanos é que entre estes as lutas não ficam restritas aos rituais podendo acontecer no cotidiano, quando se enfrentam pessoas de uma mesma aldeia.

Nos rituais, os times que entram na disputa são compostos por pessoas das aldeias anfitriãs contra as dos convidados. Atualmente, as apostas restringem-se aos bens ditos de *imuti* (branco) - sabão, fósforos, linha, agulha - mas antigamente apostavam-se arcos, flechas e machados (Faria, 1924: 272), ou ainda alguns homens podiam apostar suas irmãs (Costa, 1985: 406-ss). Assim, apesar de denominar de desafio tais jogos, o conteúdo das apostas, sobretudo quando se tratava de cônjuges, aponta para o caráter de troca matrimonial aí envolvido.

Além disso, tais disputas apresentam um caráter fortemente ritualizado, uma vez que conforme Costa (1985: 408) e Machado (1994a: 102), as equipes devem se enfrentar até que ambas tenham obtido uma vitória. Podemos, inclusive, fazer um contraponto entre os jogos rituais e as partidas de futebol que acontecem entre as aldeias. Os Paresi realizam em alguns finais de semana, competições semelhantes aos nossos campeonatos, das quais participam equipes de futebol de grande número de grupos locais. À semelhança dos nossos torneios, lá os times se enfrentam até que o melhor classificado seja considerado vencedor, com direito inclusive a um troféu.

A diferença entre as partidas de futebol e os jogos tradicionais pode ser melhor esclarecida ao recorrermos às sugestões feitas por Lévi-Strauss (1962 [1970]: 54) sobre a distinção entre rito e jogo. O jogo, por seu caráter disjuntivo, resulta em uma divisão diferencial entre jogadores individuais ou equipes, que não eram designados, à princípio, como desiguais. No entanto, no fim da partida, distinguir-se-ão em vencedores e perdedores. De maneira simétrica e inversa, o ritual é conjuntivo, uma vez que, de uma diferenciação

inicial, institui uma união ao final. Nessa perspectiva, nas partidas de futebol paresi, terminada a competição, os homens voltam às suas respectivas aldeias, alguns como vencedores, outros como perdedores, evidenciando o caráter disjuntivo e, portanto de jogo do acontecimento. De modo inverso percebemos com os “jogos” que acontecem durante um ritual, que terão continuidade em outras ocasiões para que, enfim, termine “empatado”, ou seja, até que os oponentes terminem iguais, como no ritual.

Enquanto os homens realizam seus jogos, as mulheres saem para apanhar a mandioca d’água utilizada na preparação do *kazalo*, em substituição ao *oloniti* (chicha), não mais ingerido. *Kazalo*, feito na tarde do segundo dia do ritual, é uma bebida doce servida quente. Ao contrário do *oloniti*, cuja ingestão exagerada provoca o vômito, *kazalo* não é ingerido para ser vomitado. Assim, com base no que afirmou Dal Poz (1991) para uma das bebidas rituais dos Cinta Larga que, por ser bebida exageradamente e provocar o vômito não serve como alimento, o *oloniti* também possui o caráter de anti-alimento.

A preparação do *kazalo* é cercada por uma série de tabus, em particular sexuais, como acontece também em relação ao ritual como um todo, uma vez que tanto os donos da festa quanto os seus parentes próximos devem obedecer a certas proibições. Porém, durante a preparação da bebida, como me disseram, são ainda mais rigorosas as interdições. O contato físico entre homens e mulheres que estejam envolvidos na sua elaboração torna-se expressamente proibido⁵⁸.

⁵⁸ A doença de D., que motivou a festa em Seringal, deveu-se, como já mencionado, à não obediência dos tabus por parte dos moços e moças que ajudaram na preparação do *kazalo* na festa do *Kotitiko*, em que D. era um dos donos.

A mudança do tipo de bebida consumida marca, ao meu ver, a distinção entre dois momentos do ritual. O primeiro, descrito até aqui, consistiu na chegada dos festeiros, bem como na primeira execução da dança no pátio com as *yámaka* e da dança na maloca, cujo final culminou com a destruição dos bens dos anfitriões por convidados “bagunceiros”. Um segundo momento, que já começamos a descrever, tem início com os jogos entre as equipes formadas por anfitriões e convidados, seguido pelo banho no rio e entrega dos nomes, bem como pelas novas execuções da dança na casa e com a *yámaka*. O ponto final desse segundo momento corresponde aos pedidos de presentes pelos convidados. Vejamos o esquema do ritual como um todo.

