

PUBLICAÇÕES AVULSAS DO MUSEU GOELDI



**Dez anos de
aculturação Tiriyó
1960 - 70**

Protásio Finkel

Ambe

CONSELHO NACIONAL DE PESQUISAS
INSTITUTO NACIONAL DE PESQUISAS DA AMAZONIA
MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI

Dez anos de aculturação Tiriyo: 1960 - 70

Mudanças e problemas

Protásio Friel

Goeldi, Bolsista do CNPq

PUBLICAÇÕES AVULSAS Nº 16

1971

BELEM · PARÁ · BRASIL

*MG
PI
30/11*

Entregue para publicação em 21/6/1971
Publicado em 17/12/1971

INDICE

OBSERVAÇÃO PRELIMINAR	
CONTATOS CULTURAIS E FÔRÇAS ACULTURATIVAS	7
Contatos pré-missionários	7
O ambiente atual : O Trinômio e as Missões	15
Fôrças e fatores aculturativos	21
MUDANÇAS DEMOGRÁFICAS : 1960 - 1970	29
O PROBLEMA DA NACIONALIDADE	47
INFLUÊNCIAS LINGÜÍSTICAS E PROBLEMAS DIDÁTICOS	50
MUDANÇAS NA CULTURA MATERIAL	54
O PROBLEMA ÉTICO-ESTÉTICO : NUDEZ TRIBAL, ROUPAS E HIGIÊNE	62
O PROBLEMA MÉDICO SANITÁRIO	70
MUDANÇAS IDEOLÓGICAS	75
MUDANÇAS SOCIAIS	83
MUDANÇAS ECONÔMICO-SOCIAIS	94
INFLUÊNCIAS KAXÚYANA NO PROCESSO ACULTURATIVO TIRIYÓ	101
RESUMO E CONCLUSÕES	103
SUMMARY	106
APÊNDICE : Cópia do Documento da FAB a respeito do Trinômio Tiriyo	109
BIBLIOGRAFIA CITADA	110

MUSEU PARANENSE "EMÍLIO GOELBI"

11 JAN 1979

OBSERVAÇÃO PRELIMINAR

Conhecemos os Tiriyo desde 1950 e os visitamos quase anualmente. Acompanhamos a Expedição da FAB (Força Aérea Brasileira) ao alto Paru de Oeste na ocasião da abertura da primeira pista, perto da aldeia Tiriyo em 1959. Observamos também o nascer da Missão franciscana entre os Tiriyo do Paru de Oeste, e a sua atuação sobre os índios. Da mesma maneira, tomamos conhecimento da posterior fundação de duas Missões americanas, protestantes, entre os Tiriyo de Suriname e da atuação destas. E assistimos o limiar da aculturação Tiriyo. Pelas repetidas viagens que o Museu Paraense Emílio Goeldi (Belém), nos deu oportunidade de realizar, conseguimos acompanhar o desenvolvimento das mudanças culturais entre o mencionado grupo indígena, desde os seus primórdios, em suas fontes. Os resultados principais destas observações encontram-se nas linhas que se seguem e que refletem a situação dos Tiriyo, em sentido aculturativo, no ano de 1970.

O presente trabalho não pretende aprofundar-se em análises teóricas, mas quer mostrar, simplesmente, a realidade dos fatos, analisando, enquanto possível, as causas dessas modificações culturais que, ou já se deram entre os Tiriyo, ou estão se processando ainda. Visto que, com exceção das visitas da FAB, por enquanto não existem outros fatores de força aculturativa permanente no Tumucumaque (p. ex. frentes extrativistas, FUNAI, etc.), a não ser a influência das Missões, estas não podem ser ignoradas e não é possível querer separar o desenvolvimento aculturativo Tiriyo da atuação das referidas Missões. Em uma palavra: Não se pode compreender a aculturação Tiriyo como, na realidade, se está processando, sem conhecer também a história, as tendências e a ação das três Missões ali existentes. Pelas circunstâncias particulares dessa situação, está incluída, automaticamente, uma avaliação das atitudes e da atuação das Missões em relação ao índio. Trata-se, pois, de um assunto delicado, embora se queira fazer tais apreciações com justiça e a maior objetividade possível. E, mesmo assim, os pontos de vista podem divergir.

Em todo o caso, queremos deixar bem claro o seguinte: Certas opiniões e críticas, ocasionalmente pronunciadas neste trabalho, não

se referem, de forma alguma à Religião ou ao Credo, representados pelas referidas Missões, sejam elas católicas ou protestantes. Da mesma forma não se referem, individualmente, às convicções religiosas dos diversos missionários que ali trabalham. Referem-se, tão somente, à ação das Missões e dos missionários entre os Tiriyo, como também dos resultados provocados, entre os índios, por sua atuação. Basicamente, trata-se, pois, de um estudo sobre "causas e efeitos" em nível aculturativo Tiriyo.

Por fim, queremos anexar ainda uma nota sobre as fontes utilizadas para este trabalho. Para a situação dos índios Tiriyo em território brasileiro e a ação da Missão franciscana, baseamo-nos em observações próprias, em informações dos missionários e dos índios do Paru de Oeste. A respeito da atuação das Missões protestantes em Suriname (que, infelizmente, não pudemos conhecer, pessoalmente), recolhemos as indicações dos índios "Mensajeiras da Palavra", de origem Wáiwái e Tiriyo, vindos, principalmente, da Missão americana de Araraparu. Para a comparação dos métodos missionários empregados em Suriname que, aliás, são idênticos aos utilizados em Kanashen (Guiana), onde estes mesmos missionários anteriormente trabalharam na década de 1950-1960, citamos várias observações feitas por Guppy (1958) e J. Yde (1965) (*).

(*) — Somente após a entrega destas páginas para publicação, chegou às nossas mãos o artigo de Th. Binder (1970), tratando, em parte, de assuntos semelhantes aos aqui apresentados. Embora não concordando com todas as conclusões do autor, o teríamos aproveitado e citado para confirmação de uma série de observações, indicadas em nosso próprio trabalho. Acharmos que o artigo de Binder é digno de leitura e de reflexão.

CONTATOS CULTURAIS E FORÇAS ACULTURATIVAS

No presente estudo sobre o processo aculturativo entre os índios Tiriyo queremos excluir, de antemão, tipos de aculturação interindígena. Conforme a própria tradição Tiriyo, eram os seus ancestrais grupos primitivos, marginais (1) e sem agricultura; grupos nômades que viviam à base de caça, pesca e coleta com uma cultura material bastante pobre. O atual nível cultural dos Tiriyo, conforme aquela mesma tradição, surgiu como resultado de contatos culturais com tribos vizinhas, entre as quais, em sua última fase de desenvolvimento, destacam-se os Wáyana e os Xarúma (2). Todavia, neste trabalho, o que mais interessa, são os contatos com a civilização moderna e a influência de elementos provindos de fora do ambiente indígena, mormente da civilização brasileira, sejam estes contatos e influências ou atuais, por intermédio das Missões religiosas ali existentes, ou anteriores a elas. Visto que foram justamente as Missões o móvel para as recentes mudanças entre os Tiriyo, com razão pode-se fazer uma distinção entre contatos pré-missionários e o ambiente atual.

CONTATOS PRÉ-MISSIONÁRIOS

Os primeiros contatos entre grupos Tiriyo e brancos, dos quais temos notícias, deram-se no século XVIII (aproximadamente de 1736 em diante), numa experiência amarga e inteiramente negativa para os silvícolas. Naquela época, os grupos, que atualmente formam a tribo Tiriyo, estenderam-se desde os rios Kourantyne/Sipaliwini por um lado e o Kafuíne/Panamá por outro lado, até o alto rio Oiapoque. Nos documentos setecentistas são citados, entre os rios Jari e Oiapoque (e seus respectivos afluentes), uma série de grupos hoje tidos como desaparecidos ou extintos, mas que, na realidade, sobrevivem (nominalmente) como sipes Tiriyo. Entre eles encontram-se os Aramixó, Aramagóto, Kirikirigóto, Taripiyó, Parabayána (Parawayána) e outros

(1) — "Marginais" no sentido de Steward (1948, 3 : 883-90; 1949 : 669-772).

(2) — Algumas notas sobre aculturação intertribal em ambiente Tiriyo encontram-se em Friel (1960 : 2; 1961 : 7 seg.; 1964a : 317 seg.).

mais (3). Dissemos que as experiências desses grupos com os brancos (que, no caso, eram os portugueses) foram inteiramente negativas; pois tratava-se de agressões pelas quais os portugueses (com auxílio de índios aliados tupi, especialmente os Oyampi) tentaram escravizá-los (4). Houve lutas e um lento recuo destes indígenas para o oeste até a região de seu atual "habitat", o recôncavo do Tumucumaque. Aquêles contatos negativos ficaram tão profundamente gravados na memória tribal que até hoje pode sentir-se a reação contra o português (5). Desde aquele tempo até o começo deste século, não constam outras relações de importância com a cultura dos portugueses ou com a civilização amazônica que, aos poucos, se estava delineando (6). Mas, parece ter havido, naquele tempo, certos contatos com as Missões dos Jesuítas e com os franceses.

