

Os Tiriyo: história, cosmologia e organização social ¹

Denise Fajardo Grupioni²

Os Tiriyo que vivem no Brasil compartilham a faixa oeste do Parque Indígena de Tumucumaque (PIT), desde o final dos anos 1960, com os grupos Katxuyana e Txikuyana, assim como com alguns membros dos grupos Ewarhuyana e Akuriyo. Algumas famílias tiriyo encontram-se na faixa leste do PIT, convivendo mais com os Aparai e Wayana que habitam no médio e alto curso do rio Paru de Leste. No Suriname, onde vivem em maior número que no Brasil, os Tiriyo encontram-se nos rios Tapanahoni, Sipariweni e Paroemeu.

A experiência de convívio dos Tiriyo com não-índios, tanto no Brasil quanto no Suriname, se deu em um período relativamente recente, tendo ocorrido a partir de meados dos anos 1950 por iniciativa de militares e missionários. A partir dos anos 1990, além dos militares e missionários, passaram a atuar na região outras agências governamentais e não-governamentais.

Nome

Os assim chamados Tiriyo costumam dizer que “Tiriyo” é o nome que o Branco lhes deu. E, com efeito, identificar-se como Tiriyo é algo que fazem em português e para pessoas não-Tiriyo, incluindo índios e não-índios. Em geral, quando falam em sua própria língua identificam-se dizendo “*Wü Tarëno*” (Eu sou *Tarëno*), querendo com isso dizer: “Eu sou daqui, dessa região”.

Até a década de 1960, época da chegada dos missionários em sua região, os ascendentes dos atuais Tiriyo reconheciam-se como pertencentes a grupos diferenciados, com denominações próprias. Relacionavam-se entre si, e com outros grupos indígenas vizinhos, por meio de redes de troca, guerra, migração e comércio. Por compartilharem uma ampla faixa de terras consideravam-se todos *Tarëno*, como já dito, termo que significa “os daqui” (dessa região), e que inclui diferentes grupos, dentre os quais se encontram identificados em fontes escritas e orais os próprios Tiriyo, os *Aramixó*, *Aramayana*, *Akuriyo*, *Piyanokotó*, *Saküta*, *Ragu*, *Yawi*, *Prouyana*, *Okomoyana*, *Wayarikuré*, *Pianoj*, *Aramagoto*, *Kirikirigoto*, *Arimihoto*, *Maraxó* e outros. Com a chegada dos missionários franciscanos no lado brasileiro de suas terras, e protestantes no lado surinamês, todos esses grupos foram englobados sob o nome “Tiriyo” no Brasil, e “Trio” no Suriname. Por esses nomes genéricos que se tornaram mais conhecidos, passando então a utilizá-los no contato interétnico, sem no entanto deixarem de continuar designando-se, em sua própria língua e entre os seus, como *Tarëno*.

¹ Este texto foi originalmente escrito como verbete Tiriyo para a Enciclopédia dos Povos Indígenas, do Instituto Socioambiental, disponibilizada no site www.socioambiental.org.

² Doutora em Antropologia Social pela USP, sócia fundadora do Iepé e coordenadora do Programa Tumucumaque. E-mail: fajardo@usp.br.

Localização

A região habitada pelos Tiriyo é politicamente dividida entre Brasil e Suriname. Suas terras estendem-se do norte do estado do Pará - entrecortadas por rios que correm para o Amazonas - ao sul do Suriname. Os principais afluentes do Amazonas que atravessam a parte brasileira de suas terras são, da esquerda para a direita: Marapi, Paru de Oeste, Citaré e Paru de Leste. Os rios Sipariweni, Tapanahoni e Paroemeu nascem e atravessam o lado surinamês de suas terras, desaguardo no Oceano Atlântico. Esses rios, de ambos os lados da fronteira, têm em comum o fato de apresentarem, em seus cursos, cachoeiras que dificultam bastante a navegabilidade. Tal impedimento geográfico, aliado a fatores históricos, vem sendo responsável, ao longo dos últimos séculos, pelo relativo isolamento e desconhecimento desta região de fronteira.

No Brasil, os Tiriyo, juntamente com alguns grupos vizinhos (principalmente Katxuyana, Txikuyana, Wayana e Aparai) habitam a Terra Indígena Parque de Tumucumaque, homologada em 1997, através do Decreto 213, publicado no Diário Oficial da União em 04/11/97. Trata-se de uma área com 3.071.067 ha, localizada ao norte do Pará e noroeste do Amapá, nos municípios de Oriximiná, Almeirim, Óbidos e Alenquer.

O Parque Indígena de Tumucumaque é atravessado longitudinalmente por duas bacias fluviais: uma, que tem por rios principais o Paru de Oeste e o Marapi; e a outra, o Paru de Leste e o Citaré. Atualmente, os Tiriyo que se encontram em território brasileiro, resumem-se a dois conjuntos populacionais, localizados em cada uma destas bacias.

Os Tiriyo da bacia Paru de Oeste/Marapi, juntamente com os Katxuyana, distribuem-se em torno do médio e alto curso desses rios. Na bacia do Paru de Leste/Citaré, os Tiriyo encontram-se predominantemente na cabeceira, enquanto os Wayana e Aparai, habitam seu médio curso.

Língua

Os Tiriyo vivem, de longa data, num meio multi-lingüístico, seja por conviverem historicamente com a imensa diversidade dialetal e lingüística própria dos grupos Karib, Tupi e Aruak da área guianense, assim como dos grupos de africanos e descendentes refugiados que povoaram a região e arredores. Ademais, por viverem em ambos os lados da fronteira Brasil/Suriname, há mais de meio século parte dos Tiriyo que vive no lado brasileiro convive com falantes do português e do alemão, e parte que vive no Suriname convive com falantes do holandês e do inglês. Assim, além de sua própria língua, os Tiriyo falam, ou pelo menos compreendem, as línguas dos grupos, agentes e países com os quais mantêm relações mais estreitas.

Demografia

Os dados mais atualizados disponíveis para a população Tiriyo que vive no Suriname se encontram em Boven, 2001, que estima um total de 1.400 pessoas. Para os Tiriyo que vivem no lado brasileiro, a AER da Funai de Macapá apresentou, para 2003, um total de 939 pessoas, incluindo-se aí a população Katxuyana e demais grupos que co-habitam com os Tiriyo no PIT. Somadas ambas estimativas, temos um total populacional para a região habitada pelos Tiriyo em ambos os lados da fronteira de aproximadamente 2.300 pessoas.

Uma análise demográfica da população Tiriyo em 1997 foi realizada por uma equipe do Centro de Estatística Aplicada da Universidade de São Paulo, composta pelo Professor Sérgio Wechsler, e pelos alunos Alexandre Damasceno e Ana Laura de Holanda Cavalcanti. Nesse ano, os Tiriyo totalizavam cerca de 512 pessoas, compartilhando seu território, principalmente, com membros do grupo Katxuyana (por volta de 70 pessoas) e, em número reduzido, com remanescentes dos grupos Ewarhuyana e Txikuyana, bem como com alguns poucos membros das etnias Akuriyo e Wajapi. Em decorrência da intensa rede de intercassamentos, principalmente entre os Tiriyo e Katxuyana, cerca de 200 pessoas pertenciam a “etnias mistas”. No total, em torno de 808 indivíduos compunham a população da bacia Paru de Oeste/Marapi em 1997.

Ainda em 1997, 60% da população (cerca de 460 pessoas) morava nos arredores da aldeia Missão Tiriyo. O restante (cerca de 350 pessoas) distribuía-se em 21 localidades diferentes, sendo 19 ao longo do rio Paru de Oeste, e duas nas cabeceiras do Marapi, com o número de habitantes por aldeia variando de 2 a 80 pessoas.

No início dos anos 1990, cerca de 50 Tiriyo que haviam migrado para o Suriname ao longo das três décadas anteriores voltaram para o Brasil em decorrência de conflitos com o governo surinamês, e dirigiram-se ao rio Paru de Leste, na porção oriental do PIT. Um pequeno grupo estabeleceu-se nas cabeceiras e outro desceu até o médio curso deste rio, instalando-se entre os Wayana e Aparai, no posto Indígena Apalaí. Em 1997, esta população já somava cerca de 74 indivíduos que, somados aos 512 do Paru de Oeste/Marapi, totalizavam, no lado brasileiro, uma população em torno de 586 Tiriyo. No Suriname, estima-se que, naquele mesmo ano, cerca de 1000/1200 Tiriyo estivessem distribuídos ao longo dos rios Sipariweni, Tapanahoni e Paroemeu, ao lado de alguns membros dos grupos Akuriyo, Waiwai e Wayana.

População Tiriyo ao longo do século XX

As fontes etnográficas sobre os ascendentes dos atuais Tiriyo remontam basicamente ao século XVII, mas é somente no início do século XX que surgem registros de dados numéricos sobre sua situação demográfica. O conjunto destes registros compõe um mosaico de informações um tanto desconexas. Porém, à luz dos dados disponíveis em fontes mais recentes, o conjunto aponta para algumas tendências históricas em termos de comportamento populacional, conforme mostra a tabela abaixo:

Situação histórico-demográfica dos Tiriyo no período 1900/1997

Ano	População Brasil	População Suriname	População Total	Fonte
1908	-	-	1000	Bakhuis
1908	500	300	800	De Goeje
1942	461	226	687	Schimidt
1964	240/270	376	616/646	Rivière
1970	222	500/550	600/700	Frikel
1981	329	-	-	Gallois
1992	553	800/1000	1350/1550	Fajardo
1997	808	1000/1200	1760/2000	Fajardo

Neste quadro, pode-se verificar que, ao longo do século XX, a população tiriyo cresceu. Entretanto, em meados desse século, observa-se um visível declínio neste crescimento, que em seguida é recuperado, chegando na última década a uma população total praticamente duplicada em relação à primeira década do século.

Em relação ao decréscimo populacional configurado na primeira metade do século XX, é possível supor que se trate de um fenômeno paralelo ao sensível aumento na exploração da região, em ambos os lados da fronteira, por parte de viajantes, aventureiros e expedições oficiais ou não. Mas trata-se de uma suposição em relação à qual devemos ter cautela, porque as fontes disponíveis para o período são imprecisas quanto ao universo populacional levado em consideração nas cifras totais apresentadas. Assim, restam questões em aberto sobre o quadro demográfico desse período.