<i>PRIMEIRO MOMENTO</i>	<i>SEGUNDO MOMENTO</i>
1. Chegada em acampamento ao redor da aldeia	6. Jogos entre anfitriões e convidados
2. Ataque às casas pelos convidados	7. Banho no rio e nomeação
3. Dança no pátio com as <i>yámaka</i>	8. Dança na casa (<i>zolane</i>)
4. Dança na casa (<i>zolane</i>)	9. Dança no pátio com as <i>yámaka</i>
5. Destruição dos objetos da casa	10. Pedido de presentes ao dono da festa

Figura 21: Esquema dos passos do ritual do *oloniti*.

3.2.3 Os nomes

Quando se trata da festa da moça nova, por volta do meio dia do segundo dia do ritual, a moça pode enfim sair da sua reclusão sem ter o rosto coberto. A iniciante paresi,

quando da sua primeira menstruação, denominada *hixikwatirú*, é colocada num compartimento da casa. O período em que a menina deve permanecer reclusa até que se realize a festa, varia de dois meses a um ano. Porém, afirmam os Paresi, atualmente esse intervalo de tempo pode ser mesmo inferior a dois meses.

O compartimento de reclusão - o *wayasálati*⁵⁹ (Pereira, 1986: 102) - é obtido colocando-se um lençol que isola a rede da moça do resto da casa, o que antigamente se fazia com uma espécie de biombo feito de palha. Sua alimentação restringe-se, segundo Pereira (1986: 102), a peixe, beiju e chicha, sendo-lhe proibida a ingestão de carne de anta (*Tapirus terrestris*), tatu (*Tolypeutes tricinctus*), veado (*Ozotocerus bezoaticus*), ou gado bovino.⁶⁰ As refeições, que lhe são fornecidas pela mãe ou outra parente do sexo feminino, são feitas dentro do compartimento, bem como os banhos, tomados com uma cuia.

A saída da reclusão dá-se, como dito acima, no segundo dia do ritual, em torno do meio dia. Nesse momento ocorre um oferecimento no pátio da aldeia, para onde são levadas as forquilhas com as cabaças contendo chicha e para onde se dirige também o xamã para entoar um cântico de oferenda aos espíritos e reforçar o nome da menina, pronunciando-o nesse momento. Logo após o oferecimento, denominado “*enoharénolone*”, “chicha de *Enoharé*”, já que além de *oloniti*, *enolone* é um outro termo usado para chicha (Rowan e Rowan, 1972: 67), - a menina sai da casa correndo, acompanhada por dois rapazes que Costa (1985) afirma situarem-se na categoria de primos cruzados, em direção ao rio, onde é

⁵⁹ *Wáya* = ver, olhar.

⁶⁰ Durante minha pesquisa recebi informações contraditórias a esse respeito. Uns me disseram que a reclusa, uma vez que tinha que ficar bem gorda, deveria comer de tudo, já outros diziam que apenas

banhada pelos rapazes⁶¹ com uma espuma feita da batata da jalapa-branca (*Marosiphonia sp.*), usada como sabão de lavar roupa no cotidiano: *waloko* (Pereira, 1986: 77). Terminado o banho, ela deve voltar à reclusão de onde só sairá definitivamente no dia seguinte.

O “sabão” é utilizado também na criança a ser “batizada” e no doente, sempre da mesma forma, como me disseram os Paresi, porém, nesses casos, são parentes consanguíneos que acompanham o doente e a criança ao rio. Sabe-se que o *maiarê* e a *maialô*, termos usados para as crianças do sexo masculino e feminino, respectivamente, que ainda não passaram pela nominação, têm seus nomes indicados, via de regra, por um parente da segunda geração ascendente, como pude observar na festa da aldeia Kotitiko, em que o nome foi escolhido pela irmã mais velha do pai da mãe do bebê. No trabalho de Costa (1985: 187) o problema tampouco se evidencia. A autora ora distingue ora confunde a pessoa que escolhe o nome e aquela que o pronuncia no pátio da aldeia. Porém, por suas indicações, bem como pelos meus dados de campo, pode-se entrever a distinção entre ambos, o primeiro, um parente, homem ou mulher, que “sonhe com o nome” (Costa, 1985: 188) e o segundo, um xamã, que entoia o cântico de oferenda e banha o nominado com o “sabão”. Sabe-se ainda que esse nome deve ser original, já que os Paresi não os repetem.⁶²

algumas espécies de peixe eram permitidas, o que corrobora a informação trazida acima.