Em consequência das experiências desastrosas com os portugueses, os Tiriyo, sem dúvida, já despertados sobre as vantagens de alguns elementos culturais da civilização européia (p. ex. instrumentos de ferro), remigrando lentamente para as terras e campos do Tumucumaque, procuraram contatos comerciais com os holandeses. Aí, todavia, ficaram atingidos por uma rede de intercâmbio comercial que começava a estabelecer-se entre os holandeses e os índios Salúma/Xarúma (7). Frei Francisco de São Marcos indica que, já em 1727,

- (3) — Harcourt (*opud* De Goeje, 1943 : 339), menciona estes grupos, além de outros, já em 1609-1610. Gillin (1948 : 801 seg.) os dá como extintos e de filiação lingüística duvidosa. São, todavia, karib (cf. Frikel, 1960 : 3; 1966 : 28 (resumo de um trabalho ainda não publicado); Gillin (1948 : 805; Lombard, 1928 : 124 seg.). O nome Tiriyo sob a forma de transcrição holandesa "Trio", ao que parece, surge somente em fins do século XVIII (cf. De Goeje, 1943 : 339).
- (4) — Lombard (1928 : 126) versa com bastante clareza sobre este ponto, dizendo : "Notons que A. Metraux... est d'avis que les Armagotu furent "les premières victimes de l'agression des Oyampi"... C'est ce à quoi Claude Tony fait allusion en disant qu'ils furent attaqués par les Oyampi, chasseurs d'esclaves..., fait confirmé par le "Memoire sur les Irruptions des Portugais...", ou il est dit que "Pan 1736 ou 1737, les Indiens Armacotous furent attaqués et dispersés par les Indiens des Portugais" (cf. também Gillin, 1948 : 805).
- (5) — Um exemplo tocante daremos mais adiante, nas notas sobre o problema lingüístico.
- (6) — A tradição Tiriyo fala ainda do contato com expedições holandesas que seus ancestrais dizimaram e por cujo intermédio conheceram mais de perto apetrechos guerreiros daquela época : elmos, armações de ferro (couraças), espadas, etc. Notas detalhadas pretendemos publicar num trabalho etno-histórico a respeito dos Tiriyo.
- (7) — Estes índios Salúma/Xarúma (Charúma), habitantes das terras a oeste do alto Kafuine, especialmente do rio Turunu e afluentes, são um grupo karib (cf. Frikel, 1958 : 127, 151, 18/19). Não devem ser confundidos com os Tarúma que, lingüisticamente, não são de classificação bastante definida. Gillin (1948 : 803) e Mason (1950 : 218) os citam como, provavelmente, pertencentes à família aruak. Loukutka (1968 : 150) os considera de língua isolada.

este intercâmbio se estendia mais além até os índios Paranankari do alto Trombetas (8), os quais se empenharam em trocar panos por "escravos", entre as tribos vizinhas, para os holandeses, com os quais, segundo aquele missionário, estavam em contato (Fr. Francisco, 1955, 1 : 45) (9).

Todavia, parece que os Salúma/Xarúma, igualmente mencionados por Frei Francisco (1955, 1 : 45; 1955, 2 : 129), aos poucos, desenvolveram sempre mais sua tendência e tino comerciais, impondo-se, mais tarde, no escambo holandês-interindígena. Os documentos holandeses parecem indicar isso (cf. De Goeje, 1943 : 341).

Aconteceu, entretanto, que entre a terra dos Saiúma/Xarúma, isto é, entre os rios Turúnu-Kafuine e a área holandesa no alto Kourantyne/Sipaliwini, estendia-se grande parte do território Tiriyo; de forma que é praticamente impossível, eles não terem sido atingidos, ao menos indiretamente, pelos contatos com a civilização de Suriname, por intermédio dos Xarúma. Estes tornaram-se, comercialmente falando, os regatões do interior da Guiana, na área Brasil-Suriname. Ainda em 1953, encontramos índios Xarúma nos rios Panamá e Akalapi em viagens comerciais, como negociantes de banquinhos de sua fabricação, os quais, revendidos, iam, de tribo à tribo, até à costa do mar Caribe.

No século XIX, nota-se a influência de um novo fator : o elemento negro (10). Os pretos africanos, escravos fugidos das feitorias dos holandeses e franceses das Guianas (cf. Frikel, 1960 : 3), tentaram restabelecer a sua vida tribal nas matas dos altos rios de Suriname, à base de instituições africanas. Estabeleceram-se no Marowini/Itani e seus afluentes, na zona intermediária entre os Tiriyo e os civilizados do lito-

- (8) — Os Paranankari, mencionados por Frei Francisco, são, provavelmente, os atuais Faranakare, Faranakaru, dos quais encontramos alguns indivíduos em viagem ao alto Mapuera, em 1949 (cf. Frikel, 1958 : 153). Se antigamente, moravam no Trombetas, devem ter recuado mais para o oeste, talvez em virtude da geral mudança demográfica, naquela época.
- (9) — Numa das enumerações de tribos da região do Trucurim, Frei Francisco cita os índios Paranankari (Frei Francisco, 1955; 1 : 45), dizendo : "...Paranankari. Última esta e primeira que recebe fazendas da mão do olandês para as distribuir e passar por escravos por todas as Nações que ficam pelo rio asima nomeados..." Possivelmente, os holandeses começaram a incentivar o comércio de escravos e "escravos" indígenas; mas, ao que parece, não tiveram grande sucesso. Não encontramos, até agora, outras referências a respeito deste item. Talvez também em Suriname, o início da importação de escravos negros tenha influído para a decadência do comércio com escravos indígenas.
- (10) — De Goeje (1943 : 339) registra que os Trio de Suriname, "erradamente chamados Akuri", já em 1749 tiveram contatos com os "Boschnegers", ali denominados "Sarameca" (Saramaca). É de notar que nos documentos holandeses, os nomes Trio (Tiriyo) e Akuri (Akoerie, Acooreo, Akawreanno, etc.) são usados quase que indistintamente.

ral do Caribe, de forma que os "Boschnegers" (como lá são chamados) exerceram em tôda essa cadeia de transações (Saluma-Tiriyó-Boschnegers-civilizados de Suriname) um papel bastante importante. Os grupos negros mais próximos da área Tiriyó eram os Dyuká e os Aruwáka (Aruwáka). Com êstes últimos todavia, os Tiriyó tiveram sòmento encontros esporádicos superficiais.

Baseando-nos em indicações indígenas, os Dyuká começaram a manter contatos mais freqüentes e ter importância comercial para os Tiriyó, desde os meados do século passado ou, talvez, já um pouco antes (11). Anualmente, homens Dyuká faziam viagens comerciais às aldeias Tiriyó, indo até o rio Panamá e a terra dos Salúma/Xarúma. Pelo que pudemos apurar, os principais artigos de trocas mútuas eram cachorros de caça e arcos fortes pelo lado do índio, e pano vermelho, miçangas e instrumentos de ferro (machados, facas, etc.) por parte dos negros; as ferragens, entretanto, em escala reduzida, visto que os próprios negros tinham dificuldades em obtê-las, por serem foragidos. Mesmo durante a época do isolamento, escondidos nas matas e perseguidos, os negros mocambeiros nunca perderam por completo os contatos com os negros das fazendas e das feitorias do litoral, onde possuíam amigos e "patrões", também negros, com os quais mantiveram um comércio clandestino para obter os objetos de uso e de primeira necessidade, pagando-os com produtos da mata (12). Mais tarde, com a abolição da escravatura em Suriname, o comércio com os índios intensificou-se, devido ao aumento das possibilidades de aquisição das mercadorias. Aos artigos de troca tradicionais, já citados, juntaram-se ainda mosquiteiros, trepes de ferro, brilhantina, vasilhames esmaltados, sal, querosene e, últimamente, canoas do tipo pirogas (que fabricavam nos rios do lado brasileiro) e mais outros objetos, de forma que, quando as Comissões de Limites travaram os seus primeiros contatos com os Tiriyó e quando as Missões começaram a influenciar sôbre a cultura material da tribo, os Tiriyó já conheciam parte dos apetrechos comuns da civilização material, tanto dos holandeses como dos brasileiros, embora nem sempre possuíssem tais objetos, por falta de oportunidade para nova aquisição (p. ex. sal, querosene e mesmo facas que, aos poucos, se acabam). Outrossim, êste comércio deixou também seus

(11) — Relembramos que De Goeje (1943 : 339) dá referência a contatos entre os Tiriyó e os mocambeiros de Suriname já desde 1749 (cf. nota 10).

(12) — É uma informação de "Boschnegers" que conhecemos no Brasil. Outrossim, em território brasileiro, a situação dos mocambeiros era semelhante, quanto ao comércio clandestino por eles mantido. Êste se estendia, às vêzes, até à fazenda do antigo dono, de quem tinham fugido.

reflexos na língua Tiriyó. A maior parte das palavras dos utensílios citados pertence ao Taki-Taki (Talkie-Talkie) dos Dyuká (13).

Também em outro setor os "Boschnegers" tiveram certa influência, a saber na medicina indígena, pela transmissão do conhecimento de determinadas plantas medicinais e sua aplicação. Pelos contatos, transmitiram aos índios uma série de moléstias até então desconhecidas como gripes, catarro, tosse, blenorragia, doenças pulmonares, ulcerações malignas, etc. Mas, por outro lado, os negros também lhes ensinaram os antídotos contra estas doenças em forma de remédios caseiros de plantas da mata que, por êles, até hoje são aplicados e lembrados como sendo de origem Dyuká.

Provém, da mesma maneira, dos Dyuká, uma série de "curas" contra o "panema" (14), que é a má sorte ou o azar na caça e na pesca, como também alguns remédios de tajá contra o veneno de cobras. Enfin, até um tipo de moradia Dyuká foi aceito pelos Tiriyó, chamado "mékoro-pá" ou seja "casa de mocambeiro", construída sôbre estacas ou palafitas, de forma retangular, na maioria dos casos.

Embora tenha havido aquêles contatos e intercâmbios entre êles, o aspecto da cultura Tiriyó não ficou grandemente alterado e, até 1960, o ambiente Tiriyó era inteiramente indígena. As já alegadas viagens dos Dyuká não tiveram bastante influência para provocar mudanças radicais: porque eram espaçadas (uma viagem por ano, no tempo do verão), de curta demora (o caminho de acesso era longo e não permitia grandes demoras) e poucos os objetos de intercâmbio (por serem de difícil aquisição para os negros, foragidos e isolados da civilização). Todavia, destacam-se dois pontos, onde os Dyuká do século passado parecem ter provocado uma mudança definitiva: no uso das tangas e dos líticos.