Porém, para o período seguinte, que corresponde ao decorrer dos anos 1950 e início dos anos 60, não há dúvidas de que a população tiriyo de ambos os lados da fronteira diminuiu, chegando aos níveis mais baixos. Segundo Frikel (1960), no decorrer da década de 1950, houve um declínio de pelo menos um terço da população tiriyo do lado brasileiro, em decorrência de algumas expedições provenientes do Suriname. Conforme relata, apenas do que pôde acompanhar pessoalmente em suas viagens pela região do Tumucumaque, no ano de 1952, o saldo de uma dessas expedições foi a morte de 25 índios, em decorrência de catarro, tosse e uma epidemia de furunculose. E, em 1958, registrou a morte de mais 17 índios em consequência de gonorréia e catarro.

Pelo que atestam as fontes, tal situação de declínio demográfico começou a se reverter, em ambos os lados da fronteira, por volta da segunda metade da década de 1960, período em que é introduzida a assistência médica prestada pelos missionários protestantes no país vizinho, e católicos no Brasil.

Atualmente, verifica-se entre os Tiriyo da bacia Paru de Oeste/Marapi uma situação de crescimento populacional estável que, de 1981 a 1997, apresentou uma taxa média anual em torno de 4,6 % ao ano.

Histórico do contato

As primeiras notícias a respeito de grupos que mais tarde vieram a compor os atuais Tiriyo remontam ao século XVII. Mas é somente na segunda metade do século XX que abandonam a condição de relativo isolamento em relação aos Brancos. Até então, mantinham uma densa rede de trocas e guerras entre si e com os demais grupos indígenas vizinhos, além de manterem relações comerciais com os *Mekoro* (negros refugiados da antiga Guiana Holandesa), por meio de quem obtinham bens manufaturados em troca de produtos nativos. Seus contatos com Brancos eram indiretos ou esporádicos, quando da presença de viajantes em algumas de suas aldeias.

Até 1950, consta de fontes escritas e orais alguns contatos diretos de grupos ancestrais dos Tiriyo com Brancos. Em 1906, Goeje, tenente neerlandês, visita algumas aldeias e recolhe as primeiras notícias mais detalhadas. Em 1928, por ocasião de uma viagem de inspeção de fronteiras, o então General Rondon encontra os “*Maratchó*” e os “*Ragú-Prouyana*”. Nove anos mais tarde, o Comandante Braz Dias de Aguiar faz contatos com os *Maratchó* do alto rio Panamá e com grupos das cabeceiras dos rios Marapi, Cuxaré e Paru de Oeste. Ainda no decorrer da primeira metade do século XX, principalmente na década de 50, alguns aventureiros e expedições de exploradores mantiveram contatos esporádicos, mas deletérios com grupos da região, causando doenças graves e um aumento significativo de mortes nas aldeias da região.

É apenas nos anos 60, com a chegada de missões religiosas na área, que este quadro começa a se reverter. No lado brasileiro, o precursor da Missão que se instalou entre os Tiriyo foi o então frei Protásio Friel. Em suas primeiras viagens (1950 e 1952) Friel visitou os *Prouyana*, *Okomoyana* e *Arimihoto*. Em 1953 fez mais duas visitas breves aos *Maratchó* e *Arimitchó*. Três anos mais tarde encontrou os *Aramagóto* nos campos gerais do Recôncavo do Tumucumaque e ali permaneceu durante de 1958 a 1959. Nesse período, a Força Aérea Brasileira (FAB) abriu um campo de pouso na região, promovendo assim o início da instalação da “ Missão Tiriyo” no lado brasileiro. Na mesma época, surgiram no Suriname duas missões protestantes, que passaram a disputar entre si a centralização do maior número possível de grupos indígenas dos arredores. De fato, muitos Tiriyo atravessaram a fronteira atraídos pelas missões protestantes, enquanto os que permaneceram no Brasil aglomeraram-se em torno da missão católica que se estabeleceu no alto Paru de Oeste.

Por volta de 1968 chegou-se ao auge deste processo de centralização, com somente três núcleos missionários e nenhuma outra aldeia na região. No lado brasileiro, foram também atraídas pelos franciscanos algumas famílias de índios Kaxuyana e alguns poucos remanescentes dos grupos Ewarhuyana e Tsikuyana, provenientes do centro e dos arredores do Parque. Mas, no Brasil, esta ênfase foi passageira, dando lugar à gradual retomada de um modo de vida mais descentralizado.

A assistência (transporte aéreo, saúde e educação) aos Tiriyo foi, inicialmente, idealizada dentro do “trinômio” Missão/FAB/Índios estabelecido no início da década de 1960. Ao longo dos anos, porém, foram surgindo uma série de alterações na condução dos programas implantados, principalmente à medida que o apoio da FAB foi diminuindo, restringindo-se praticamente ao transporte aéreo, e sendo repassado à Funai, que até a década de 80 não possuía atuação direta entre os Tiriyo. A partir de então, esse órgão passou a fornecer um auxílio de pessoal na parte de enfermagem e odontologia. Também na década de 80, a Fundação Nacional de Saúde (FNS, atual Funasa) passou a assumir as vacinações que, até então, eram realizadas pelo Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas (SUSA) e por equipes do Instituto Evandro Chagas e do Instituto E. Barreto, de Belém.

A partir de 1994, o governo do Amapá passou a oferecer apoio no transporte aéreo e a investir na contratação de agentes de saúde, bem como de professores indígenas e não-indígenas. Inicialmente, estes investimentos foram realizados por meio de convênios com a Funai e, posteriormente, com a Associação dos Povos Indígenas do Tumucumaque (Apitu), entidade fundada em 1996 com o objetivo de defender os interesses das comunidades indígenas do referido Parque.

Aspectos sócio-políticos do contato

Os Tiriyo que vivem no Brasil costumam traduzir *tamutupë* por tuxaua e *pataentu* por cacique. No Suriname, termos como *tamutupë* e *pataentu* foram traduzidos, indistintamente, por “Capitain”. Estas traduções remontam ao início dos anos 1960. Até então, os Tiriyo viviam dispersos por uma ampla região, em diferentes *pata*, com seus respectivos *pataentu*, e se reconheciam como descendentes de diferentes *tamutupë*.

A instalação de uma missão franciscana, no centro-norte desta região, que atualmente corresponde ao Parque de Tumucumaque, concomitantemente à instalação de uma missão protestante na área contígua, localizada no Suriname, produziu uma rápida atração de praticamente toda população indígena da região, em torno de três bases missionárias, duas construídas pelos protestantes, no Suriname, e uma pelos franciscanos, no Brasil. De tal forma que, na virada dos anos 60, as figuras do *pataentu* e do *tamutupë* muito pouco tinham a ver com os novos padrões implantados. Isso não significa que tenham deixado de existir ou de fazer sentido, muito pelo contrário. Principalmente no Brasil, esse processo de centralização foi seguido de uma paulatina re-dispersão conduzida por antigos *tamutupë* insatisfeitos com o novo padrão de assentamento instaurado pelos missionários, como também por antigos e novos *pataentu*.

Pode-se dizer que hoje em dia, fora dos três grandes assentamentos missionários (que ainda existem), o *pataentu* e o *tamutupë* continuam figurando como posições políticas chaves para a compreensão da organização sócio-política tiriyo. Porém, é preciso considerar que, desde os anos 60, ambas posições perderam espaço e prestígio à mesma proporção em que novas posições ganharam, ao serem promovidas pelos representantes dos diferentes órgãos governamentais e não governamentais que colocaram em ação as principais linhas da política indigenista na região.

O indigenismo de base missionária foi o primeiro tipo de política indigenista implantado entre os Tiriyo, tanto no Brasil quanto no Suriname. Nesse contexto, formou-se, por assim dizer, uma “nova elite indígena”. Em tal processo, o *tamutupê*, como também o xamã (*püyai*), que muitas vezes coincidem em uma mesma pessoa, foram as figuras que mais perderam espaço e prestígio. No Suriname, os protestantes condenaram veementemente a prática do xamanismo. No Brasil, não houve o mesmo empenho por parte dos franciscanos, mas instalou-se um certo constrangimento em torno de tal prática.

Em ambos os lados da fronteira, os velhos de mais prestígio foram aposentados pelos governos dos respectivos países, passando a receber uma remuneração mensal, que ainda hoje vigora para os que continuam vivos. E a geração dos então jovens-adultos tomou a linha de frente na arena das relações com os missionários. Tanto do lado de lá quanto do lado de cá da fronteira, a condição para manter ou conquistar posições de liderança política passou a ser dada pela conquista das posições religiosas criadas pelas respectivas missões. No caso surinamês, o “Capitain”, consolidava-se enquanto liderança política ao empenhar-se em se tornar “pastor indígena” e, como tal, passava a receber uma remuneração dos missionários.

No caso brasileiro, surgiu a figura do “diácono indígena”, e foi através dela que emergiram os “novos caciques”, de tal forma que ocupar uma posição religiosa de destaque também tornou-se condição para a ocupação de funções políticas importantes. Ainda que, neste caso, não tenha havido a oferta de remuneração por parte dos franciscanos, os ocupantes de tais posições, bem como seus familiares mais próximos, passaram a gozar de acesso privilegiado à capacitação para o trabalho nas oficinas e currais de gado da Missão e ao emprego remunerado nestes locais, assim como na escola, enfermaria e demais instalações da Missão, como a cozinha e a horta dos missionários.

Pode-se dizer que praticamente toda população tiriyo da região do Tumucumaque passou a fazer parte do campo de ação missionária que ali se constituiu a partir dos anos 60. Mas, como não poderia deixar de ser, apenas um grupo selecionado de pessoas tomou a linha de frente nas relações com os missionários, formando, neste sentido, uma elite destacada do conjunto mais amplo da população. Esta elite se reproduziu ao longo dos anos e, atualmente, é possível diferenciar três gerações. Hoje, a primeira geração encontra-se na faixa dos 50-60 anos, a segunda geração, na faixa dos 30-50 e a terceira, na faixa dos 20-30 anos. Ao longo destes três períodos houve alterações significativas na condução da política indigenista na região do Tumucumaque, e isto se reflete no discurso e no estilo de atuação política de cada uma destas gerações.