⁶¹ Muito embora, de acordo com meus dados de campo, E., um dos rapazes que acompanhava G. no banho, não se encaixasse na categoria de primo cruzado, real ou classificatório, esse rapaz é morador da aldeia Sacre I, que ocupa a posição de aldeia convidada da festa. Além disso, ainda que não possa estabelecer implicações matrimoniais a esses fatos, Sacre I está inserida no mesmo aglomerado, estando ligada a aldeias que estabelecem relações de troca matrimonial com Kotitiko.

⁶² Atualmente, porém, é comum encontrarmos nomes *haliti* serem utilizados como os nossos sobrenomes, ou seja, o nome do pai estendendo-se aos dos seus filhos como seqüência do prenome, esse sempre em português.

Se a criança ganha um nome, a menina tem o seu reforçado, assim como o doente para quem a festa realiza-se. Em alguns casos, porém, não basta apenas reforçar o nome do doente, sendo necessário então, trocá-lo. Vê-se, desse modo, uma certa unidade nas motivações do ritual paresi, dado que, em todos esses, o nome é elemento importante⁶³.

A nominação do doente deu-se, na ocasião em que assisti, na aurora do último dia do ritual, ao invés de ocorrer no dia anterior, como para a criança e a menina. Isso se deu, segundo informações que recebi, em decorrência do primeiro banho e nominação, ocorridos no dia anterior, não terem se mostrado eficazes. De qualquer modo, pude ver ao amanhecer, que os homens já haviam guardado as flautas secretas, e o doente para quem a festa se realizava era levado por sua esposa e seu filho ao pátio da aldeia. Lá foram colocados a bebida da mandioca, o beiju e a carne. Após o canto de oferenda, o xamã proferiu um discurso onde repetiu o nome do doente. Em seguida, retornou, acompanhado pelas mesmas pessoas que o haviam trazido, para dentro da casa. Só então todos os que ali se encontravam puderam consumir os alimentos. Afirmam os Paresi ser esse também o momento em que a menina é finalmente liberta da reclusão, já que, como mencionei acima, no dia anterior, saiu para o banho, mas teve que voltar para o quartinho de reclusão.

Os acontecimentos que giram em torno da nominação e da cura do doente ocorridos durante o ritual nos ajudam a explicitar melhor o lugar das categorias de xamã e chefe na sociedade paresi. Como vimos, os Paresi distinguem as duas posições. Diferentemente de

⁶³ Segundo Costa (1985: 188) o nome é o “espírito da pessoa” e “serve para dar vida”.

outras sociedades onde o chefe é também o líder espiritual do grupo, aqui há indivíduos distintos ocupando essas posições.

Na descrição do *olomiti* feita até aqui alguns pontos emergem para essa caracterização. Em primeiro lugar, a atuação do xamã esteve restrita à nominação e ao banho no rio. No caso específico do ritual que se dirige ao doente, um fitoterapeuta (*wáyratyare*) pode realizar abluções com plantas medicinais. Já o chefe é, em geral, aquele que tem o dever de proporcionar as festas de chicha, além disso, é ele quem realiza os oferecimentos durante o ritual, bem como os cotidianos à porta da casa das flautas, em agradecimento à caça obtida e para garantir a continuidade na obtenção de tais recursos. Assim, nesse ponto em particular, os Paresi se assemelham àquelas sociedades, tal como Granero (1986) descreveu, em que o xamã não detém com exclusividade as relações com o mundo espiritual, uma vez que o chefe também pode controlar, através da intermediação com os espíritos, os poderes produtivos necessários à manutenção da sociedade. Mas voltemos à descrição do ritual.

Os oferecimentos que acabo de descrever, no pátio da aldeia, são precedidos da última execução tanto da dança no interior da casa quanto da dança da *yámaka*, que ocorrem na noite do segundo dia do ritual, porém, agora, invertendo-se a ordem desses. Se, no primeiro dia, a dança dos homens com as flautas secretas antecede a dança na maloca, no segundo, é com os homens no pátio que a noite termina.