A tradição Tiriyó conta que os antigos tipos de tangas para mulheres (consistindo, naquela época, de fibras de miriti trançadas) e as simples coberturas de sexo (feitas de casca de castanha ou de "pakáxa", batida e desfiada), como também as macias faixas dos homens (também feitas de casca batida), foram substituídas pelas de pano vermelho ou, em ocasiões festivas, pelas de miçangas. Outrossim, devido a introdução de utensílios de ferro, embora em parca quantidade, o machado de pedra e os líticos, aos poucos, foram reduzidos, porém sô-

(13) — No trecho sôbre o problema lingüístico temos que voltar a êste assunto.

(14) — Não queremos discutir, aqui, se o complexo do "panema" ou da "panemice" é um elemento original entre os Tiriyó ou também influência Dyuká. Parte das práticas venatórias como também o conhecimento das plantas usadas nas "curas contra o panema" são indicadas como sendo de proveniência negra.

mente abolidos nos primeiros decênios deste século. Vários índios velhos nos afirmaram que viram ainda seus pais trabalharem com líticos, lado a lado com os instrumentos de ferro que, naquele tempo, ainda eram preciosidades.

As relações entre os Dyuká e os Tiriyo foram mantidas até o ano de 1963, aproximadamente, época em que se estabeleceram as Missões entre os Tiriyo de Suriname, formando barreira comercial entre os índios e os negros devido a sua posição entre estes e aqueles. Pudemos observar ainda tais contatos entre os dois grupos étnicos, antes da mencionada data. Com a fundação das Missões no lado de Suriname, especialmente a do Parumã, as visitas comerciais terminaram.

Desde aqueles encontros "negativos" com os portugueses do século XVIII, os contatos diretos com os "brancos" ou civilizados, sejam estes "Karaiwa" (brasileiros) ou "Pananakiri" (estrangeiros, brancos, holandeses), tem sido raros (15). Realizaram-se entre os anos de 1840-1844 as viagens de R. Schomburgk pela (então) Guiana Britânica, dando notícias sobre a expansão dos grupos Tiriyo/Pianakotó na região do alto Trombetas e Kourantyne (Schomburgk, 1848 : 472 seg.) Mme. O. Goudreau (1901 : 83, 151 seg.) faz menção de breve contato com índios Pianakotó (Tiriyo) no rio Cuminá. De Goeje visitou os Tiriyo no começo deste século e trouxe as primeiras notícias concretas e etnograficamente aproveitáveis sobre estes índios. Em 1928, o então General Rondon subiu o Paru de Oeste em inspeção da fronteira, encontrando, da mesma maneira, um tanto acima da confluência Marapi/Paru de Oeste, um grupo Pianakotó (Tiriyo) (Cruls, 1930 : 166 seg.; Rondon, 1953 : 12, 43 seg.). Pelo que soubemos mais tarde, eram Tiriyo do grupo Maraxó. Pouco depois, estes índios retiraram-se novamente para as cabeceiras do rio Marapi (Frikel, 1964 : 100). No alto Paru de Oeste, Rondon ainda travou contatos com um grupo de Tiriyo, os Rangu ou Rangu-piki (os Langoe das referências holandesas) (Cruls, 1930 : 271; Frikel, 1960 : 2; Rondon, 1953, 3 : 12) que, todavia, não pas-

(15) — O termo "pananakiri" significa forasteiro, estrangeiro e é aplicado em primeiro lugar aos holandeses europeus de Suriname. Por extensão da palavra, também os franceses, alemães e outros são chamados assim, embora haja termos próprios para eles. Schmidt (1942 : 20) registra também a forma "paranakiri" entre os Tiriyo. Pananakiri e variantes (parana-kêrê, paranakeri) parece ser de uso geral entre os indígenas das Guianas. Ahlbrinck (1931 : 362) anota "parana-kêrê" como designação para os brancos. Arnaud (1966 : 46) escreve : "Conforme ainda a memória tribal, os primeiros estrangeiros que chegavam à costa da Guiana, os Galibi denominavam paranakeri (espírito do mar), pois acreditavam que eles emergiam do fundo do oceano". Julgamos que "pananakiri" etc. parece significar "gente (que veio) do mar", mas no sentido de "gente de além-mar" : os conquistadores e seus sucessores.

sam de ser uma linhagem de uma sipe Tiriyo, mais conhecido pelo nome de Prope, vivendo, naquela época, em mistura com índios Aramagoto, Okô moyána e outros.

Após aquela viagem de inspeção à fronteira do Tumucumaque passaram-se, redondamente, 10 anos até novos contatos entre Tiriyo e brasileiros, quando a Comissão Brasileira Demarcadora de Limites, em 1937/1938, subiu o Panamá, formador esquerdo do rio Trombetas, e mais tarde, o Paru de Oeste para a demarcação da fronteira neste setor (Aguiar, 1943 : 135), sob a chefia do Comandante Braz Dias de Aguiar, homem de muita compreensão para os problemas indígenas. Os encontros, entre a numerosa turma de trabalhadores e os índios, foram bastante organizados e altamente controlados.

No ano seguinte e, por assim dizer, no rasto da Comissão de Limites, subiram alguns caboclos da região de Oriximiná com o fito de explorar os balatais por ventura existentes no Tumucumaque brasileiro. Felizmente (e para a sorte dos índios) não há balata em território Tiriyo. Os homens encontraram somente duas pequenas pontas de balatais com poucas árvores que não dariam lucro suficiente e não compensariam as despesas de viagem e perdas nas cachoeiras. Já depois de pouco tempo (os índios falam de duas luas, isto é de dois meses) eles se retiraram (Frikel, 1960 : 4).

No ano de 1941, L. Schmidt de Paramaribo, relembado pelos Tiriyo como "Ximéti", visitou grande parte das aldeias Tiriyo desde o Marapi até o Chitaré. O total de sua demora foi de poucos meses e sem importância em sentido aculturativo.

Na segunda metade da década de 1940/1950, um grupo de negros Sarána e Saramáka, garimpeiros de profissão, saindo de Oriximiná subiu o rio Erepecuru até a região dos Tiriyo em procura de ouro, diamantes, etc. Suas viagens foram infrutíferas. Tiveram ligeiros contatos com os índios, mas não se demoraram entre eles.

Uma segunda tentativa de explorar produtos daquela região foi feita em 1952, também por particulares. Mas, os caboclos desistiram logo e seu contato com os índios limitou-se a uns 10 dias, no máximo (Frikel, 1960 : 4).

Podemos mencionar ainda as viagens do autor destas linhas, que visitou os Tiriyo, de 1950 em diante, em toda a sua extensão brasileira, desde o rio Panamá até o alto Paru de Leste. Também aí, a permanência nas aldeias foi, geralmente, curta, devido o longo e difícil caminho de acesso pelo rio; pois, naquele tempo, a FAB ainda não tinha o "Pouso Tiriós".

Naquela mesma época, nos anos depois de 1950, houve várias incursões estrangeiras naquele recanto do Tumucumaque, vindos da Guiana, até então Holandesa. Não as mencionáramos, se não fôssem as conseqüências desastrosas que provocaram. Eram expedições mistas, americano/holandesas, em procura de bauxita e outros minérios. Como é natural, não deixaram de passar pelas aldeias indígenas daquelas regiões. O pessoal destas expedições, ao que parece, era composto dos mais variados elementos humanos: alguns índios Kalína, "Boschnegers", mestiços da costa de Paramaribo e até japoneses. Pela falta de orientação ou de escrúpulos, estas expedições deixaram entre os Tiriyó a maior miséria, um rasto de latas velhas (presentes para os índios!) e uma série de doenças, especialmente a gonorréia e uma furunculose maligna que dizimaram as malocas indígenas. Além de outros casos, temos conhecimento de duas aldeias no alto Tapanani (Tapanahoni) que, praticamente, se extinguíram, havendo somente dois ou três sobreviventes. E, na aldeia ao pé do Awarari, tinham morrido 25 pessoas um pouco antes da nossa chegada (cf. Frikel, 1960 : 5). Aquelas expedições não controladas, perniciosas como eram para os Tiriyó, reduziram o seu número aproximadamente à metade de seu antigo potencial demográfico.

Para a época de transição dessa fase de contatos pré-missionários à atual, podemos anotar ainda um contato "realizado por elementos do exército dos Estados Unidos da América do Norte e pertencentes às estações de radar e levantamento geodésico existentes na região e com base em Georgetown..." (Figueiredo, 1963 : 310). Todavia, essa estação foi retirada depois de pouco tempo e os contatos com os índios foram breves e controlados. Em seu lugar, porém, surgiu outro posto geodésico em território de Suriname, nas cabeceiras do rio Xipariwêni/Sipaliwini, com trabalhadores negros (Aruáka). Este posto existe até hoje e mantém relações ocasionais com os Tiriyó, porém, sem aspirações de querer influenciá-los culturalmente.