Primeira geração: Missão/FAB/Índios

A primeira geração faz parte da fase em que vigorou um indigenismo de base missionária, associado à filosofia do trinômio, Missão/FAB/índios. Nesse contexto, a atuação dos franciscanos na região faz parte dos planos da FAB (Força Aérea Brasileira) de implantação de um destacamento de fronteira próximo aos Tiriyo, em que os missionários seriam os mediadores nas relações com os índios e seriam

responsáveis por sua civilização, preparando-os para um suposto futuro convívio mais estreito com a população vizinha não-indígena, principalmente se fossem colocados em prática alguns planos de “colonização” na região.

Nesse período, os missionários franciscanos se incumbiram de aliar à formação religiosa a promoção de um modo de vida mais sedentário, com a construção de uma ampla aldeia, conhecida como “Missão Tiriós”, que no início dos anos 60 reunia cerca de 50 pessoas; já nos anos 70 comportava em torno de 200 pessoas; nos anos 80, por volta de 400; e, atualmente, cerca de 450/500 pessoas. Paralelamente, foram abertos caminhos num raio de 1 a 20 km de distância em direção aos novos lugares de moradia construídos pelos que optaram por residir fora da Missão sem deixar de usufruir do acesso fácil a ela e de sua infra-estrutura de serviços.

É neste processo de alteração no padrão de assentamento que se deu a emergência de uma primeira geração de novas lideranças. No contexto dos anos 60/70, em que as antigas parentelas que viviam dispersas entre si, com seus respectivos *pataentu*, encontravam-se co-habitando no espaço da Missão Tiriós, surgiram os primeiros conflitos ligados à incoerência que, do ponto de vista nativo, significava viver num lugar com cujo dono não havia feito os procedimentos normais que possibilitam a co-residência.

Tratava-se, portanto, de uma situação artificial, de aglutinação de um conjunto de pessoas que se consideravam significativamente diferenciadas entre si e que consideravam inviável a possibilidade de manter o mesmo padrão de relação sócio-política vigente no contexto anterior à chegada dos missionários. A sugestão dos próprios índios para solucionar a insustentabilidade daquela situação foi a de que os missionários escolhessem um novo lugar para instalar a Missão, um lugar não habitado anteriormente, que seria inaugurado pelos missionários. Com efeito, em 1976 a Missão foi transferida para um local a 2 km de distância do anterior. Em seguida, as famílias foram sendo transferidas para o novo local.

A nova Missão Tiriós passou a ser considerada um lugar de moradia mais neutro do que a Missão anterior, já que, dentre os índios, ninguém se considerava mais o “dono do lugar”, condição que garante a alguém a posição de *pataentu* exclusivo.

Dada a composição extremamente diferenciada da população de co-residentes, o que aconteceu foi que, de cada conjunto de parentelas ali reunidas foi emergindo um representante, que era reconhecido enquanto pessoa de referência de uma determinada parentela por parte dos missionários e que se colocava como tal perante as demais parentelas. Formou-se assim uma espécie de conselho político de homens de referência, que os missionários chamaram de caciques. Em seguida, assumiu-se, por sugestão dos missionários, que um deveria ser o cacique principal e elegeu-se um dentre eles, assim como, de tempos em tempos, elegeu-se outro, posteriormente volta-se a eleger o anterior. Em geral, essa configuração não acarreta que as pessoas se sintam mais obrigadas ao cacique principal do que ao cacique de referência para sua parentela.

No Suriname, aconteceu um processo parecido no que diz respeito à emergência de várias e não de apenas uma liderança de referência para cada uma das duas

sedes da missão protestante instalada na região dos Tiriyó, bem como no que diz respeito ao fato de que a conquista do status de liderança política tornou-se estreitamente associado à conquista prévia da posição de pregador religioso. Porém, pode-se dizer que, no Suriname, as novas lideranças foram investidas, pelos missionários protestantes, de poderes sem precedentes, tais como o de punir fisicamente pessoas que descumprissem as novas normas de comportamento regidas pela ética e moral protestantes, como nos casos de adultério.

A radicalidade de tal incumbência está de acordo com vários outros radicalismos adotados entre os Tiriyó de influência protestante, tais como o abandono da bebida fermentada, do fumo e das festas. Nestes aspectos, há um contraste significativo no perfil dos tipos de lideranças que emergiram em um e em outro lado da fronteira Brasil/Suriname durante os anos 60/70.

Segunda geração: a presença da Funai

A segunda geração é constituída basicamente dos filhos e sobrinhos dos membros da primeira geração. No caso brasileiro, este grupo viveu a fase de transição do indigenismo de base missionária para o indigenismo promovido pela Funai que, a partir dos anos 80, iniciou sua atuação na região. A principal diferença desta segunda geração está na sua formação, já que em sua infância vários foram enviados pelos missionários, por intermédio da FAB, para estudar nas escolas de algumas cidades como Óbidos, Belém e Manaus. De volta, tornaram-se ajudantes de tradução de partes da Bíblia e de outros materiais, professores da escola da Missão, motoristas e tradutores das falas dos mais velhos e das lideranças da primeira geração, pouco fluentes no português, durante encontros e reuniões com visitantes e representantes de organizações governamentais e não-governamentais.

A primeira geração de lideranças alimentava desconfianças em relação aos missionários, através de “ruídos” de alguns militares da FAB em torno da confiabilidade das intenções dos missionários alemães, incluindo acusações de exploração da mão-de-obra indígena e, ainda, de críticas à sua incompetência em “civilizá-los”. Já a segunda geração, apesar de também ter sido formada pelos missionários, encontrou entre os servidores da Funai novos focos de ruptura, desta vez mais fortes, já que a instalação de um posto suscitou disputas com a Missão. Nesse sentido, os Tiriyó ouviram pela primeira opiniões sobre o caráter paternalista da ação franciscana. Paralelamente, a Funai passou a destinar mais recursos para assistência de saúde e a custear mais transporte da Missão para a cidade de Macapá, sede da administração regional do órgão. Em meados dos anos 90, com apoio do Governo do Estado do Amapá para ações indigenistas na região, a Funai conseguiu fortalecer-se e consolidar uma nova fase no Parque de Tumucumaque, não mais pautada pelo indigenismo de base missionária vigente até então, mas por uma nova relação com as “elites indígenas” da região, baseada em trocas de favores com as lideranças da primeira e da segunda geração.

Terceira geração: apoio do governo do Amapá

Além da FAB, Missão Franciscana e Funai, órgãos com os quais os Tiriyó já acumulam uma experiência de cerca de três décadas de relações, mais

recentemente, em meados dos anos 90, o Governo do Estado do Amapá transformou-se não apenas em mais um parceiro, mas em símbolo de um novo tempo para os Tiriyo. Em um período inicial de apoio deste governo intermediado pela Funai, os Tiriyo não detectaram maiores mudanças, a não ser o fato de que estavam se abrindo novas possibilidades de assistência e novos espaços de contratação para profissionais de saúde e educação através do órgão indigenista.

Entre esta geração que convive com este novo contexto e a primeira geração de lideranças surgidas na fase missionária há uma enorme distância de concepções, de preparo e de compreensão do contexto das relações com os não-índios. As emergentes lideranças atuais costumam dizer que já precisaram explicar muitas vezes um mesmo assunto, como por exemplo o que é a Apitu (Associação dos Povos Indígenas do Tumucumaque) e para que serve, sem que tenham ficado seguras da real compreensão por parte de seus líderes mais antigos.

Um outro contraste diz respeito ao fato de que, atualmente, o acesso a posições de destaque junto às comunidades locais, como as de professor e agente de saúde, garante o acesso a remunerações mensais com valores nunca antes recebidos. Este diferencial ressalta na imagem das “novas elites”, além do papel privilegiado nas relações com os órgãos indigenistas, o acesso privilegiado a bens de consumo em uma proporção inédita. Fato que aos mais velhos aparece como um enorme contra-senso, já que eles se consideram com mais voz ativa e experiência acumulada que os mais jovens. Um primeiro reflexo desta contrariedade por parte das lideranças mais antigas tem sido o de exigir melhor qualidade e mais assiduidade por parte dos professores e agentes indígenas de saúde em seus compromissos com suas comunidades.

Relações interétnicas e intercomunitárias

Até o final da década de 1950, a população que deu origem aos atuais Tiriyo distribuía-se entre os rios Panamá e Paru de Leste e estendia-se até as cabeceiras dos rios Sipariweni, Tapanahoni e Paloemeu, ao norte, reconhecendo-se como pertencente a uma diversidade de grupos diferenciados, que os Tiriyo denominam de *itüpü*, predominantemente falantes de línguas Karib, com dialetos diferenciados. Apesar de viverem em lugares dispersos dentro deste território, mantinham relações específicas de sociabilidade que, se por um lado ultrapassavam as redes internas, por outro lado estavam circunscritas a certas fronteiras espaço-temporais.

Em alguns relatos de cronistas e viajantes, que datam do final do século XIX e início do século XX, há informações sobre a existência de uma rede de trocas freqüente, intensa e de longa distância, que ora inter-relacionava, ora colocava em conflito os diferentes grupos que vieram a compor a etnia Tiriyo, não apenas entre si, mas com grupos vizinhos do Suriname, Guiana Francesa e Brasil, como os Salumã (Xarumã) e os Makuxi, a Oeste de sua área, bem como os Emerillon e os Piriú à leste.

Os processos de pacificação envolviam, em sua concretização, a troca de sangue entre os *tamutupü* (chefes) dos grupos envolvidos, durante um ritual em que ambos deveriam beber, em uma cuia, o sangue extraído da coxa de cada um para selar a paz. Os processos de guerra envolviam os raptos de mulheres e crianças e as tentativas de extermínio dos homens do grupo inimigo, tanto através de lutas

quanto do envenenamento coletivo, por meio da dissimulação e do oferecimento de bebida envenenada para os inimigos.