3.2.4 Os presentes e a partida

Por fim, já quando os convidados preparam-se para deixar a aldeia, acontece a dança da formiguinha. Denominada *zokó-zokó*, nome dado à formiga-de-fogo ou lava-pés (*Solenopsis sp*), esse momento, assim como os ocorridos no interior da casa, é marcado por grande descontração. Um ou mais homens convidados colocam-se à porta da casa onde a festa se realizou e, com passos curtos de dança vão e vêm na direção da casa, solicitando roupas, alimentos, fios de linha, animais, assim se expressando textualmente: “*A formiga de fogo já vai embora. Ela mora longe e quer alguma coisinha para a viagem*” (Roquette Pinto, 1950: 346) . Os moradores que permanecem dentro da casa depositam, do lado de fora, os presentes no chão e respondem, a cada entrega, de acordo com o que foi pedido. Assim, para o *oloniti*: “*Toma o resto da chicha que oferecemos à yámaka.*”

A referência à formiga nessa parte do ritual parece-me associar-se a uma característica do animal de apanhar e levar nas costas para a casa alimentos que encontre pelo chão. Os Paresi fazem o mesmo nesse momento ritual e vão para casa carregando os presentes. Além disso, no *zokó-zokó* ocorrido no Seringal, o último pedido, proferido num tom de brincadeira ainda maior, tinha como objeto uma criança da casa. Anunciaram o nome da menina e completaram dizendo que ela já estaria grande quando voltassem. Todos riram, o grupo se desfez e começou a partida.

3.4 Mito e ritual

O percurso seguido na descrição dos passos do ritual procurou evidenciar dois de seus momentos que nos parecem distintos e correspondentes a atributos e comportamentos diferenciados que se associam aos convidados da festa. Há um mito, denominado “O castigo da festa errada” (Pereira, 1986: 424-26) que, por conter a imagem invertida dos procedimentos considerados corretos no ritual, ajuda-nos a elucidar esses aspectos do ritual.

O mito, em resumo, conta que:

As pessoas de uma aldeia preparavam-se para dar uma festa. O dono da festa resolveu então sair para caçar, enquanto as mulheres ficavam na aldeia preparando a chicha. Seu filho, que vivia sempre junto das mulheres, não quis acompanhá-lo. Quem seguiu o caminho do pai foi sua filha, que estava perto da primeira menstruação. Nesse caminho passou por um morro, uma baixada até chegar ao mato, onde finalmente encontrou o pai. Surpreso com a chegada da menina, o pai a repreendeu pois estava perto da menarca e por esse motivo não deveria estar lá, mas em casa. A menina respondeu que sabia disso, mas quis vir assim mesmo e foram pescar. Foi no rio que a garota menstruou, mas nada disse ao seu pai. Dormiram à beira do rio. Enquanto dormiam, seres espirituais denominados homens do mato e homens da água foram se aproximando, até que mataram e comeram pai e filha. Depois disso os espíritos, transformados nos humanos que haviam matado, tomaram o caminho da aldeia.

Lá, sabendo da menstruação da menina, sua mãe, que não percebeu que a filha havia se transformado em homem do mato, mandou-a para o quartinho de reclusão. A menina dormia muito e se recusava a tomar banho.

Nos dias seguintes começaram a chegar os convidados. O dono da festa-homem do mato, em vez de fazê-lo ele mesmo, mandou que os outros levassem chicha aos convidados no acampamento da festa. De novo recusou-se a levar chicha para os convidados que tocavam a flauta secreta, assim como não ofereceu carne de caça a eles. Ao invés disso, fumava os cigarros preparados para a ocasião. A moça, por sua vez, recusava-se a dançar com os moços.

A um sinal dos espíritos que se apresentavam sob a forma de pai e filha, outros espíritos adentraram a aldeia matando e comendo todos os participantes.

O não retorno dos convidados às aldeias de origem começou a despertar preocupação em seus parentes, que foram tentar descobrir o que acontecera. Então, um espírito lhes falou que todos haviam morrido porque Enoharé mandara os homens do mato e da água matá-los e comê-los, como punição a alguns fatos ligados à festa como a menina ter sua primeira menstruação no mato e homens e mulheres terem relações sexuais durante a preparação da bebida fermentada.

O mito acima descrito contém várias passagens do ritual paresi de iniciação feminina, só que os apresenta de maneira invertida ao modo como deveriam ocorrer. Senão vejamos.