Em resumo, pode-se destacar o seguinte :

a) — Abstraindo-se os encontros hostís com os portugueses nos primeiros decênios do século XVIII, existiam somente contatos indiretos com culturas não-indígenas, a saber desde os contatos com os "Boschnegers" em meados do século passado ou um pouco antes. Os contatos diretos com civilizados, holandeses ou brasileiros, começaram (excetuando-se Schomburgk) somente neste século.

b) — Influência maior, em sentido aculturativo, exerceram, naquela época pré-missionária, os "Boschnegers" do grupo Dyuká que trouxeram aos Tiriyó alguns elementos novos para sua cultura, no nível material (ferramenta, panos, etc.) e sanitário (plantas medicinais), sem atingir, porém, o nível social ou ideológico, a não ser pela transmissão de algumas credices de caça e panema.

c) — Os poucos contatos diretos com civilizados, quer tenham estes sido holandeses ou brasileiros, não tiveram bastante influência para modificações radicais nos níveis culturais dos Tiriyó, nem mesmo na cultura material, por terem sido muito espaçados, separados por decênios (p. ex. De Goeje em 1906, Rondon em 1928, Comissão de Limites em 1937/1938, Frikel em 1950, etc.). O máximo que estes viajantes ou comissões podiam oferecer era um pequenino suprimento de objetos ou utensílios que os índios já conheciam pelos contatos com os Dyuká (algumas facas, miçangas, panos vermelhos, etc.). Acreditamos que a influência aculturativa destas expedições pode ser considerada, praticamente, nula.

d) — Classificando-se o tipo de contatos havido, em relação aos "Boschnegers" poderiam ser reputados como regulares, embora espaçados; mas, não podem ser julgados intermitentes (no sentido rigoroso do termo) e menos ainda permanentes. Como já demonstramos, tratava-se de visitas anuais, de pouca demora, com poucos objetos de troca que não mudaram, essencialmente, a cultura indígena. Em relação aos outros contatos com expedições e comissões, estes não passam de esporádicos e ocasionais. De fato, os Tiriyó, até 1960, podiam ser considerados um grupo indígena isolado (16).

O AMBIENTE ATUAL : O TRINÔMIO E AS MISSÕES

Inteiramente diferente dos contatos até agora descritos são as influências e suas conseqüências no decênio passado (1960-1970) que, devido a atuação de destaque das Missões como móveis de aculturação e mudanças culturais entre os Tiriyó, poderíamos chamar : Fase Missionária.

A idéia de uma Missão no Paru de Oeste é, simplesmente, um derivado dos planos do Trinômio. A FAB, tendo naquela época como Chefe do Estado Maior da 1.ª Zona Aérea o então Coronel João Camarão

(16) — Guardamos aqui, em linhas gerais, a classificação estabelecida por Ribeiro, 1957 : 7 seg.

Teles Ribeiro (*), homem de iniciativas, pretendia criar uma série de postos para o melhor controle da Fronteira Norte. Isto foi idealizado sob a forma de Trinômios que, basicamente, constituiriam uma colaboração mútua entre FAB, Índio e Missões, independentemente de seu Credo. O Trinômio Tiriýó foi um dos primeiros a ser estabelecido. A FAB, ao lado de suas tarefas específicas, no serviço das fronteiras encarregar-se-ia, então, das comunicações e dos transportes necessários para o suprimento da Missão; prestaria ajuda aos índios, especialmente em casos de doenças, concedendo visitas médicas e de dentistas da FAB e levando índios gravemente enfermos para o Hospital da Aeronáutica, em Belém, onde teriam um tratamento adequado. Os índios, por sua vez, poderiam ajudar na construção e conservação da pista sob a supervisão da Missão, como realmente aconteceu. Era patente que, inicialmente, não se poderia esperar muito da colaboração indígena. Mais tarde, porém, sendo treinados em determinadas profissões pela Missão, poderiam servir como trabalhadores e operários, e ganhar o necessário para cobrir os gastos feitos com as necessidades que iam surgindo no processo aculturativo a uma outra forma de vida. Previse isto, porque a FAB planejara, para um futuro mais remoto, a criação de um núcleo populacional na região fronteira, e o índio, treinado profissionalmente, teria mais chance nos contatos de aculturação e assimilação, inevitáveis pela convivência contínua com grupos da população brasileira.

Com a criação do Parque Nacional Indígena do Tumucumaque, em 1968, garantindo aos índios a posse de suas terras e proibindo, conseqüentemente, qualquer ocupação destas terras por colonos ou outros habitantes não qualificados, surgiu uma certa incompatibilidade dos Estatutos do Parque com as idéias da FAB. Ao que parece, o plano da FAB, de criar um núcleo populacional fronteiro naquela região, agora será mais difícil de realizar-se.

O terceiro componente do Trinômio seria, afinal, uma Missão que serviria como orientadora e educadora dos índios, como intermediária entre o pessoal da FAB e os Tiriýó e como pára-choque no tempo das mudanças de sua cultura e de suas atitudes, as quais, inevitavelmente, haveriam de vir. Conhecedor dos trabalhos missionários, especialmente nos rios Negro e Cururu, o Coronel Camarão resolveu convidar os Franciscanos da Província de Sto. Antônio, para participarem do Trinômio Tiriýó, visto a região pertencer à jurisdição eclesiástica da Pre-

(*) — Hoje Major-Brigadeiro do Ar, Comandante da referida 1ª Zona Aérea de Belém.



PLANTA DA MISSÃO E DA ALDEIA TIRIYÓ DO PARU DE OESTE (TUMUCUMAQUE BRASILEIRO)

DISTRIBUIÇÃO APROXIMADA DAS SIPES TIRIYÓ DO GRUPO KAXÚYANA E DAS INSTALAÇÕES DA MISSÃO:

-  Casa oval
-  Casa semi-oval
-  Casa retangular
-  Casa circular

---- Limites das sipes e Missão

A - Descendência Arámáyana - Prôyana
sub-linhagens do Yúnare (A1) e do Apêyá (A2)

B - Descendência Okômoyana

C - Descendência Arámáyana - Aramixó

D - Descendência Maraxó - Paráwayána

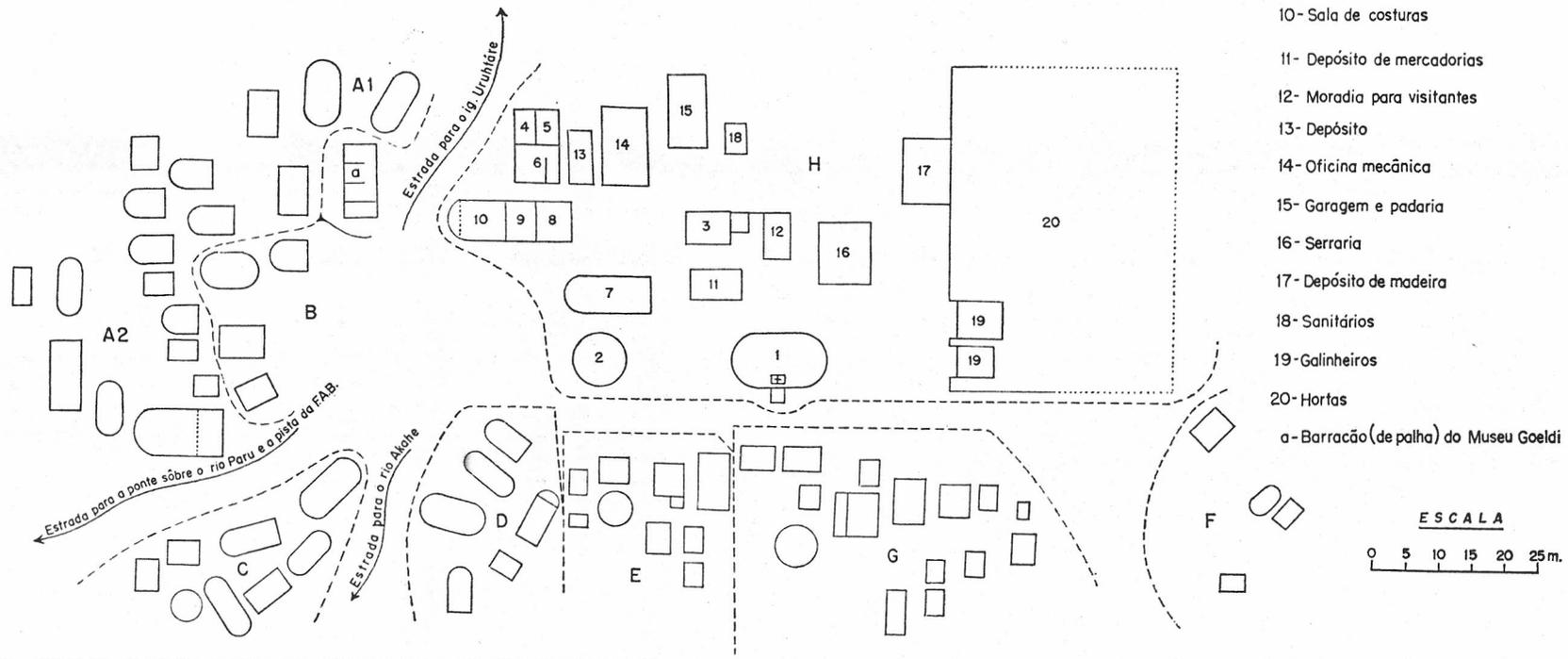
E - Descendência Prôyana - Arámáyana sub-linhagem do Apê

F - Descendência Pianakotó - Kirikiriyana

G - "Bairro Kaxúyana - Káhyana (Ewarhoyána)"

H - Instalações da Missão:

- 1 - Capela
- 2 - Escola
- 3-4-5 - Moradia dos padres
- 6 - Farmácia e moradia do enfermeiro
- 7 - Casa das Irmãs
- 8 - Cozinha
- 9 - Refeitório
- 10 - Sala de costuras
- 11 - Depósito de mercadorias
- 12 - Moradia para visitantes
- 13 - Depósito
- 14 - Oficina mecânica
- 15 - Garagem e padaria
- 16 - Serraria
- 17 - Depósito de madeira
- 18 - Sanitários
- 19 - Galinheiros
- 20 - Hortas
- a - Barracão (de palha) do Museu Goeldi



lazia de Obidos ,onde os Padres da referida Província trabalham. Também, o Bispo de Obidos, Dom Floriano Loewenau, OFM, concordou com os planos e prometeu sua ajuda, caso a Província Franciscana aceitasse a incumbência.