Para o período que corresponde às vésperas da chegada dos missionários na região, há informações, em registros históricos e em fontes orais, de que alguns dos grupos que vieram a compor a etnia Tiriyo referiam-se aos Wayana como sendo seus parceiros ideais de trocas comerciais, depois de muito tempo de inimizades. Segundo Friel (1960), no decorrer dos anos 1950, época em que conviveu com os grupos da região, os Tiriyo diziam que os Wayana eram *kuré kurano* (muito bons). Já em relação aos Katxuyana que habitavam perto do rio Trombetas e que hoje compartilham o mesmo território dos Tiriyo, comentava-se que eles eram *piá kuré* (pouco bons), porque costumavam raptar as mulheres tiriyo.

Em relação à configuração que essas redes assumem com a chegada dos missionários, e com a concentração, num mesmo local, de descendentes de diferentes grupos que até então se consideravam inimigos, é necessário levar em conta que a noção cristã de que ‘todos somos irmãos’, presente tanto no discurso dos que caíram sob a esfera de influência católica, quanto dos que caíram sob influência protestante, contribuiu para que se encarasse como viável a possibilidade de englobar e estabelecer novas redes de aliança com grupos indígenas vizinhos, até então considerados inimigos.

Ao longo desse processo, é possível observar que entram em ação uma série de reclassificações sociais e de redefinições no uso das categorias de alteridade, de tal modo que os índios Katxuyana, por exemplo, que em um passado não muito remoto eram considerados *ipürume*, inimigos, depois de serem transferidos para a Missão Tiriyo por iniciativa dos missionários, e de serem aceitos pelos Tiriyo, sob o argumento de que “estavam se acabando e precisavam de assistência”, passaram a estabelecer um convívio próximo e a ser considerados *ainya imöitü*, “nossos parentes co-residentes”, e, deste modo, inseridos na rede de trocas matrimoniais dos Tiriyo.

Por outro lado, há os Ewarhuyana, que também eram considerados *irupüme*, inimigos, e que, por iniciativa dos missionários, foram co-residir com os demais grupos que se concentraram na Missão Tiriyo, no lado brasileiro. Até hoje, os 12 membros desta etnia não estabeleceram trocas matrimoniais com os Tiriyo, mas vivem próximos a estes e são considerados genericamente parentes (*imoitühton*), porque são índios também. Neste caso, não há relação baseada em trocas matrimoniais, mas há a possibilidade de haver. Neste domínio dos “entre si” e dos que podem vir a fazer parte dele, pela proximidade espacial e pela possibilidade de trocas matrimoniais (portanto de substâncias corporais), tem-se os requisitos básicos para o estabelecimento de relações de parentesco.

A este domínio contrasta-se o domínio dos radicalmente outros, os Brancos, com quem até hoje não está posta a possibilidade de trocas matrimoniais. Assim, de um ponto de vista mais amplo, para os Tiriyo não basta ser humano para ser parente. Com efeito, nota-se nos relatos tiriyo sobre os primeiros contatos com os missionários a intenção de deixar bem claro que estes só tiveram sua presença aceita na medida em que chegaram munidos de objetos que despertaram interesse e curiosidade, requisitos básicos para uma boa acolhida: “*alguma coisa*”

para trocar". Nestas falas, representativas daquilo que os Tiriyo em geral, entendem por uma relação entre índios e não-índios, é possível vislumbrar alguns elementos para a compreensão da razão pela qual os missionários não foram incorporados à categoria de inimigos invasores: desde o início, apontaram para a possibilidade de uma rede de trocas materiais, cuja natureza era consideravelmente distinta daquela que, até então, os Tiriyo haviam experimentado com outros grupos indígenas dos arredores, considerados *pawanaton* (parceiros de troca). Assim, a relação com os Brancos foi condicionada à troca de coisas materiais, assim como a relação entre parentes e afins é condicionada à troca de substâncias corporais.

Organização social

Nos locais denominados "*pata*", é possível identificar a unidade sócio-espacial básica de referência para os Tiriyo. *Pata* equivale ao que costumamos designar, genericamente, de aldeia. Em tiriyo, *pata* significa lugar de moradia, e cada um destes lugares está associado ao seu "*pataentu*", ou seja, ao "dono do lugar", aquele que identificou, escolheu o local e nele reuniu um conjunto de parentes bilaterais.

Cada *pata* é composta por uma única ou por um conjunto de unidades residenciais, denominadas *pakoro*. Em cada *pakoro*, normalmente, vive um casal com seus filhos solteiros e/ou com sua filha e genro recém-casados - composição básica de um *imoitü*, termo que designa grupo familiar de parentes co-residentes.

Imoitü é uma categoria que designa a existência de parentesco (real ou virtual) e de co-residência, mas possui um caráter relativo e necessita de um referente espacial para que se possa compreender, contextualmente, seu escopo de referência. Neste sentido, as possibilidades de composição de um *imoitü* variam conforme o âmbito que se tome, e ao longo de um gradiente que vai da família nuclear, que co-habita em uma mesma *pakoro*, passando pelo conjunto de parentes bilaterais que co-habitam em uma mesma *pata*, ou ainda por um conjunto de parentes bilaterais que residem em duas ou mais *pata* relativamente próximas. É possível chegar até um limite genérico, em que a co-residência no mesmo território, de um ponto de vista mais amplo, designa o pertencimento ao conjunto dos *imoitühton* (plural de *imoitü* num sentido coletivo).

O número de *pakoro* existentes em uma *pata* varia de acordo com o número de parentes que o *pataentu* consiga reunir e conforme o tempo de existência do lugar. A disposição das *pakoro* ocorre em torno de um espaço denominado *anna*, que é uma espécie de praça pública, equipada com uma *toëfa* (tábua de dança), onde ocorrem as festas. Normalmente, há ainda, no espaço da *anna*, uma casa de reuniões, freqüentemente de formato oval ou retangular, denominada *paiman*.

O território mais amplo que circunscreve o conjunto das *pata* em que reside toda população é designado "*Tarëno nono*", ou seja, "terra dos *Tarëno*". Embora seja possível constatar que não há uma distribuição aleatória, mas um padrão de ocupação baseado na formação de conjuntos de *pata* em torno das principais bacias deste território, não há, em tiriyo, termo específico para designar tais conjuntos.

Em 1940/42, segundo Schmidt (1942) os Tiriyo estavam vivendo nas bacias dos rios Sipariweni, Paru de Oeste/Marapi e Paru de Leste/Citaré. Já no final dos anos 60, segundo Rivière (1970), estavam vivendo nas bacias dos rios Sipariweni, Tapanahoni/Paroemeu e Paru de Oeste, divididos pelos rios e por faixas de savana. Atualmente, encontram-se em torno de todas essas bacias, totalizando quatro conjuntos populacionais.

Assim, enquanto *pakoro* (casa), *pata* (aldeia) e *tarëno nono* (território) servem para designar realidades ao mesmo tempo físicas e sociais, sendo portanto unidades sócio-espaciais de referência, os conjuntos de *pata* que se formam em torno das bacias do “*tarëno nono*” não encontram, em termos nativos, uma concepção que permita recortá-los enquanto unidades sociológicas. Tais conjuntos, de fato, constituem realidades físicas e sociais, mas não configuram “unidades”, e sim “dinâmicas” que são fruto das relações entre as unidades sócio-espaciais básicas tiriyo, ou seja, entre as *pata*.

Fisicamente, apresentam-se na forma de “aglomerados” de “aldeias” em torno dos cursos de alguns rios, mas, do ponto de vista social, o termo “aglomerado” tal como utilizado na literatura etnológica guianesa (ver Rivière, 1984) para caracterizar a estrutura social típica da região, deixa a desejar, se comparado com o potencial analítico da noção de “redes de sociabilidade”, no sentido de dar conta do modo como as relações sociais se estruturam na dimensão intermediária entre o nível local da *pata* e o nível mais amplo do *tarëno nono*, e, ainda, do modo como o tipo de relação estabelecido nesta dimensão intermediária influencia na configuração e nas relações internas à cada *pata*.

Com efeito, na falta de termos nativos, a noção de aglomerado permite descrever uma realidade que, de fato, aparece-nos de forma altamente fluida e provisória, porém, se tomamos a falta de termos nativos como um indício de que entre a unidade social básica (*pata*) e a unidade social mais ampla (*tarëno nono*) não há “unidades” sociais intermediárias, nem simplesmente “fluidez”, mas “dinâmicas” sociais que funcionam sob formas específicas de articulação social, então a noção de “redes de sociabilidade” se torna mais útil à compreensão da paisagem sociológica da região.

Com base nesta perspectiva, tem-se nas redes de relações entre os *pataentu* a espinha dorsal da estrutura social tiriyo, e na *pata*, a unidade sociológica básica de referência desta estrutura. O nível de maior densidade nas relações sociais é dado pela co-residência entre o *pataentu* e sua parentela bi-lateral, que equivale ao seu “*yimoitü*” (“minha família” ou “meus parentes co-residentes”). No interior de cada *pata*, a parentela de um *pataentu* tende a manter, entre si, relações estreitas e preferenciais de troca matrimonial. Cada parentela local corresponderá a uma única ou a mais de uma *pakoro*, conforme sua extensão e sub-divisões. Em seguida, há o nível inter-local, dado pelas relações entre os *pataentu* de lugares diferentes. Neste nível, cada *pata* funciona como unidade trocadora e estabelece, através de seus sub-componentes, as *pakoro*, trocas simultâneas com membros de outras *pakoro*, de diferentes lugares. Formam-se, assim, múltiplos direcionamentos nas relações de troca.

No caráter destes direcionamentos, interferem dois parâmetros, um de ordem espacial, e outro de ordem temporal. No primeiro caso, trata-se do eixo proximidade/distância. No segundo, da oposição identidade/diferença, relacionada à noção de *itupü*, termo que designa “continuação” e que é utilizado em vários sentidos, inclusive no sentido genealógico. Neste sentido, *itupü* corresponde a uma categoria social de pertencimento e põe em foco noções ligadas à identidade/diferença entre pessoas de linhas de ascendência genealógica semelhantes ou distintas. Assim, por exemplo o pertencimento, ou não, de dois indivíduos a uma mesma *itupü*, aliado a suas respectivas posições no eixo espacial proximidade/distância de moradia, interferirá na qualidade e no rumo das relações estabelecidas.