Em relação aos procedimentos correspondentes à fase de preparação do ritual, a menina deve permanecer em reclusão, tendo contato apenas com a mãe e a irmã do pai até que chegue a sua primeira menstruação. Sua saída do quarto, onde esteve reclusa, só ocorre durante o segundo dia do ritual quando, acompanhada por dois rapazes, corre em direção ao rio para banhar-se. Posteriormente, a inicianda participa da festa, devendo dançar com os rapazes, numa atitude de plena disposição para com os convidados. Esses últimos, durante a festa, devem faltar-se de bebida, servida insistentemente pelo dono da festa. Por fim, os convidados pedem presentes aos anfitriões, para só depois irem embora.

Por sua vez, no mito, a moça menstrua no mato quando deveria estar em reclusão, e o irmão não acompanha o pai na caçada e fica com as mulheres na aldeia. Além disso, quando pai e filha voltam, “homens do mato”, na verdade, escapam às suas obrigações de doadores em relação aos convidados, receptores. Reduzindo o mito “O castigo da festa

errada” e o rito de iniciação feminina a alguns de seus elementos estruturais, podemos visualizar melhor as oposições encontradas.

Rito: enquanto as mulheres permanecem na aldeia, os homens saem como caçadores.

Mito: enquanto o filho permanece com as mulheres na aldeia, pai e filha tornam-se caça.

Rito: quando entram na aldeia, os convidados transformam-se em espíritos ancestrais.

Mito: quando estão no mato, os homens do mato transformam-se em anfitriões.

Rito: anfitriões dão em excesso ao convidados-espíritos ancestrais, que nunca recusam.

Mito: homens do mato-anfitriões sequer fazem oferecimentos aos convidados, que sempre pedem.

Rito: convidados-espíritos ancestrais pedem presentes para levarem, quando saírem da aldeia.

Mito: anfitriões desmascarados trazem outros homens do mato para dentro da aldeia, a fim de devorarem os convidados.

Em primeiro lugar, o mito, pela imagem invertida que fornece, chama a atenção para a importância dos oferecimentos para o bom desfecho da festa. Como vimos, no *oloniti*, as atitudes dos convidados, a princípio pouco amistosas, vão sendo modificadas. O motor de tal transformação nos parece ser a bebida, posto que ela é servida sobretudo nos momentos em que os convidados se mostram mais perigosos: quando tentam destruir a casa com as varas e no momento em que, já no interior da mesma, tentam destruir tudo o que nela se encontra. Como outro elemento, para auxiliar na argumentação, quando os convidados vão adquirindo boas maneiras, já no segundo dia do ritual, e começam os jogos que, como vimos, apresentam um caráter conjuntivo, de aproximação entre os participantes, vemos a substituição da bebida: o *oloniti* não será mais ingerido e o *kazalo*, bebida cotidiana, é que

vai ser consumido. A diferença de valores associados às duas bebidas fora assinalado por Costa (1985: 133, 186) que, embora chame de *kazalo* o tipo da mandioca utilizada para fazer a bebida denominada *nokazá*, afirma ser esta a designação de uma bebida adocicada consumida como alimento no cotidiano, ou seja, nos momentos em que se está entre iguais.

A substituição da bebida aparece ainda associada a outras oposições que diferenciam o momento ritual que se inicia. Primeiramente, a ordem das danças é invertida, pois se no primeiro dia a dança com a *yámaka* precede a dança no interior da casa, no segundo, é com a dança no interior da casa que a noite se inicia. Em segundo lugar, durante a dança na maloca já não acontecem mais as improvisações dos cantos relatando brigas e desentendimentos entre os participantes, bem como não se praticam mais ataques às casas ou aos bens nela contidos, indicando mudanças nos atributos associados aos convidados.

Assim, se a recusa em oferecer leva, como nos mostra a narrativa mítica, a um desfecho de guerra e canibalismo, no ritual o caminho é inverso. Como vimos, as relações com os convidados, vistas no início sob o signo da inimizade e do conflito, rumam para um final em que o acento é colocado sobre a parceria e a troca simétrica entre os grupos envolvidos.

Digo simétrica pois a continuidade nos rituais é enunciada em vários de seus momentos, nos jogos que terão continuidade até que terminem empatado, no momento da partida, quando se pede uma menina dizendo que virão buscá-la numa ocasião futura ou ainda porque, ao aceitar o convite, o convidado se vê obrigado a retribuir.

Enfim, ao contrário do que ocorre em outros lugares em que o próprio ritual encerra uma troca, quando o convidado retribui durante a festa os presentes recebidos, seja levando o peixe, como entre os Eñawene Nawe (Silva, 1998b), ou o artesanato, no caso dos Cinta Larga (Dal Poz, 1991), no ritual paresi o anfitrião é o único doador: de bebida, comida, roupas, artesanato, dentre outros bens. Porém, assim como aqueles, o *oloniti* também instaura reciprocidade, mas aqui, esta se desenrola em um ciclo longo, cujo encerramento se dará num momento futuro quando houver a retribuição dos presentes e a concretização da troca.