Como preparação para a realização destes planos do Trinômio, a FAB equipou, em 1958, uma expedição ao alto Paru de Oeste para abrir uma pista para aviões. Conseguiu-se, para isto, concordância e ajuda dos índios. A primeira, hoje chamada "Pista Velha", achava-se um pouco abaixo da aldeia Tiriyo, mas, não era satisfatória, porque, limitando-se em ambas as cabeceiras com igarapés, faltou-lhe a necessária possibilidade de ampliação. Possuía menos de 800 m, podendo servir somente para aviões de porte menor. Já no ano seguinte, transferiu-se a pista para o atual local, confronte a aldeia Tiriyo, na distância de uns 10 minutos a pé. Os índios ajudaram eficientemente. A FAB instalou aí o "Pouso Tiriós" com pernoite para as tripulações, algumas casas para os encarregados com suas famílias e para uns ocasionais operários (pedreiros, carpinteiros, etc.) da FAB, existindo poço d'água e quintais próprios.

Desde o começo, os franciscanos participaram dos trabalhos da FAB, servindo de guia para a expedição, e de elementos de ligação com os índios. Os Tiriyo, desde cedo, aconchegaram-se aos frades e, praticamente, não houve problemas de contatos pessoais entre eles. Pelo menos, nunca observamos que estranhassem sua presença na aldeia. Esta Missão foi estabelecida, primeiro, em termos experimentais e, desde 1963, definitivamente. Também Irmãs da Congregação de Jesus Crucificado trabalham ali. Sua chegada data de 1968. Não pretendemos estender-nos agora sobre a atuação da Missão que será focalizada nos vários capítulos deste estudo. Porém, para dar uma idéia do desenvolvimento que se seguiu, basta dizer que atualmente (1970), a Missão do Paru de Oeste mantém e possui uma oficina mecânica, uma serraria, uma olaria, dois veículos "Unimog", um trator para agricultura, uma draga, uma turbina (ainda não montada), uma farmácia bem sortida, uma pequena padaria, um arranjo de 12 máquinas de costura (onde as mulheres e moças índias aprendem "corte e costura" simples), uma granjinha para criação de galinhas, perus, patos e porcos, hortas para verdura, luz elétrica, água encanada (com bica pública para a população da aldeia), um descascadeira de arroz, uma desnata-deira (para fabricação de manteiga), um pequeno frigorífico, duas geladeiras, roças que servem à missão em geral (para os missionários e os índios), casa de farinha, um pequeno rebanho de gado vacum, outro um

tanto maior de búfalos (35 cabeças), um comêço de criação de jumentos, cabras e carneiros. Foram feitos mais de 50 km de estradas e construídas meia dúzia de pontes sôbre os rios Paru de Oeste, Akahé e Munêni. Além disso, mantém uma capela de palha e uma escolinha. Os missionários mesmos, inclusive as Irmãs, moram ainda em casa de palha, como no primeiro período de adaptação mútua entre frades e índios (cf. croquis da aldeia).

A Missão Tiriyo no Paru de Oeste está, de fato, bem provida de requisitos modernos, especialmente maquinários. E há quem opine que se está tornando demais mecanizada. Não é nossa tarefa investigar êstes pontos de vista. Sabemos, todavia, que muita coisa foi arranjada com vistas a um futuro contato permanente com os núcleos populacionais de civilizados, como já acima expomos. É mister realçar que a Missão só conseguiu chegar a êste ponto de desenvolvimento, graças à eficiente colaboração da FAB, feita à base do Trinômio Tiriyo. Essa colaboração continua até hoje e entre os sucessores do Coronel Camarão acharam-se uma série de grandes amigos dos índios, dentro os quais queremos citar o nome do Coronel Protásio Lopes de Oliveira.

O que, porém, mais interessa é a reação dos índios a todo êste desenvolvimento. Aí temos que admirar a capacidade de adaptação dos Tiriyo às condições novas que se lhes aproximaram. Em vez de recuar ou rejeitar todo êsse maquinário, êles, depois de verem o seu funcionamento, entusiasmaram-se, interessando-se realmente. Gostaríamos de relatar dois fatos para ilustrar o assunto.

Uma árvore bastante grande tinha caído sôbre o caminho, impedindo o trânsito. Querendo removê-la, o missionário aproveitou a ocasião para experimentar uma serra mecânica (Stiel-Saege) que há pouco tinha chegado. Os Tiriyo o acompanhavam para ver o funcionamento e para ajudar. Regulando óleo, gasolina e bomba de injeção, deu arranco ao motorzinho e começou a serrar. Os índios rolaram os pedaços cortados para fora do caminho. Êste processo se repetiu várias vêzes, até que um dos índios, bastante observador, pediu ao missionário para deixá-lo também dar um corte. Após alguma hesitação, o padre consentiu e quis dar-lhe algumas explicações. Mas, o índio dispensou-as, dizendo com simplicidade: "Penso que já sei como é!" Manobrou o motor, deixou-o funcionar direitinho e deu uns cortes em galhos grossos daquela árvore. Realmente, ficamos admirados com essa facilidade de percepção.

Outro caso, mais engraçado: Certo dia, um dos índios que serve de chofer, nos disse: "Agora já sei guiar Unimog. Eu queria um. Você não arruma para mim?"

Vê-se aí, claramente, a vontade e o interesse pelas coisas mecânicas, mas, por outro lado, também a incompreensão ainda existente pelos valores do nosso sistema econômico, que ainda não os atingiu plenamente, embora, também aí, já se sintam mudanças, como mais tarde relataremos.

O índio possui, realmente, tendência e tino para as coisas práticas. Por esta razão, a Missão encontra certas facilidades por parte dos índios, sempre prontos a ajudarem. Há alguns que estão em vias de se tornarem profissionais, "especializados". Recordamos um índio que trabalha muito bem em instalações elétricas. Faz, sôsinho, tôdas as ligações necessárias na aldeia, tira eventuais curto-circuitos ou "gatos", etc., sem precisar mais da supervisão do missionário. Existem dois outros que sabem guiar "Unimog". Outros sabem manobrar as serras grandes para cortar pranchas, etc., possuem um bom golpe de vista e fazem tudo, com exceção do cálculo de medidas e bitolas; pois matemática é um dos pontos mais fracos dos Tiriyo. Outrossim, as mulheres estão se acostumando a fazer farinha (que anteriormente, conheciam, apreciavam, mas não fabricavam) e conhecem suas máquinas de costura bastante bem.

Resumindo e incluindo outros fatôres (como p. ex., o de aprender a ler e escrever em pouco tempo, num sistema escolar mais livre) repetimos o que já anteriormente anotamos: É espantosa essa capacidade de adaptação e assimilação dos Tiriyo que, dentro de um decênio (1960-70), saltaram séculos na nossa civilização.

Naquela mesma época, pelos anos de 1963 aproximadamente, surgiram em território de Suriname duas Missões Protestantes: uma na região das cabeceiras dos afluentes direitos do Xipariwêni/Sipaliwini, situada primeiro no Panápipa, mas depois transferida para Araraparu, afluente do Kuruni, sendo dirigida por missionários de nacionalidade americana; outra, na confluência do rio Paruma (Paloemeu) com o Tapanani (Tapanahoni), estabelecida por um grupo de missionários de Paramaribo. Ao lado desta Missão foi instalado, mais tarde, um Pôsto Militar que, sem dúvida, também exerceu influências sôbre os índios. É de notar que nessa Missão do Parúma se encontram muitos índios Wáyana e até Aparai, em convivência com índios Tiriyo, o que resultará,

provavelmente, numa descaracterização dos respectivos grupos (17). Nessas duas Missões de Suriname, o desenvolvimento mostra alguns traços semelhantes, embora só em parte. Devido as distâncias e dificuldades de acesso, aquelas Missões, desde o começo, trataram de construir pistas para ter ligação com a civilização litorânea e a capital de Paramaribo. Atualmente, quanto nos consta, Araraparu tem vôos semanais de aviões de pequeno porte. Também essas Missões cuidavam, até certo ponto, do progresso material de seus estabelecimentos, mas, ao que parece, não as mecanizando da maneira como se deu no lado brasileiro. Existe aí uma grande diferença entre os dois tipos de Missões e de suas atuações. Os franciscanos, no Paru de Oeste, pretendiam que, nos primeiros anos, ficassem mais no foco de suas atividades os problemas de aculturação em nível adaptativo (a cultura material, portanto), tempo de entrosamento quanto ao conhecimento mútuo da cultura Tiriyo e da nossa civilização, aos estudos de línguas por ambas as partes (Tiriyo-Português, etc., enquanto a catequese religiosa, por ora, ficaria em segundo plano, embora sem excluí-la totalmente. Nas Missões Protestantes da fronteira de Suriname deu-se o contrário. Por falta de orientação a respeito dos problemas indigenistas, de estudos prévios sobre o índio Tiriyo e de atitudes razoáveis no processo aculturativo (um processo que qualquer Missão, como também qualquer Posto Indígena da FUNAI provoca por sua simples presença em ambiente indígena), essas Missões concentraram toda sua força nas mudanças do nível ideológico-religioso, deixando o problema da aculturação no nível adaptativo, em segundo plano. Os pontos de vista dos dois tipos de Missão eram, portanto, diametralmente opostos. Com um zelo que chegou às raias de fanatismo, os missionários protestantes queriam, a todo o custo, atrair os índios (também os Tiriyo brasileiros) às suas Missões para salvar-lhes a alma, empregando para isso, às vezes, meios astutos, além do que chamaremos, mais adiante, um "terrorismo espiritual" (18). A primeira consequência, como em

(17) — Não temos certeza se a Missão Tapanani/Paruma ainda existe no antigo local. Informações obtidas por índios, vindos de lá, indicam que o Posto Militar suprimiu quase totalmente a Missão religiosa, colocando-a em plano secundário. Falou-se até de uma possível retirada daqueles missionários. Ao que parece, a Missão foi transferida Tapanani acima, para um lugar chamado Pöröru Töpu.