A noção de etnia e a categoria *itupü*

Do ponto de vista de uma sociologia da vida tiriyo, a etnia, enquanto uma “supra” categoria social de análise, é de pouca relevância, se comparada ao peso da categoria *itupü*. Isto porque o pertencimento à etnia (tribo ou sociedade) tiriyo está estreitamente relacionado a aspectos conjunturais, ligados a circunstâncias particulares de intervenção de agentes da sociedade envolvente - incluindo países e políticas indigenistas distintas - na região. Trata-se de uma designação genérica, a eles historicamente atribuída, que se tornou útil em contextos informais de interação com pessoas de fora - incluindo índios e não índios -, onde, para simplificar, apresentam-se como “Tiriyo”. E, como eles mesmos dizem, “Tiriyo” é apenas o nome com que foram “batizados” pelos brancos.

A categoria nativa *itupü*, ao contrário da categoria “etnia”, traz à tona a importância da descendência genealógica para os Tiriyo, para quem a diferença entre os seres animais e/ou vegetais simboliza a diferença entre as gentes de diferentes *itupü* que vivem no mundo. Na língua tiriyo, os sufixos *yana*, *yó so* e *koto* são os mais frequentemente usados para designar ‘gente’, ‘povo’. Assim, temos, entre os Tiriyo atuais, os *Aramayana* (gente abelha), *Aramiso* (gente pombo) *Maraso* (gente águia), *Okomoyana* (gente vespa), *Akuriyo* (gente cotia), *Piyanokoto* (gente gavião), *Pürouyana* (gente flecha) e outros aos quais alguns Tiriyo atuais dizem pertencer, como os *Püröpü* e os *Saküta*.

Na literatura histórico-etnológica sobre a região centro-leste da Guiana (cf. principalmente Frikel, 1958 e Rivièrè, 1963, 1969) estas muitas outras gentes são mencionadas como constituindo os chamados “sub-grupos” que deram origem aos atuais grupos étnicos da região, como os próprios Tiriyo, os *Katxuyana*, os *Waiwai*, os *Aparai* e os *Wayana*.

Assim, partindo da *pata*, enquanto unidade de referência sócio-espacial, e da *itupü*, enquanto unidade sócio-temporal, encontraremos a chave para a compreensão das bases que estruturam, no espaço e no tempo, o mundo vivido pelos Tiriyo. Nas fronteiras internas à *pata*, do ponto de vista espacial, e à *itupü*, do ponto de vista de uma linha de descendência genealógica, as relações sociais são mediadas pelo idioma das regras de parentesco.

Já no âmbito que extrapola as relações locais, internas à *pata*, entram em jogo as variáveis espaciais *matano/mano* (proximidade/distância) e o pertencimento ou

não a uma mesma linha de continuação temporal (no sentido de descendência genealógica), ou seja, a uma mesma *itupü*. Neste nível inter-local, as relações sociais são mediadas pelas regras da política nativa, cujo caráter varia ao longo de um gradiente de possibilidades que vai de uma maior flexibilidade, conforme a proximidade espacial e conforme o pertencimento a grupos de descendência que mantenham relações pacíficas; até uma maior rigidez, conforme a distância espacial aumenta e conforme diminua o grau de afinidade entre as diferentes *itupü* envolvidas na relação.

A terminologia de parentesco tiriýó é do tipo prescritivo de duas linhas, o que faz com que toda e qualquer parentela bilateral contenha tanto parentes quanto afins, e com que se realize o ideal nativo da *pata* enquanto unidade endogâmica. De outro lado, é comum que a distinção entre parentes e afins seja deixada de lado e que todos os co-residentes sejam representados como consangüíneos.

Assim, se no nível local, onde vive um *pataentu* e seu *imoitü*, o parentesco é um dado e todos os afins co-residentes tornam-se idealmente consangüíneos, através de um mecanismo de “mascaramento da afinidade”, característico dos povos da região da Guiana; no nível inter-local, principalmente quando envolve distância espacial e pertencimento a diferentes *itupü*, a efetivação do parentesco, através de trocas matrimônias, é uma possibilidade cuja realização depende da mediação de um tipo de diálogo cerimonial, denominado *kato pompö* (“conversa dura”), através do qual as partes envolvidas negociam suas condições de aliança e troca.

Mas as fronteiras da sociabilidade possível não se esgotam ali onde terminam possibilidades de troca matrimonial e de estabelecimento de relações de parentesco. À esfera do não-parentesco, que os Tiriýó situam no exterior do “*tarëno nono*”, correspondem as diferentes categorias de não-índios com quem historicamente se relacionam. Nesta esfera, o idioma das trocas matrimoniais, e portanto das trocas de substâncias corporais, é substituído pelo idioma das trocas comerciais, que envolve estritamente trocas de “substâncias materiais”. O estabelecimento desta forma específica de sociabilidade fica condicionado ao cumprimento de regras próprias de reciprocidade, distintas das regras baseadas nas relações de parentesco.

Ao longo deste eixo de relações, que vai do nível local ao nível das relações externas, configuram-se múltiplas redes de sociabilidade concretas, e infinitas possibilidades de novas articulações, mais amplas ou restritas. Assim, a compreensão da lógica do estabelecimento destas redes e o seu mapeamento permitem uma compreensão do mundo vivido pelos Tiriýó, de um ponto de vista mais amplo.

Rituais

Dentre os rituais que acionam o funcionamento das redes de relações inter-comunitárias, destacam-se o diálogo cerimonial e as festas. Ambos têm em comum o potencial de fazer e desfazer os laços que interligam o conjunto das comunidades locais, que, no caso tiriýó, corresponde ao conjunto das *patahton* (plural de *pata*), e têm ainda em comum, embora por mecanismos distintos, o poder de transformar quem era “de fora” em alguém “de dentro” e vice-versa.

Cada um destes rituais, porém, corresponde a âmbitos distintos. O diálogo cerimonial põe em foco relações entre membros de diferentes *itupü*, tendo como figura principal o *tamutupë* (chefe de uma *itupü*); e as festas põem em foco relações entre membros de diferentes *pata*, tendo dentre seus principais protagonistas a figura do *pataentu* (dono do lugar).

Tanto o diálogo cerimonial quanto as festas estão circunscritos às fronteiras sócio-lingüísticas nativas. Mas isto não significa que esses rituais, sob determinadas formas adaptadas, não apresentem operacionalidade fora dessas fronteiras, nas relações com não-índios.

Do ponto de vista das relações internas às fronteiras sócio-culturais nativas, o diálogo cerimonial e as festas permitem que relações do tipo *kutuma* (relação entre não-parentes) sejam administradas e que sejam viabilizados, ou evitados, o estabelecimento de novos laços.

Cada um destes rituais encerra, a seu modo, um sinal positivo e outro negativo. Por meio do diálogo cerimonial, que implica um desafio de argumentos entre chefes de *itupü* diferentes, ambas as partes podem sair com vantagens iguais, ou uma delas em desvantagem. E, por meio das festas, por um lado surgem novas possibilidades de trocas matrimoniais ou materiais, mas, por outro lado, o contato com quem é “de fora” abre margem para novos conflitos e descontentamentos.

Mas este é um jogo político com o qual os Tiriyo se mostram muito bem familiarizados, de tal forma que o seu mundo é impensável sem essas instituições ou sem formas adaptadas delas. É por meio delas que se negociam casamentos e bens, assim como se recebem visitantes.

Em contextos que extrapolam as fronteiras sócio-culturais nativas, como é o caso das históricas relações de comércio com os *Mekoro* (Negros), bem como em contextos recentes, de maior convívio com os *Karaiwa* (Branços do continente) e com os *Pananakiri* (estrangeiros de além-mar), observa-se na performance dos encontros, apesar das evidentes dificuldades lingüísticas, a tentativa de administrar as relações nos moldes das relações baseadas no diálogo cerimonial.

Mas há um momento na vida dos Tiriyo especialmente interessante de ser focalizado, já que parece condensar e confrontar todas as dimensões, valores e seres que fazem parte deste mundo. Esse momento é o da Festa. Os Tiriyo definem a Festa como uma “brincadeira” que, como costumam complementar, “tem que ser organizada”. O que remete à idéia de brincadeira na Festa são as encenações e imitações de situações e de seres diversos que compõem o seu universo. Também o clima lúdico em que os momentos se desenrolam e, ainda, a leveza de estado de espírito dos participantes parecem apontar para a pertinência de tal definição.

Em suas festas fazem-se presentes os próximos e os distantes, os “iguais” e os “diferentes”, os parceiros e os inimigos, os humanos e os não-humanos. E, em sua seqüência, desenrola-se a seqüência mítica por meio da qual um estado de guerra inicial dá lugar a um processo de *enyawa* (termo que designa a constituição de uma

parceria), de tal forma que a aliança - que pode envolver casamento, mas não necessariamente - entre uns e outros torna-se possível.

Neste sentido, paralelamente à idéia de brincadeira, a festa remete à idéia de guerra. Com efeito, as etapas das festas tiriyo parecem corresponder ao processo de afronta, guerra, apaziguamento e troca, ou então, de estranhamento, familiarização e aliança recorrente em suas narrativas e mitos. É interessante notar que os termos brincadeira e guerra parecem intercambiáveis. Assim, quando um Tiriyo diz que a festa é uma brincadeira, bem poderia estar dizendo que na festa se “brinca de fazer guerra”:

Os motivos da festas e os motivos das guerras

Os Tiriyo, e também os Katxuyana, costumam dizer que, antes da chegada dos missionários, os moradores de “aldeias” (grupos locais) próximas viviam brigando entre si por causa de “fuxicos”.

Os “fuxicos”, quando veiculados internamente a uma *pata* (grupo local), poderiam ocasionar um homicídio e uma subsequente cisão do grupo, com o abandono do lugar por uma das partes afetadas, dando início a uma cadeia de vinganças do tipo *vendeta*.

Quando veiculados entre moradores de grupos locais vizinhos, tais “fuxicos” motivavam a investida de um grupo local (*pata*) sobre outro e desencadeavam um processo vingativo que tendia a culminar com a dizimação total dos habitantes de um dos lugares.