Considerações

Finais

O exame da morfologia social realizado nessa dissertação enfocou especialmente as relações internas e externas dos grupos locais. O exame das relações internas do grupo local fez emergir variações na composição dos mesmos, seja do ponto de vista dos números de sua população, seja das suas relações constitutivas. Assim, como vimos, tal variação parece corresponder a fases distintas do ciclo de desenvolvimento dos grupos locais. Um primeiro momento, em que eles ainda são incipientes; um segundo momento, em que começa a haver um adensamento de suas relações constitutivas, pelo acréscimo de parentes colaterais e lineares e, por fim, um terceiro momento em que atingem um amadurecimento e, pelo adensamento de relações constitutivas podem surgir disputas e, conseqüentemente cisões que vêm a reiniciar o ciclo.

É ainda a maneira como se operam muitas vezes as cisões que garantem a continuidade das relações entre as aldeias que se separaram. Desse modo, os grupos locais, embora encontrem-se dispersos geograficamente, não estão isolados. Pudemos identificar, pelo exame das suas relações externas, três conjuntos de aldeias, que aqui chamamos aglomerados, e que apresentam no seu interior um adensamento de relações, em especial através de intercasamentos entre os membros das aldeias constitutivas.

Em geral, os grupos locais saídos de uma mesma comunidade de origem, continuam associados por meio de trocas matrimoniais. São ainda os grupos ligados por uma origem comum que se associam para oferecer os rituais intercomunitários denominados *oloniti*, cuja análise foi tema do capítulo 3. Já os convidados para a festa provêm de grupos locais mais distantes, quando comparados aos primeiros.

O ritual, tal como nós o interpretamos, representa simbolicamente a transformação porque passam os convidados durante a festa. Suas atitudes, marcadas no início pela hostilidade vão sendo modificadas por meio de constantes oferecimentos de chicha, cujo papel, nos parece, é essencial na domesticação dos convidados que, tidos num primeiro momento como inimigos, são vistos ao final como parceiros. Enfim, o ritual ao reiterar relações entre grupos locais distantes no cotidiano, procura expressá-las sob o signo da parceria e da reciprocidade.

Bibliografia

- AGOSTINHO, Pedro 1974 *Kwarip: Mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária.
- ALBERT, Bruce 1985 *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomani du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Tese de doutoramento, Université de Paris – X (Nanterre).
- ARVELLO-JIMENEZ, Nelly 1977 “A study of the process of village formation in Ye’cuana Society”. In: BASSO, Ellen B., Ed. *Carib-Speaking Indian. Culture, Society and Language*. APUA, University of Arizona Press, 106-113.
- BADARIOTTI, Nicoláo 1898 *Exploração no Norte do Mato Grosso. Região do Alto Paraguay e planalto dos Parecis. Apontamentos de História natural , Ethnographia, Geographia e impressões*. São Paulo
- BALDUS, Herbert 1954 *Bibliografia crítica da etnologia brasileira*, vol.1. São Paulo: Publicação do Arquivo Nacional.
- _____ 1968 *Bibliografia crítica da etnologia brasileira*, vol.2. Volkerkundliche Abhandlungen. Band IV. Hannover, Kommissionsverlag Münstermann.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela 1987 “Os índios no Direito brasileiro hoje”. *Os Direitos dos Índios. Ensaio e Documentos*. São Paulo: Ed. Brasiliense. Pp. 19-51.
- CASTELNAU, Francis 1851 (1949) *Expedição às regiões centrais da América do Sul*. São Paulo, Ed. Nacional. 3 tomos (Brasília, 266).
- COSTA, Romana Maria 1985 *Cultura e Contato: um estudo da Sociedade Paresi no contexto das relações interétnicas*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, UFRJ-Museu Nacional-PPGAS.
- DAL POZ, João 1991 *No país dos Cinta Larga: uma etnografia do ritual*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, USP.
- _____ 1993 “Homens, Animais e Inimigos: simetrias entre Mito e Rito nos Cinta Larga”. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, 36: 177-206.
- DUMONT, Louis 1953 [1975] “Le vocabulaire de parenté dravidien comme expression du mariage”. *Dravidien et Kariera: l’alliance de mariage dans l’Inde du Sud, et en Australie*. Paris: Mouton. Pp. 85-100.