(18) — Queremos ressaltar, novamente, que aqui não se trata de apreciação de Religiões ou Credos e sim, dos efeitos da ação missionária entre os índios Tiriyo. Embora sendo assunto delicado, e, às vezes, para nós ingrato, há necessidade de tocar na questão das várias tendências missionárias; pois só assim compreender-se-ão os motivos das mudanças culturais entre os Tiriyo, principalmente no níveis sociológico e ideológico.

outro capítulo explicaremos, foi uma luta pelo índio entre os dois tipos de Missão, católica e protestante, não só religiosamente quanto à doutrinação, e sim, principalmente em sentido demográfico e territorial. Com razão, hoje podemos dizer: Se não fôsse a Missão do Paru de Oeste, teria acontecido o que se deu na região do alto Mapuera a saber, um despovoamento indígena total por atração missionária para o estrangeiro. Se não fôsse a Missão franciscana e a eficiência do Trinômio, hoje não existiriam mais índios Tiriyo em território brasileiro.

FÔRÇAS E FATÔRES ACULTURATIVOS

Tendo agora uma visão geral sobre os contatos e o desenvolvimento cultural entre os Tiriyo durante os últimos 10 anos, convém colocar mais em foco o tipo das forças que levaram os Tiriyo à mudanças culturais tão rápidas. De antemão, seja dito que não pretendemos recapitular teses ou conclusões já estabelecidas como teoricamente certas, quanto a processamentos aculturativos; pois, o que se encontra de básico e válido sobre o assunto, pode ser aplicado também no caso dos Tiriyo. Por isso, o nosso interesse é destacar alguns fatores particulares, sejam estes provindos de fontes externas ou internas (psicológicas), estas últimas freqüentemente desprezadas nas considerações e nos estudos de contatos (19).

Entre os fatores aculturativos que, vindo de fora, pressionaram os Tiriyo para mudanças culturais, colocamos o conceito de "frente". Para o caso presente, isto precisa de uma explicação mais ampla.

Os Tiriyo, como vimos, eram um grupo isolado. Entretanto, os contatos que se estabeleceram no decênio passado, não foram provocados por frentes em sentido comum, e sim por pessoal "selecionado"; não por turmas de caboclos ou de gente humilde, e sim por gente de certa formação e cultura: oficiais da FAB e, principalmente, missionários, embora também ali se tenha observado níveis diferentes na compreensão dos problemas do índio.

No Tumucumaque não há frentes extrativistas.

Não há frente castanheira: a região dos castanhais começa no alto Marapi e se estende dali para o oeste.

Não há frente seringueira ou balateira: as pontas de balatais descobertas no recôncavo do Tumucumaque brasileiro são tão pequenas

(19) — É nossa opinião que os estudos sobre aculturação geralmente, pecam por um certo unilateralismo, focalizando quase exclusivamente o lado material e social do assunto, negligenciando o estudo das atitudes psicológicas do grupo em aculturação.

que não rendem o suficiente para pagar as despesas de transporte, etc. Balatais mais extensos encontram-se no território de Suriname e informantes indígenas referem que, desde 1969, há uma série de "mékoro" ou "Boschnegers", cortando balata para patrões de Paramaribo. É possível que de lá venha a surgir uma frente balateira, mas, até agora ainda não se sentiu a sua influência.

Também não existe frente de caçadores de peles, os chamados "gateiros", pelo mesmo motivo: as dificuldades de acesso por via fluvial e as perdas quase inevitáveis nas cachoeiras são tais que não recompensam o trabalho.

Da mesma neira, não existe frente pastoril nem agrícola na região, embora vários fazendeiros do Baixo-Amazonas tivessem tentado entabular negociações com o Governo do Pará para poder colocar gados nos campos de Tumucumaque. O pouco gado ali existente pertence à Missão do Paru de Oeste que pretende deixar os Tiriyo participarem da posse e dos eventuais lucros da criação destes rebanhos. Tencionou-se estabelecer uma frente pastoril no território de Suriname, onde se queria colocar inicialmente 1500 cabeças de gado nos campos do Xipariwêni/Sipaliwini. Ao que parece, o projeto não progrediu, por enquanto.

Frente de garimpo também falta: Embora garimpeiros negros de Suriname (Sarána e Saramáka) tivessem vasculhado aquelas terras e seus rios, não descobriram vestígios de ouro ou de pedras preciosas.

A criação do Parque, afinal (e pelo menos teóricamente) proibiu ou interceptou dentro de seus limites qualquer atividade de uma dessas frentes, seja qual fôr.

Nem por isso, repetimos que existe, de fato, uma frente, a qual queremos chamar "frente missionária". Sob o ponto de vista cultural, os Tiriyo ficaram realmente "atacados" de três lados por Missões: do Paruma, de Araraparu e do Paru de Oeste. E, embora os componentes humanos fôssem em número muito menor que os de outra qualquer frente, eles agiram com muito mais força e eficiência sobre os índios, especialmente pelo peso de seu poder econômico e seu poder "persuasivo", provocando, por estes meios, mudanças em todos os níveis culturais, num espaço de tempo muito mais curto que qualquer outra frente de contatos teria produzido. No lado brasileiro, cremos, que tenha sido mais o poder econômico da Missão que se fez sentir, principalmente em mudanças na cultura material, proveniente do sistema de aculturação planejado, como anteriormente anotamos. No lado de Suriname predominou a força "persuasiva", levada, entretanto, a ex-

tremos que beiravam ao fanatismo ou até a um "terrorismo espiritual", como ainda explicaremos mais detalhadamente, produzindo assim mudanças ideológicas que, por sua vez, tiveram seus reflexos em modificações de instituições tribais no nível social. Ambas as tendências missionárias influíram sobre os Tiriyo e ali se chocaram, o que resultou, por algum tempo, numa desorientação geral nas atitudes indígenas e numa crise que, assim nos parece, praticamente está sendo superada; pois o índio se adaptou e conseguiu contrabalançar os vários fatores. Chegamos, com isso, ao ponto de considerar alguns fatores internos, baseados no caráter e na psicologia Tiriyo.

Trataremos aqui somente de dois destes fatores que, em nossa opinião, são os mais marcantes para a compreensão das atitudes Tiriyo em relação ao processo de aculturação que ora se está realizando entre eles.

Destaca-se, em primeiro lugar, um utilitarismo em campos de cultura material e econômica, ligado a tendências naturais para um comércio de trocas, todavia tão exagerado que chega às raías da ganância. Não há dúvida que este traço de caráter já existia em tempos anteriores, quando uma faca ou uma panela de ferro ainda eram preciosidades. Porém, quando se estabeleceram as Missões, lançando, por assim dizer, uma avalanche de artigos da nossa civilização entre eles (como pagamento para mão de obra indígena, etc.), deu-se primeiro uma saturação e, paralelamente, uma certa desvalorização dos utensílios adquiridos. Não estimavam mais o que obtiveram por seus trabalhos e, freqüentemente, se viu terçados ou machados novos jogados pelos fundos das casas ou pela beira do terreiro. Este período, porém, era de pouca demora, pois logo descobriram a diferença entre os métodos das Missões, católica e protestantes. Em Suriname, os missionários cantavam com os índios; eram, segundo estes, maus pagadores, mandando trabalhar quase de graça, dizendo que "Deus vê e fica zangado, quando índio é preguiçoso" (20); enchiam-lhes a cabeça com tôdas as espécies de pecados e infernos que antes não conheciam. Mas sua contribuição aculturativa em bases materiais era mínima, com exceção de miçangas que ali são baratas devido o Pôrto Franco de Paramaribo. No Paru

(20) — Um índio, vindo de Araraparu, mostrou-nos uma lanterna de pilhas, dizendo que a tinha recebido como pagamento de "uma lua" (um mês) de trabalho na pista, sem outras gratificações adicionais. Outro índio fez semelhante declaração a respeito de uma camisa e um canivete. Não podemos controlar, se há exagero por parte dos índios e até que ponto. Todavia, as queixas devem ter algum fundo, visto que os índios fazem suas piadinhas um tanto irônicas a respeito, como a já citada sobre o "índio preguiçoso" ou esta, que "Deus, mais tarde, vai pagar tudo no céu".

de Oeste deu-se o contrário: Havia para o índio facilidade de adquirir objetos e utensílios, e não havia necessidade de passar o dia cantando e rezando. Daí começou a estabelecer-se um comércio entre os grupos aparentados de ambos os lados da fronteira em novos moldes: Trocar artigos brasileiros com miçangas e hinos religiosos de Suriname. A cobiça dos Tiriyo de lá e de cá da fronteira ficou atizada e, hoje, já existem índios que fazem seus pequenos depósitos para ocasiões de visitas mútuas e de trocas, tornando-se, embora em bases muito limitadas, "revendedores" (21). Estes fatores psicológicos, o tino comercial e a ganância, certamente devem ser considerados como força de difusão dos elementos materiais da nossa civilização (enquanto estão ao alcance do índio, naturalmente) e, conseqüentemente, como força de mudança do nível cultural indígena. Sobre modificações nestes níveis, material e econômico, ainda falaremos mais extensamente.