Estes conflitos caracterizam-se por envolver grupos aparentados por casamento e co-residência. Tais processos vingativos guardam semelhança com as “festas de hoje para amanhã”, ou “festas curtas”, que se caracterizam por envolver apenas os moradores de uma *pata*, ou de poucas, ou ainda duas ou três *patahton* (plural de *pata*) próximas. Com as atuais “*sakura* de Domingo”, basta que durante a semana alguém faça um comentário, ou pedido inapropriado, para que se tenha o motivo da *sakura* do próximo final de semana.

Mas há também um outro tipo de conflito que talvez corresponda ao que na literatura histórico-etnológica amazônica aparece sob o nome de “guerra inter-tribal”. Entre os Tiriyo a “guerra inter-tribal” corresponde aos conflitos que opõem não os moradores das diferentes *pata*, mas os membros de diferentes *itupü*.

E, nas festas de Natal o que parece estar em evidência é justamente essa dimensão da vida tiriyo, a das relações entre famílias de *itupü* distintas. Trata-se de uma época em que a “brincadeira” do saque antecede a “brincadeira” da guerra. Nessa época todas as mulheres se sentem autorizadas a “saquear” os caçadores no caminho de volta da caça. Assim como, num mito tiriyo, o roubo da caça de um *Prouyana*, por parte de uma *Aramayana*, desencadeava um confronto entre ambos grupos.

Por meio dos rituais em torno das caças, a festa adquire metaforicamente o caráter de ritual canibalístico. As pessoas correm umas das outras imitando animais, como se fossem presa e caçador.

Uma constante nas festas tiriyo é a fabricação de *sakura*, um tipo de caxiri à base de mandioca fermentada, assim como de *wĩĩ* (beiju), por parte das mulheres anfitriãs. Os Tiriyo sempre dizem: “Sem *sakura* não tem festa. A caça fica a cargo dos homens que o “dono da festa” designar para tanto. As caças, assim como a bebida, serão consumidas ritualmente, e a definição do tipo de festa, cantos e vestimenta a serem utilizados depende da época em que for realizada e das caças que predominam naquele período.

A época do natal é época de *kuriya* (jabuti) e *ariwe* (jacaré), de tal forma que todo o repertório e componentes dessas festas correspondem à simbólica que estes animais suscitam. Outras caças também fazem parte, mas o lugar proeminente é ocupado por eles: os jabutis e jacarés que forem caçados.

Festa mãe e Festa filha

Antes da chegada dos missionários na região, até o final dos anos 1950, as atuais festas de final de semana (a chamadas “*sakura* de Domingo”) eram realizadas nos intervalos entre as festas maiores, e estas, como a atual Festa de Natal, ocorriam em qualquer época do ciclo anual, mas principalmente nas épocas de fartura de alimentos. As festas curtas eram chamadas de “festas mãe”. Já as festas cíclicas, maiores e mais demoradas, eram consideradas “festas filha” e era a estas que se dedicava maior zelo nos preparativos.

Cosmologia

A origem do mundo para os Tiriyo corresponde à própria origem do espaço e do tempo, para além há o indizível, associado à escuridão, ao silêncio e à falta de movimento. *Kuyuri* é o primeiro ser que existiu, ainda sem forma, apenas com existência. Dizem que *Kuyuri* não tinha cara nem de homem, nem de bicho, não tinha forma porque não foi feito por ninguém, ele simplesmente 'brotou', *ahtao*, da mistura que deu origem ao início dos tempos: pena *ahtao*, época definida como onde e quando a vida brotava 'sem pedir', por si própria.

Enquanto tal é que o nome desta primeira entidade chamada *Kuyuri* designa o ser dotado de uma luz, surgida onde antes havia apenas a escuridão; de fala mágica, onde antes havia só o silêncio; e de um fluido fértil, que antes era inerte.

O mundo primevo de *Kuyuri* é descrito como uma paisagem terrestre clara, circundada por um meio aquático, e envolta pela escuridão. Neste mundo, *Kuyuri* vivia sozinho, tinha a palavra, mas não tinha com quem conversar; enxergava mas não via ninguém. Seu mundo era só espaço, sem tempo, porque nada acontecia. Ele era capaz de criar por meio de sua palavra mágica e de sua luz, vendo diante de si o que nomeava.

Eis que não querendo mais ser único, *Kuyuri*, fruto de uma mistura primordial, precisava agora fazer sua própria mistura para deixar de ser sozinho. Não bastava

mais dar vida pela palavra, era preciso moldar a vida pela forma e, então, diferenciar-se para finalmente deixar de ser só. *Kuyuri*, que era homem, queria fazer uma mulher. Foi então que, realizou a segunda mistura primordial, a partir de dois tipos de matérias concebidas como inertes, quando isoladas entre si, tais como o barro, *takuren*, e o breu, *warunu*.

O barro de tipo *takuren* é a matéria que *Kuyuri* extrai do interior de seu mundo claro e vazio de mais vida como a sua, para misturar com o breu, escuridão que extrai do exterior. Eis que, misturada com *takuren*, esta escuridão ganha qualidades próprias, transformando-se no espesso e denso fluido vital sangüíneo denominado *munu*. Tornado sangue, seu fluido espiritual que era sem cheiro, *ipoinna*, ganha aroma próprio, podendo tornar-se agradável e desejável, *tüpoinye*, ou desagradável e indesejável, *tüpöküne*.

Diz-se que o fluido espiritual de *kuyuri* era incolor, *koronna*, e tornou-se vermelho, *tamire*, que é definido como a cor da vitalidade. E diz-se que o conteúdo fértil de *Kuyuri* era sem forma e sem envoltório, e que, misturado ao barro e à escuridão, toma forma de 'fio', formando assim a 'corda da vida', *warumunu*, cujos protótipos são, para os homens tiriyo, o *waruma* (arumã) e a fibra de *kurawa* (curauá).

Daí se origina toda uma simbólica vinculada aos princípios masculino e feminino. A começar pela forma que *Kuyuri* moldou a partir daquela mistura de barro com breu, evocando uma estreita associação entre as vasilhas de argila em geral, denominadas *ëri*, e a mulher, *wëri*, não apenas a humana, mas as fêmeas em geral, com forma corpórea e 'sangue por dentro'. Diz-se que *Kuyuri* fez a sua primeira mulher de argila, *ëriño*, mas ela era muito frágil. Quando ela se partiu, ele viu que tinha sangue dentro. E que, portanto, a tentativa de *Kuyuri* não tinha sido em vão: a forma era frágil, mas o conteúdo era vital.

A partir daí, onde antes tinha apenas espaço instaurou-se o tempo e, com ele, o movimento da vida. Os caminhos do fluido espiritual *kupü* se espalharam e os lugares do sangue *munu* se proliferaram ao longo do espaço e do tempo em que o espírito vital *pü* começou a percorrer, produzindo incessantemente a sua própria continuidade.

Cada nova criatura de *Kuyuri* é, tal como comparam os Tiriyo, como se fosse um braço seu, porque de cada uma delas depende a continuidade de seu espírito. Sob este mesmo princípio, compreende-se que, se a continuidade do espírito de *Kuyuri* depende de suas criaturas, a continuidade do espírito destas, depende, por sua vez, de um processo de re-criação sem fim semelhante ao inaugurado por *Kuyuri*. Desde quando, querendo deixar de ser só, misturou o barro *takuren* com a escuridão *warunu*, dando origem ao sangue, para que seu espírito pudesse ser transportado de criatura em criatura, e, assim, continuado, humanos e animais são concebidos como *Oto*, 'corpos animados'. Porém, diferenciam-se no que diz respeito à utilização da linguagem que permite a uns e não a outros auto referenciar-se como um *oto* que é *wütoto*, ou seja, gente. Diferenciam-se portanto quanto a sua condição no mundo, ficando a condição humana reservada aos seres capazes de se auto-referirem enquanto sujeitos continuadores do espírito de *Kuyuri*, que vivem coletivamente 'como gente', *wütoto me*.

O sogro jaguar

Contou-me Achefë Tiriýo que o pai de seu pai, Maritü, contou ao irmão de seu pai, Yonare, que por sua vez lhe contou que um homem antigo casou-se com a filha de um jaguar, mais por medo dele do que por vontade, porque, embora o sogro vivesse como humano, sua aparência era a de um amedrontador jaguar. E assim, não tendo outra saída, durante um tempo também vestiu as roupas de jaguar que recebeu, de diferentes tipos, tamanhos e cores. Todas as roupas tinham garras para serem usadas em diferentes ocasiões, sendo umas próprias para caçar anta, outras para veado, outras para cutia, e assim por diante. E, da mesma forma que o sogro, o humano transformou-se num ser com aparência de jaguar, que vivia e auto referia-se wütoto me.

No papel de genro, o humano fez todas as tarefas solicitadas, e garantiu a confiança do sogro, porém não escondia sua vontade de voltar para sua aldeia. Ao que seu sogro não se opunha, com a condição de que ele levasse a filha junto. Mas aquele homem não a queria. Então começou a tentar fugir, pois pretendia voltar sozinho para sua aldeia, da qual era o fundador e onde já tinha esposa, filhos, filhas casadas e genros próprios. Porém, não conseguiu fugir enquanto não matou sua esposa jaguar, que fora aconselhada pelo pai a nunca sair de perto do marido.

Chegando em sua aldeia, o fugitivo ficou um bom tempo escondido dentro de casa, pois sabia que era procurado. E quando finalmente saiu, depois de muito tempo, foi direto ao rio tomar banho, acompanhado de seus filhos e netos. Mas era justamente lá que seu sogro o aguardava, desde sua fuga, para caçá-lo e consumi-lo, de modo a transformá-lo em 'anti-presente', *ekeriyatuhpë*, noção que corresponde ao ato de transformar em alimento de si mesmo, aquele que não soube ser ajudante, *pëeto* seu. Vingança feita, desde então, até hoje, humanos e jaguares atacam-se e são atacados uns pelos outros.

A linguagem de kuyuri: dos presentes e dos anti-presentes

O mundo deixou de ser, por assim dizer, um mundo estacionado no espaço e no tempo a partir de quando *Kuyuri* concebeu a forma corpórea feminina como um invólucro, *ëri* com sangue, *munu* feito para receber o espírito contido no fluido fértil masculino, *kuru*, e para produzir, *emukupünu* ou, simplesmente *muku*, que é a designação abreviada para filho(a).