- FARIA, João Barbosa de 1924 "Zicunati". In: *Boletim do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, 1(4): 271-73.
- FERREIRA, Joaquim Alves 1848 (1905) "Notícia sobre os índios de Matto-Grosso dada em ofício de dez de dezembro de 1848 ao Ministro e Secretário D'Estado dos Negócios do Império, pelo Diretor Geral dos Índios da então Província". *O Archivo*. Cuiabá, 2: 79-96.
- FORTES, Meyer 1958 [1969] *O ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico*. Universidade de Brasília, Textos de Aula, nº.6.
- GONÇALVES, Marco Antonio T. 1982 *A Frente Extrativa da Poaia e o Grupo Indígena Paresi: uma reflexão teórica do conceito de Frente Extrativa*. PPGAS/ M. Nac., (UFRJ), mimeo.
- _____ 1990 "Trabalhando a endogamia: o caso Paresi". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: ANPOCS, 14(5): 32-45.
- GRANERO, Fernando Santos 1986 "Power, ideology and the ritual of production in Lowland South American". In: *Man*, 21(4): 655-679.
- HARTMANN, Tekla 1984 *Bibliografia crítica da Etnologia Brasileira*, vol.3. Berlim: Heimer
- HUGH-JONES, Christine 1979 *From the milk river: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- IBGE (1981) 1987 *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju / Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística em colaboração com a Fundação Nacional Pró-Memória*. Rio de Janeiro: IBGE.
- LÉVI-STRAUSS, Claude 1962 [1970] "A ciência do concreto". *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 19-55.
- MACHADO, Maria Fátima R. 1994a *Índios de Rondon. Rondon e as linhas telegráficas na visão dos sobreviventes Wáimare e Kaziniti, grupos Paresi*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, UFRJ-Museu Nacional-PPGAS.
- _____ 1994b "Identificação e delimitação da Área Indígena 'Estação Parecis'". In: Denise Maldini(org.) *Direitos Indígenas e Antropologia: laudos periciais em Mato Grosso*. Cuiabá: EdUFMT, 243-92.

- MAUSS, Marcel 1950 [1978] "Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas". *Sociologia e Antropologia*. Vol. 2. São Paulo: Edusp. Pp. 37-184.
- MÉTRAUX, Alfred 1942 "The native tribes of eastern Bolivia and western Matto Grosso". *Bureau of American Ethnologist*, Bulletin 134, 1-181.
- MOUTINHO, Joaquim Ferreira 1869 *Noticia sobre a provincia de Matto Grosso...* São Paulo: Typographia de Henrique Schroeder.
- O'LEARY, T.J. 1963 *Ethnographic bibliography of South America*. Behavior Science Bibliographies. New Haven: Human Relations Area Files.
- OPAN 1996a *Diagnóstico de alternativas econômicas e de subsistência para uma comunidade Paresi - Aldeia do Seringal (Relatório)*. Mimeo.
- _____ 1996b *Levantamento de dados do povo Paresi (Banco de Dados)*.
- OVERING KAPLAN, Joanna 1975 *The Piaroa. A people of the Orinoco Basin*. Oxford: Clarendon Press.
- PEREIRA, Adalberto H. 1986 *O pensamento mítico do Paresi (Primeira parte)*. Pesquisas, Antropologia. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas.
- _____ 1987 *O pensamento mítico do Paresi (Segunda Parte)*. Pesquisas, Antropologia. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas.
- PIRES DE CAMPOS, Antonio 1862 "Breve noticia que dá o capitão Antonio Pires de Campos do gentio barbaro que há na derrota da viagem das minas de Cuyabá e seu reconcavo, etc." In: *Revista Trimestral do Instituto Histórico Geographico Ethnographico Brasileiro*, 25: 437-49.
- PRICE, David 1983 "Pareci, Cabixi, Nambikwara: a case study in the western classification of native peoples". In: *Journal de la Société des Americanistes*. Paris: Musée de l'Homme, 69:129-48.
- RICARDO, Carlos A. (editor) 1996 *Povos Indígenas do Brasil: 1991-1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- RIVIÈRE, Peter 1984 *Individual and Society in Guiana*. Cambridge: CUP.