Enquanto o fator mencionado atinge, preferencialmente, aspectos da cultura material dos Tiriyo, existe outro que alcança, praticamente, todos os níveis de sua cultura. Trata-se de um verdadeiro complexo de inferioridade ou, em termos mais atualizados, da consciência de eles serem "subdesenvolvidos" em comparação com a nossa civilização (22). O civilizado tem tudo melhor e mais prático, começando com os bens da cultura material. Em vez de painéis de barro que facilmente quebram, possui as de ferro ou de alumínio. Estas, em vez de serem bezuntadas de breu, possuem esmaltes de cores bonitas, azuis, brancas, vermelhas. Em vez de usar, à noite, tição de fogo, o civilizado usa lanternas ou até luz elétrica. Em vez de trabalhar amargamente com terço e machado para derrubar árvores, obter pranchas, etc., utiliza-se de serras de vários tipos, e assim por diante. Em outros setores: Os civilizados

(21) — Este intercâmbio indígena, de forma alguma, pode ser taxado de "contrabando". Trata-se de negociações entre parentes e de valores tão diminutos que não afetam as divisas nacionais. Os missionários, por algum tempo, tentaram impedir tais transações, mas não o conseguiram. Como já alegamos, os índios fizeram depósitos na mata e negociam com seus parentes, clandestinamente, o que é pior ainda por escapar assim a qualquer controle.

(22) — Segundo Adler e Jung (*apud* Hofstaetter, 1962: 297) todo o anseio humano advém de uma situação de inferioridade, seja esta inferioridade real ou imaginária. Os autores incluem aí, como fontes de origem, não somente os momentos psicológicos, mas também os de ordem social, especialmente as desvantagens e os desequilíbrios sociais. Pela coincidência desses fatores sociais, psicológicos e outros, pode-se formar, facilmente, um extenso "complexo" de inferioridade cultural. É o que, ao nosso ver, está acontecendo entre os Tiriyo que, por isso, tentam compensar ou até hipercompensar seu estado cultural, o qual eles mesmos caracterizam por um sentimento de insuficiência em relação à civilização moderna, contra a qual se acham impotentes, ao mesmo tempo em que se esforçam por se mostrarem capazes de se integrarem a uma nova forma de vida.

usam roupas. Quando chega um avião, a tripulação vem fardada, dando boa impressão. Eventuais visitantes, da mesma forma, desembarcam bem vestidos. E o pessoal da Missão também se veste melhor para receber os recém-chegados. O índio, porém, andava de tanguinha e observava com argúcia que o tratamento é um tanto diferente, que ele é olhado com curiosidade, como um espécime de gente fora do comum ou também como um tipo de criança irresponsável, dependendo do ponto de vista do visitante, atitude quase sempre acompanhada por uma espécie de paternalismo que o índio, basicamente, detesta; pois sente que não o tomam a sério na sua qualidade de gente ou homem. Ele suporta este "paternalismo" enquanto é favorável para suas negociações e trocas, ou para receber presentes. Os comentários que os índios fazem entre si são diferentes e, traduzidos para um português equivalente, soariam, mais ou menos, como: "Branco besta!..." No fundo, ele se revolta contra tal tratamento e uma situação, contra a qual se acha impotente de reagir eficazmente, mas que outrossim (por causa das vantagens materiais) aceita ou até deseja. E assim fica numa atitude dividida, ambígua. A noite, no círculo familiar, entre os parentes, à beira do fogo, desabafa, xingando tudo quanto é civilizado e branco. Nessas ocasiões, cheias de descontentamento, pode ele se alterar e chegar até um certo paroxismo. Mas de manhã, à luz do dia, ele é novamente o índio bonzinho e manso que engole suas mágoas e reconhece a superioridade do civilizado, chamando-o até de "Papai". "Papai Rondon", "Papai Benjamim" e outros "paizinhos" semelhantes até hoje são lembrados, porque trouxeram muita micança. Sendo esta a atitude psicológica do Tiriyo, pergunta-se: E por que os índios não reagem e se retiram; por que não expulsam os civilizados de seu território ou os matam? Falamos, certa vez, com um dos chefes Tiriyo, muito amigo nosso, sobre este tema. Ele é um dos tradicionalistas da tribo, do tipo "saudosista", mas um saudosista desiludido. Sua opinião era esta: "Não adianta. Quando os Karaiwa (civilizados) chegaram, ninguém sabia o que ia acontecer (como as coisas se iam desenvolver). Agora é tarde. Já está tudo mudado. Matar também não adianta, que logo depois vêm outros. Pananakiri e americano iam-se vingar e jogar "fogo" (bombas) do avião para matar todos nós (23).

(23) — Segundo informação indígena, é esta uma das constantes ameaças de certos missionários do lado de Suriname para amedrontar os índios e mantê-los sujeitos à sua vontade. Aliás, semelhantes ameaças foram-nos referidas, já em 1955, pelos índios Hixkaruyána do rio Nhamundá, na maloca Uruá, quando aqueles missionários fizeram ali um "raid" de paz e orações, vindo da Guiana Inglesa, descendo o rio Mapuera e alcançando as malocas do Nhamundá via Igarapé Acari.

Sair daqui também não adianta, porque agora já precisamos de muita coisa que, antigamente, ninguém conhecia ou apreciava. E também os moços (a nova geração) não querem mais viver na mata; querem ficar perto do avião (Pouso e Missão Tiriós)...” Na prática, trata-se, pois, da entrega a uma fatalidade da qual, para o índio, não há mais escape.

Poderíamos estender-nos muito sobre este tema, mas os exemplos apresentados já são suficientes para compreender que no índio se firmou, embora com relutância, a convicção de ser ele culturalmente atrasado e inferior ao civilizado, de forma que só lhe resta entregar-se a esta nova forma de vida. E, já que não há mais possibilidade de recuar, acentua-se nele a tendência de querer igualar-se ao civilizado. Por isso, o índio quer acumular em sua casa objetos da nossa cultura, quer usar roupas e mudar de ambiente cultural. Com outras palavras: O Tirió não quer se destacar como um homem subdesenvolvido das matas, pois sente demais a distância cultural entre si e o civilizado. E (— coisa estranha, mas verdadeira!), para o desenvolvimento deste sentimento, contribuiu justamente o fato de se tratar de contatos com uma “frente selecionada” (de missionários e oficiais da FAB). Nos casos de frentes extrativistas na Amazônia, os elementos de contato são, na grande maioria, caboclos. Na civilização cabocla, todavia, persistem como sobrevivência muitos elementos e atitudes indígenas, no modo de pensar (ambientes culturais semelhantes), de viver (bases de subsistência quase idênticas) e de crer (ambientes ideológicos semelhantes como a pajelança, etc.), embora o cristianismo e inovações modernas se tenham sobrepostos a tudo, qual uma camada de verniz, dando à civilização cabocla feição própria. Portanto, a distância cultural entre caboclo e índio é muito menor que entre índio e missionário, pertencendo o último à “frente selecionada”. Observamos, várias vezes, que o índio entra, com muito mais facilidade, em contatos de entendimento com o caboclo do que com o homem culto da nossa civilização, porque, instintivamente, sente a proximidade dos níveis culturais e ambientais. Por outro lado, este fato não exclui o que acima alegamos a saber que, os Tirió tenham também, em relação ao homem-caboclo, o mesmo complexo de inferioridade, embora, talvez, em grau menor; pois o caboclo também possui muitos bens materiais e atitudes, características para ele, que deixam o índio sentir distâncias culturais entre si e aquele.

Pela convivência com os Kaxúyana, os Tirió conheceram ainda outro aspecto da questão, que ampliou um tanto esse complexo de in-

ferioridade já existente, estendendo-o ao terreno racial. Os Kaxúyana, antes de se mudarem, em 1968, para o Parque Nacional Indígena do Tumucumaque e, portanto, para as terras dos Tirió (24), tinham, desde há decênios, contatos com os civilizados do rio Trombetas e perceberam, perfeitamente, a discriminação que o caboclo ou civilizado fazia em relação a eles. Os Kaxúyana eram os “homens da mata”, os “bichos do mato”, principalmente porque não eram batizados, enquanto o caboclo e civilizado eram os “cristãos” e por conseguinte, “gente” de verdade. Daí a ânsia dos Kaxúyana de quererem ser batizados ou, respectivamente, de mandar batizar os seus filhos. Para este fim, fizeram viagens próprias até Oriximiná, sede da Paróquia. O batismo dava-lhes prestígio e nível social na vizinha sociedade cabocla do rio Trombetas; pois já eram “cristãos” e não mais “bichos do mato” (25).

Entre os Tirió, por falta de contatos com outras frentes, este conceito, originariamente, não existia. Começou a surgir pela convivência com os Kaxúyana, não abertamente num sentido religioso ou ideológico de batizados e não-batizados, de cristãos e de bichos do mato, de filhos de Deus e filhos de “Sheitan” (Demônio), mas sempre num sentido discriminatório. Os Kaxúyana fizeram-lhes compreender que “índio” é considerado pelos civilizados (karaiwa) e pelos estrangeiros e missionários (pananakirí), como gente de segunda categoria que não tem o mesmo direito e que vivem em bases desiguais. Certa ocasião, um índio de Araraparu (Suriname) fez um comentário meio amargurado: “Em casa de (missionário) americano, Tarôno (o Tirió) não pode entrar. Tirió tem de ficar fora, porque gosta de olhar as coisas de pananakirí. Americano não quer que Tirió pegue as coisas para não sujá-las de urucu, porque Tarôno anda lambuado de urucu e fede urucu. Americano, todavia, vai em casa de Torôno, pega tudo, olha tudo, mas Tarôno não reclama!...” Esta observação foi feita em contraposição à liberdade que os índios possuem na Missão do Paru de Oeste, onde todos podem entrar na casa dos padres para conversar ou resolver seus problemas, num sistema um tanto patriarcal. Aquêles índio também sentia a barreira levantada entre Tirió (Tarôno) e branco (da Missão Americana).

Considerando este aspecto que é o complexo de inferioridade, em sua totalidade, torna-se compreensível o esforço do índio de querer galgar um nível mais alto, de querer tornar-se culturalmente igual ao

(24) — Os Kaxúyana eram moradores do médio rio Trombetas e de seu afluente direito, o rio Cachorro ou Kaxúru.