Desde então, a cada filho que nasce, seja homem ou mulher, cabe aos pais ensiná-lo a saber como se tornar capaz de continuar o espírito de *Kuyuri*, e, desde então a ordem primeva, em que o mundo dividia-se em um conjunto de espécies feitas para alimentarem e outras para serem alimentadas, não passou senão a dizer respeito a uma matriz explicativa da linguagem pela qual *Kuyuri* se comunica com seu mundo. Porque de lá para cá, a memória tiriýo foi sendo densamente povoada de histórias de seres que foram eleitos como *pëeto* (ajudantes, continuadores) e que, não se mostrando capazes de retribuir *Kuyuri* com a continuação de seu espírito foram transformados em *pëera*, e de seres que chegaram a mostrar-se *pëera*, cometendo erros de conduta, revelando-se incapazes em algumas situações, mas que aprenderam a tornar-se *pëeto*, e, assim, transformaram-se em eleitos e bem sucedidos continuadores do espírito dele.

Vimos que os eleitos de *Kuyuri*, seus *pëeto*, são aqueles que se mostram *tüpuye*, ou seja, como capazes de continuar seu espírito, e é a eles que ele dá presentes, em forma de alimentos, por meio dos quais ganham nome e existência em seu mundo. Inversamente, cabe a estes dar nome e existência a *Kuyuri* dando-lhe de presente mais espírito e, assim, *ad infinitum*.

Tudo que *Kuyuri* disponibiliza para o desfrute de suas criaturas é denominado *ekaramahpë*, que designa um dar que é ao mesmo tempo um devolver, porque se concebe que quem ganha um presente, ganha a devolução de sua própria existência diante de quem o dá.

Esta é a linguagem de *Kuyuri*, é assim que ele se comunica com suas criaturas: ele favorece ou desfavorece as suas condições de vida e, no limite, dá ou tira seu nome e existência, mostrando a elas e aos relacionados a elas sua satisfação, *imëнна*, ou insatisfação, *imë*, com determinadas condutas que possam interferir na continuidade de seu espírito. Tudo que *Kuyuri* quer de suas criaturas é que se façam *karime*, noção que envolve a aquisição de coragem, bem como de força e resistência física, em busca da solidez da forma corpórea, para que o espírito *ekapü*, aquele que dá existência e nome aos corpos, encontre-se protegido em seu interior.

E se é através dos presentes, *ekaramahpë*, que *Kuyuri* demonstra sua avaliação positiva quanto ao comportamento dos 'descendentes', *ipëri*, é através de seus 'anti-presentes', *ekëriyatühpë*, cujos protótipos são as monstruosas cobras *ëkëimë*, que ele demonstra sua avaliação negativa. A estes seres que personificam sua insatisfação, sob formas designadas pelo sufixo aumentativo *-imë*, *Kuyuri* dá existência ativa quando seus *ipëri* se mostram *pëera me*, como incapazes, e os aquietam quando seus *ipëri* mostram-se *pëeto me*, como capazes de conduzirem-se adequadamente.

Yaraware e Urutura: masculino e feminino

Na exígua literatura sobre cosmologia tiriyo, *Yaraware* é descrito como um humano imerso no desenrolar da vida, tal como ela começou a ser vivida no princípio dos tempos. E, com efeito, a partir das informações que obtive junto aos Tiriyo, *Yaraware* é descrito como uma espécie de *Kuyuri* mundano, que personificava, na terra, as potencialidades do espírito masculino de *Kuyuri*, ao lado de sua esposa *Urutura*, que revelava, em sua existência, o espírito feminino, tal como ele existiu desde quando a mulher ainda não tinha forma corpórea, era apenas espírito.

Um espírito e outro, masculino e feminino, surgem concebidos como dotados de potências inversas, porém complementares: a fala do espírito feminino não é associada à luz, como é a fala do espírito masculino, mas à escuridão. E veremos que a partir desta diferença de base os Tiriyo explicam boa parte dos desdobramentos que seu mundo tomou, desde quando, querendo deixar de ser sozinho, *Kuyuri* misturou o barro *takuren* com o breu *warunu* para que pudesse não ser mais único e, como tal, infecundo. Desta mistura e da forma moldada a partir dela, deriva aquela estreita associação mencionada acima, entre as vasilhas de argila em geral, denominadas *ëri* e a mulher, *wëri*.

A relação entre *ëri* e *wëri*, 'recipiente' e 'mulher' assemelha-se àquela entre *oto* e *wütoto*, 'animal' e 'homem (humano)', e me parece estar associada à diferença entre o ser que é dotado de vida animada, tal como se concebe que seja a argila, *ëri*, assim como o animal, *oto*, 'com sangue por dentro', e o ser que, além de 'sangue por dentro', pode se auto-referir, através da linguagem, ou ser referido por outrem como sujeito de uma vida animada.

A respeito desta época definida como *pena ahtao*, a memória tiriyo é prolífica em narrativas que tratam de encontros primevos, não mais simplesmente entre matéria e não-matéria, como quando a vida brotava, sem pedir das misturas primordiais, mas entre diferentes tipos de gentes que, sendo dotados de fala, visão e movimento, concebiam-se indistintamente 'como humanos', vivendo num mundo inteiramente relacional e comunicativo, causacional e transformacional, que não estava dado diante dos olhos de quem o via, ele era, ou deixava de ser aquilo em que o desenrolar das relações entre os seres o transformava.

Se a lua nunca se encontra no céu, com o sol, *wei*, é porque um dia competiram entre si, viajando em canoas celestes, para ver quem conseguia iluminar mais o mundo. Tendo perdido a competição para o sol, desde então, a lua evita encontrá-lo, e só aparece quando ele já se foi. O sol é concebido como um ser de *Kuyuri*, que preserva a continuidade de seu espírito e que, enquanto tal, é associado às qualidades do espírito masculino. E a lua, ao contrário, é associada à escuridão, e às qualidades do espírito feminino, que, em sua origem, provém daquele breu do qual *Kuyuri* precisou para criar novos seres e então continuar seu espírito.

O patamar em que a lua se encontra é descrito como a morada das almas que, na terra, incorporaram, em si, os defeitos do espírito feminino. Por sua vez, o patamar celeste em que o sol se encontra, é descrito como o mais distante que existe em relação à lua, num lugar onde é sempre dia e onde as potências do espírito masculino de *Kuyuri* se realizam plenamente, sem necessidade de relação com potências contrárias. Lá, então, o mundo é só fertilidade, fala mágica e luz. Nada precisa ser feito, está tudo pronto ao desfrute de quem soube cultivar em si, e continuar em seus descendentes, o espírito de *Kuyuri*.

Porém, o que as narrativas tiriyo revelam é que, no princípio dos tempos, a humanidade foi se distanciando muito deste lugar paradisíaco, e que, conforme o espírito humano contagiava-se mais com a potência contrastiva do espírito feminino, mais obstáculos foram surgindo nos caminhos, estrategicamente povoados de anacondas e outros tantos seres monstruosos que se encarregam de controlar a entrada de espíritos nefastos naquele lugar.

E o desenrolar do convívio de *Yaraware* com *Urutura*, enquanto casal, ilustra bem as origens deste distanciamento cada vez maior entre a terra e o céu. Apé Tiriyo contou-me a respeito das desavenças entre ambos, causadas pelo comportamento glutão de *Urutura* e de sua mãe, sogra de *Yaraware*, que sistematicamente comiam toda comida que ele levava para casa, antes mesmo que ele pudesse servir-se. Insatisfeito com o comportamento descomedido do espírito feminino de *Urutura* e de sua sogra, *Yaraware* queria controlar as manifestações nefastas deste espírito, e desenvolver as qualidades do espírito masculino em todas as suas criaturas,

fossem elas homens ou mulheres. Para tanto, usando a mesma linguagem de *Kuyuri* concebeu seus presentes e seus anti-presentes.

Transformado em lagarto, *ërukë*, *Yaraware*, passou a representar uma eterna ameaça para as manifestações do espírito feminino, que deve ser cuidado e cuidar-se para não ser atacado. Tornando-se o *tamütupë* dos lagartos, os fez apreciadores do cheiro do sangue humano, ao mesmo tempo em que indigestos aos humanos. Com sua capacidade de metamorfosear-se, *Yaraware*-lagarto deu morada a seus *ipëri*-lagartos no patamar subterrâneo, *nonowae*, de onde saem de tempos em tempos, atrás dos 'presentes' que seu *tamu* coloca ao seu dispor. Para tanto, possuem a capacidade de, metamorfoseando-se, atacarem suas vítimas por todos os lugares possíveis onde elas possam encontrar-se. É então, sendo *tamu* dos lagartos, que *Yaraware* encontra como ser um 'anti-*tamu*' dos humanos, ou seja como 'não levar o sangue adiante' daquelas criaturas que considera *pëera* e que, como tal, proliferando-se, ameaçam a sua humanidade.

Assim, na floresta, toma forma de anta (*tëhpaimë*), nas proximidades das moradias dos humanos transforma-se em gente (*ehkui*), com aparência de homem sedutor, ou de mulher sedutora, se a vítima for masculina; e, nos rios, toma forma de peixe (*amahta*).

Antes, porém, desta transformação e de sua ida para o céu, usando a parte interna do *waruma*, denominada *wakuru*, *Yaraware* deu corpo à mandioca *wüi*, tubérculo concebido como o alimento por excelência de quem é *wütoto* e, portanto, de quem é humano.

Neste sentido, se as visitas dos lagartos aos humanos constituem-se em seu 'anti-presente', *ekëriyatühpë*, às manifestações impróprias do espírito feminino, a cassava e o conhecimento de seu cultivo constitui-se no 'presente', *ekaramahpë*, que concedeu às suas criaturas terrestres para que elas pudessem viver como seus *pëeto*, ou seja, 'como seus braços capazes e bonitos', e para que pudessem continuar seu espírito na terra.