RONDON, Candido Mariano da Silva s.d. "História Natural: Ethnographia". *Comissão de Linhas Telegráficas de Mato Grosso*, Rio de Janeiro, publicação 2, anexo 5.

1915 *Relatório apresentado à Diretoria Geral dos Telégrafos e à Divisão de Engenharia de (G. 5) do Departamento da Guerra*. Rio de Janeiro. (Comissão Rondon, 1)

RONDON, Cândido Mariano da Silva & FARIA, João Barbosa de 1948 *Esboço gramatical; vocabulário; lendas e cânticos dos Índios Ariti (Pareci)*. Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Rio de Janeiro: Comissão Rondon, 78.

ROOSEVELT, Theodore 1914 (1943) *Nas selvas do Brasil*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura.

ROQUETTE-PINTO, Edgard 1912 (1950) *Rondonia*. Bibl. Pedag. Bras. 39. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

ROWAN, Orland 1961 *Formulário dos vocabulários padrões para estudos comparativos preliminares nas línguas indígenas brasileiras: Pareci*. AFB.

ROWAN, Orland & ROWAN, Phyllis 1972 *Dicionário: Parecis-Português e Português-Parecis*. Brasília: Summer Institute of Linguistics.

SCHIMIDT, Max 1929 (1942) "Resultados da minha expedição bienal a Mato Grosso de setembro de 1926 a agosto de 1928". *Boletim do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, 14-17 (1938-1941): 241-85.

1943 "Los Pareisis". *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, 6 (1): 1-294.

1917 *Die Aruaken: Ein Beitrag zum problem der Kulturverbreitung. Studien zur Ethnologie und Soziologie*. Herausgeben Von A. Vierkandt, Heft 1. Leipzig.

SERRA, Ricardo Franco de Almeida 1844 (1865) "Extrato da descrição geographica da provincia de Matto Grosso feita em 1797. In: *Revista do Instituto Histórico e geographico Brasileiro*. Rio de Janeiro, 6: 156-96.

SILVA, Márcio 1993 *Romance de primas e primos: uma etnografia do parentesco Waimiri-atroari*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, UFRJ-Museu Nacional-PPGAS.

- _____ 1998a “Masculino e Feminino entre os Enawene Nawe”. In: *Sexta Feira*, 2: 162-173.
- _____ 1998b “Tempo e Espaço entre os Enawene Nawe”. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, (41)2: 21-52.
- STEINEN, Karl von den 1894 (1940) “Os Paressi”. *Entre os aborígenes do Brasil Central*. São Paulo, 539-65.
- STEWART, Julian H. 1963 *Handbook of South American Indians* V.3. New York: Cooper Square Publishers.
- VILAÇA, Aparecida 1992 *Comendo com gente*. Rio de Janeiro: ANPOCS/UFRJ editora.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 1977 *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu*. Dissertação de Mestrado. UFRJ-Museu Nacional-PPGAS.
- _____ 1993 “Alguns aspectos da afinidade no dravidiano Amazônico”. In: Eduardo Viveiros de Castro & Manuela Carneiro da Cunha (org.). *Amazônia. Etnologia e História Indígena*. São Paulo, NHI-USP-FAPESP.

ANEXOS

EGO MASCULINO

	masculino		feminino	
g+2	(FF,MF) atyótyo		(MM,FM) abébe	
g+1	afim	consangüíneo	consangüíneo	afim
	(MB) Kokô	(F,FB) abá	(M,MZ) amá	(FZ) naké
g 0	(FZS,MBS) nonátyore	(eB) azéze	(eZ) záza	(FZD,MBD) notyáonero
		(yB) ----- E ----- nozimaliní	(yZ) nozimaloní	
g-1	(ZS) nozáise	(S,BS) haré	(D,BD) maló	(ZD) nozáiso
g-2	(SS,DS) nojiyete		(DD,SD) nojiyityo	

EGO FEMININO

	masculino		feminino	
g+2	(FF,MF) atyótyo		(MM,FM) abébe	
g+1	afim	consangüíneo	consangüíneo	afim
	(MB) Kokô	(F,FB) abá	(M,MZ) amá	(FZ) naké
g 0	(FZS,MBS) notyáone	(eB) azéze	(eZ) záza	(FZD,MBD) nonátyolo
		(yB) ----- E ----- nozimaliní	(yZ) nozimaloní	
g-1	(BS) notámisiní	(S,ZS) haré	(D,ZD) maló	(BD) notámisoní
g-2	(SS,DS) nojiyete		(DD,SD) nojiyityo	