Depois que foi para o céu, *Yaraware* passou a eleger, dentre os *tamu* de cada uma das ramificações de seu espírito continuado na terra, aqueles a quem se denomina *püi'yai*, que são os pajés, concebidos tendo 'espíritos auxiliares', a quem ensinou a 'magia das roças'. Magia esta que envolve o conhecimento dos cantos mágicos *ëremi*, que são concebidos com um fio vital que sai da voz, *omi*, de quem o pronuncia e que se conecta amplamente aos seus destinos, conforme o conteúdo e o vigor com que é pronunciado. Envolve também as danças *watü*, por meio das quais deve-se, literalmente, 'fazer corda' com as 'mãos amarradas em corda', *ëinyawa*, em torno das plantações para que o 'fio vital', contido nos cantos entoados pelos cantadores entre dentro delas.

Este aprendizado envolve, ainda, o manuseio pelo *püi'yai* das pedras *kuri*, consideradas pedras doadoras de fertilidade, que são enterradas no meio da roça, normalmente numa pequena elevação, onde se cruzam seus principais caminhos. Estas pedras são colocadas aos pares, uma masculina, outra feminina, com certa distância, uma da outra. E é durante este enterramento que se deve dançar e recitar os cantos cerimoniais.

Deste empenho em 'fazer o espírito continuar' que caracteriza o espírito masculino, faz parte o controle das manifestações contrárias, concebidas como próprias do espírito feminino, reveladas em homens e mulheres, nas tantas condutas impróprias que são potencialmente capazes de cometer e, no caso específico das mulheres, na fragilidade da forma corpórea feminina que, ciclicamente, deixa 'vazar' o sangue menstrual. Neste sentido, a ameaça dos anti-presentes personificados nos lagartos e em suas metamorfoses é compreendida como uma forma encontrada por *Yaraware* de conduzir o espírito humano a este controle.

Daí que as potências humanas que ali foram introduzidas por *Yaraware* precisem ser ativadas através dos processamentos que devem torná-la própria para o consumo, pois compreende-se que consumi-la pura *ipoinna*, seria como consumir-se a si mesmo, num processo de autofagia e de auto-evenenamento. Como alimento cotidiano, em forma de caldo de caldo fervido, *tukupi*, de bebida com baixo teor de fermentação, *sakura*, e em forma de beiju, *uru*, concebe-se que os derivados da mandioca contêm em si o 'espírito que dá vida e sabedoria', *kapūhpē*, a quem o consome. Espírito este que reside no céu, *kaputao*, e que desce à terra em forma de chuva, que é enviada na época em que *Yaraware*, concebido como o 'dono da mandioca', *wūi entu*, aparece no céu em forma de estrela (*Orion*), no início de dezembro, para anunciar o início das chuvas que irão expandir as raízes da mandiocas cultivadas nas roças tiriyo.

Assim como os alimentos derivados da mandioca são concebidos como capazes de introduzir fala, e, portanto, conhecimento aos corpos que o ingerem e digerem, transformando-o em fluidos vitais, diz-se que, são também capazes de extrair a fala, quando feitos não para alimentar o corpo de espírito, mas para desalimentá-lo pelo vômito, como é o caso das bebidas rituais feitas para convidados especiais, de quem se quer extrair alguma informação, tal como o *kasiri*, bebida com alto teor de fermentação, concebida como capaz de fazer soltar a fala daquele que a ingerir. Feita para ser vomitada, a bebida *kasiri* é especialmente feita para receber visitantes, a quem é oferecida para que, literalmente, 'soltem a fala que encontra-se presa no interior de seus corpos', seja simplesmente para descontraírem-se e ficarem alegres, seja para que eventuais dúvidas ou curiosidades que seus anfitriões tenham em relação a eles sejam esclarecidas.

Atividades econômicas

A base da subsistência tiriyo está ancorada no cultivo de roças de mandioca, na caça, pesca e coleta. Até a década de 1960, tais atividades estavam integradas a um sistema de agricultura móvel e de mudança de lugar de moradia a intervalos de cinco a dez anos. Desde os anos 60, tais atividades tornaram-se mais sedentarizadas, em decorrência da fixação e centralização dos locais de moradia em torno de postos missionários. No caso brasileiro, em torno da Missão Franciscana do Paru de Oeste. Nesse novo contexto de aldeias maiores tornou-se impossível manter o antigo equilíbrio entre o tamanho da população local e os recursos naturais dos arredores, obrigando as famílias a explorarem áreas mais amplas, sem mudarem de lugar.

Para estimular e viabilizar este novo padrão de assentamento, os missionários fizeram várias tentativas de incentivar o incremento no plantio de itens tradicionais como banana, cana de açúcar, abacaxi, mamão e melancia, no que foram relativamente bem sucedidos. Entretanto, no que diz respeito ao incentivo no plantio de arroz, feijão, legumes e outras frutas, não se pode dizer o mesmo. Também tentaram incentivar a criação de porcos, carneiros, galinhas e patos, mas esbarraram na atitude dos Tiriyo para com estes animais, que era de tratá-los como animais de estimação e não como alimento. Já em relação ao incentivo à criação de búfalos, que também se iniciou nos anos 60, não se pode dizer que tenha dado plenamente certo. Porém, à medida que possibilitou a dispersão de algumas famílias para locais mais afastados, esta atividade encontrou algum interesse e vem sendo praticada, complementarmente à economia de subsistência, em cinco das mais de vinte aldeias do conjunto Paru de Oeste/Marapi.

A aquisição de bens manufaturados através do comércio com os Negros é algo que remonta ao século passado e é praticamente uma instituição na região. Mas foi apenas na fase missionária que se introduziu um sistema de prestação de serviços em troca de remuneração em dinheiro e/ou em diretamente em bens materiais.

Este novo sistema alterou significativamente a organização do tempo e do trabalho por parte das famílias envolvidas diretamente na prestação de serviços. Durante os anos 1960 e 70, por se tratar de rendimentos pouco significativos, tais empregos não chegaram a engendrar problemas sociais mais sérios, uma vez que as obrigações de parentesco acabavam fazendo com que aqueles recursos fossem mais amplamente distribuídos. Além disso, a falta de acesso a mercados impossibilitava o consumo dos bens desejados que não estavam disponíveis na loja dos missionários.

A partir dos anos 90, porém, com os crescentes incentivos governamentais para a contratação de agentes indígenas de saúde e educação a salários mais significativos, aliados a maiores oportunidades de acesso aos centros urbanos regionais, como Paramaribo (no Suriname), Macapá e Belém (no Brasil), somas relativamente grandes de dinheiro passaram a ser monopolizadas por poucos, e materializadas na posse de bens de consumo dos mais variados, que vão desde ursinhos de pelúcia e bicicletas, a televisores, vídeo-cassete e antenas parabólicas.

Fontes de Informação

FAJARDO GRUPIONI, Maria Denise. *Sistema e mundo da vida tarono : um 'jardim de veredas que se bifurcam' na paisagem guianesa*. Tese de Doutorado PPGAS Universidade de São Paulo, 2002.

FRIKEL, Protásio; CORTEZ, Roberto. *Elementos demográficos do Alto Paru de Oeste, Tumucumaque brasileiro : índios Ewarhoyána, Kaxúyana e Tiriyo*. Belém : MPEG, 1972. 108 p. (Publicações Avulsas, 19)

GRUPIONI. Luís Donisete Benzi; FAJARDO GRUPIONI, Maria Denise (Coord.). *Relatório do I Curso de Formação de Professores Tiriyo e Kaxuyana*. São Paulo : Mari-USP/NHII-USP, 1998. 98 p.

LETSCHERT, Bento. *Dicionário Português-Tiriyó*. Brasília : MEC; São Paulo : Mari/NHII, 1998. 149 p.

KOELEWIJN, Cees; RIVIÈRE, Peter. *Oral literature of the Trio indians of Surinam*. Dordrecht : Foris Publications Holland, 1987. 312 p.

MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva. A alegria da descoberta : uma experiência construtivista de alfabetização. In: SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (Orgs.). *Práticas pedagógicas na escola indígena*. São Paulo : Global, 2001. p. 136-48. (Antropologia e Educação).

MACHADO, Ângelo. *O velho da montanha : uma aventura amazônica*. São Paulo : Melhoramentos, 1992. 100 p.

MEIRA, Sérgio. *A grammar of Tiriyo*. Tese de Doutorado Houston : Rice University, 1999. 816 p.

———. [f], [ñ], e [h] : fonogênese em Tiriyo (Karib). *Boletim do MPEG: Série Antropologia*, Belém : MPEG, v. 13, n. 2, p. 167-78, dez. 1997.

PELLEGRINI, Marcos (Coord.). *Relatório de viagem a Terra Indígena do Tumucumaque*. Brasília : Ministério da Saúde, 1997. 43 p.

PEREIRA, Maria Denise Fajardo. Catolicismo, protestantismo e conversão : o campo de ação missionária entre os Tiriyó. In: WRIGHT, Robin (Org.). *Transformando os Deuses : os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas : Unicamp, 1999. p. 425-46.

———. Tiriyó do Norte do Pará e sua experiência intercultural. In: RICARDO, Carlos Alberto (Ed.). *Povos Indígenas no Brasil : 1991/1995*. São Paulo : Instituto Socioambiental, 1996. p. 289-91.

PLOTKIN, Mark J. An earthly paradise regained. *Americas*, Washington : OEA, v. 46, n. 1, p. 14-9, jan./fev. 1994.

RIVIÈRE, Peter. AAE na Amazônia. *Rev. de Antropologia*, São Paulo : USP, v. 38, n. 1, p. 191-203, 1995.

SILVA, Elzirene F. da; FAJARDO GRUPIONI, Maria Denise; GRUPIONI, Luis Donisete Benzi (Orgs.). *Sero nai sataimo iwehtopompo : história do peixe-tesoura*. São Paulo : USP-Mari, 2000. 43 p.

SOUZA, Roberto Maria Cortez de. *O diaconato indígena : articulação étnica no recôncavo do Tumucumaque brasileiro*. Dissertação de Mestrado UFRJ, Rio de Janeiro 1977. 156 p.

TARËNO *tamu inponopi panpira (trio verhalenboek, deel 1 e 2)*. 2 v. Leusden : Keisi, s.d. (Mitos dos índios Tiriyó em sua própria língua contados pelos próprios Tiriyó).