(25) — Já O. Condreau (1901 : 82) sentiu esta indiscriminação racial, anotando a atitude dos caboclos: “Índio não é gente, é bicho do mato!...”

civilizado, pelo menos exteriormente. E desde que o índio teve contatos com a nossa civilização, ele mesmo, por próprio impulso, quer aculturar-se. É vã a idéia de certos antropólogos ao querer isolar o índio para conservá-lo em seu nível cultural primitivo, para possuir amostras de espécimes humanos ou tipos de culturas, em vias de extinção. Não se pode guardar o índio como macaco na jaula. Ele também está incluído nos direitos humanos, fazendo-os valer a seu modo. Desde que o índio "cheirou" a nossa civilização, tomando gosto dela, também quer participar dela. É desta atitude que surgem os processamentos de aculturação. E se, em certos casos, a ponte de contato ou o órgão protecionista falha, não lhe fornecendo a possibilidade de adquirir os bens aspirados, o índio emigra ou vai buscá-los em outra parte, onde encontra mais facilidade. É conveniente, portanto, não proibir ao índio os contatos com a civilização, nem evitar os vários tipos de aculturação, e sim dirigir e controlar tais contatos. Aachamos por isso que, justamente as Missões, trabalhando entre índios, têm uma alta responsabilidade nesses processos aculturativos; pois, da maneira dos contatos e de um processo de aculturação bem dirigido, pode depender não só a sobrevivência cultural, mas até a sobrevivência biológica de um grupo.

MUDANÇAS DEMOGRÁFICAS : 1960 - 1970

Com o advento das Missões surgiu um problema que não havia necessidade de surgir : um despovoamento da área Tiriyo, acompanhado, paralelamente, por uma centralização dos grupos indígenas ao lado das Missões. O problema, como já aludimos, no fundo foi uma "guerra fria" pela posse dos índios, iniciada, infelizmente, pelas Missões Protestantes entre os Tiriyo de Suriname. A Missão do Paru de Oeste pretendia seguir um esquema de aculturação lenta, sem querer intervir, diretamente, na vida dos Tiriyo e sem mudar-lhes as suas instituições tradicionais. Por parte dos franciscanos não houve, inicialmente, tendência de concentrar os Tiriyo brasileiros na Missão. Pretendia-se visitá-los e atendê-los em suas aldeias, razão por que até se pensou em conseguir um pequeno avião tipo "Teco-Teco" ou um pequeno helicóptero. Todavia, mais tarde, obrigados pelas circunstâncias, tiveram que modificar este plano.

As tendências das Missões Protestantes entre os Tiriyo eram, desde o começo, diferentes e de intenções opostas. Para facilitar a doutrinação e a salvação das almas indígenas, adotaram o sistema de aglomeração em centros populacionais, donde resultou o já indicado despovoamento da área Tiriyo. Neste empreendimento de criar áreas despovoadas, esses missionários se tornaram técnicos, especialmente seu líder, o Rev. Mr. Leavitt, desde os tempos do despovoamento indígena do alto Mapuera. Incluímos aqui algumas notas sobre aquele "affaire" para compreender o que estava começando a acontecer na área Tiriyo de Tumucumaque.

Depois de uma negativa, por parte dos órgãos competentes brasileiros, para estes missionários abrirem Missão no alto Trombetas-Mapuera (Guppy, 1958 : 21), eles se mudaram para a então Guiana Inglesa, fundando a Missão de Kanashen, perto da fronteira brasileira sob o título de Missão entre os Waiwai. Ora, o número dos Waiwai era calculado, conforme várias indicações, entre 33 e 77 pessoas (26). Para uma Missão, tal população era insuficiente. No lado inglês, quase não haviam outros grupos indígenas. Mas na região fronteira, no Brasil,

(26) — Yde (1965 : 15) anota variações entre 52 a 77 Waiwai. Guppy (1958 : 20), baseando-se em informações do Dr. Jones, dá o número de 33 Waiwai existentes.

existiam : no rio Mapuera e seus formadores, no Nhamundá, no alto Cachorrinho (Xarawaú, ou seja o Txôrôwáhô dos Kaxúyana; cf. p. ex. Frikel, 1958 : 164, 67) etc. Os pregadores, então, fizeram invasões em território brasileiro, baixaram o Mapuera e avançaram até o rio Nhamundá, onde nós mesmos ainda encontramos os seus vestígios. O jornal "Fôlha do Norte", de Belém do Pará, fêz uma reportagem sôbre o assunto, concluindo, todavia, que se tratava sômente de rivalidade entre missionários católicos (que, aliás, até hoje por lá nem existem!) e protestantes. Esta patenta falta de atenção custou ao Brasil nada menos que várias centenas de índios, extraviados pelos missionários de Kanashen. Foram atraídos, deslocados e levados para o território da então Guiana Inglesa. Yde (1965 : 15) esboça um quadro dessa situação e Guppy (1958 : 16 seg. : 20) o confirma, falando de uma entrevista que teve com aqueles missionários.

Inquirindo sôbre a razão de os missionários se preocuparem com um grupo indígena tão reduzido em território guianense (33 pessoas, naquela época), obteve a seguinte resposta : "Provavelmente existem outros duzentos índios do outro lado da fronteira do Brasil, e é neles que estamos realmente interessados..." (Guppy, 1958 : 20). Os poucos índios cristianizados da Guiana "...atuam apenas como sementes, propagando a Palavra para eles "(isto é para os índios brasileiros). "...Entrementes estamos tentando convercer os índios brasileiros a abandonar suas aldeias e vir morar aqui. Oferecemo-lhes facas, espelhos, miçangas, — tudo o que apreciam. Enviamos mensageiros através das fronteiras, para contar-lhes que aqui viveriam muito melhor..." (Guppy, 1958 : 19/20).

O que Guppy aqui menciona, ainda, como intenção de atrair os índios da região do alto Mapuera, de seus afluentes e rios vizinhos, Yde já indica como obra concluída, constatando que todos os índios do Mapuera foram atraídos pela Missão de Kanashen e que a região do alto Mapuera se tornou despovoada pela concentração desses índios brasileiros em território da Guiana Inglesa (Yde, 1965 : 19).

Desviamos um pouco a nossa atenção dos Tiriyo para os Waiwai, Parukotó, Xereú, Mawayána e outros grupos do alto Mapuera, mas não sem proveito, esclarecendo, por um lado, a razão por que não há mais índios no Mapuera e, por outro lado, que não se tratava de uma ocasional mudança residencial daqueles índios e sim, de um método planejado e premeditado para o extravio de índios brasileiros ao estrangeiro.

Resolvemos transcrever alguns pontos daquela entrevista de Guppy com Mr. Leavitt, o missionário, por se tratar na Missão de Araraparu, no Tumucumaque, do mesmo grupo de missionários. Como se verá, o procedimento destes missionários entre os Tiriyo de Suriname é simplesmente uma repetição daquele de alguns anos atrás na região do alto Mapuera. A missão de Araraparu, p. ex. foi fundada com um núcleo de algumas famílias Waiwai cristianizadas, trazidas de Kanashen (Guiana) para servir de sementeira da "Palavra". Depois de conseguirem os primeiros adeptos entre os Tiriyo, estes, juntamente com alguns Waiwai, foram mandados para as aldeias Tiriyo, não sômente no lado de Suriname, mas especialmente para o lado brasileiro, onde existiam mais aldeias Tiriyo do que no lado norte do Tumucumaque. O método empregado era o mesmo já citado por Guppy (1958 : 20). Contavam aos Tiriyo as "coisas boas" que haviam em Araraparu e como prova davam-lhes pequenos presentes, facas, espelinhos, etc., e cantavam com eles hinos a Jesus, pois o índio, de fato, gosta de cantar. Nessas ocasiões convidavam os Tiriyo a se mudarem para Araraparu por ser lá tudo muito melhor que aqui, em terras do Brasil. Aplicaram estas técnicas, especialmente, quando sabiam que o chefe da aldeia tinha falecido (e, naquela época, morreram vários) e que a orientação da aldeia ainda estava descoordenada. Desta maneira, os pregadores de Suriname conseguiram que, realmente, grande parte dos índios moradores dos rios Panamá, Marapi e Kuxaré (Cuxaré), emigrasse para Araraparu. Os missionários mesmos não ousavam mais invadir solo brasileiro, porque a FAB controlava a região e eles não queriam complicações políticas, já que aquele caso de despovoar o rio Mapuera deixou sempre alguma repercussão. Mas, outrossim, quem queria ou podia proibir aos índios de "visitar" os seus parentes do outro lado da fronteira? E, quem, entre os civilizados, saberia distinguir, quem era Tiriyo e quem era Waiwai. Os Tiriyo, sem o perceberem, tornaram-se um brinquedo nos planos e nas táticas sofisticadas dos pregadores protestantes. Chamamos isto de "táticas sofisticadas", porque como "testa de ferro" e instrumento de execução para os planos de centralização e o subsequente despovoamento da área, foram utilizados os próprios Tiriyo, enquanto os incitadores ficaram no fundo, escondidos e em segundo plano.

Na Missão do Paruma (Paloemeu), o processamento era, bási-manete, o mesmo. Naquele rio existiam, até então, duas aldeias Tiriyo e mais duas de índios Wáyana. Estes elementos, juntamente com algumas famílias Dyuká, formaram a base para a fundação daquela

Missão, e de lá saíram, igualmente, mensageiros da "Palavra" para atrair os indígenas do lado brasileiro. Havia no alto Okômokê (Paru de Leste) e afluentes uma série de aldeias Tiriýó, entrelaçadas, às vèzes, com aldeias Wáyana. Os emissários Tiriýó e Wáyana baixaram até o médio Paru de Leste, região dos Aparái, convidando a todos para se mudarem para aquela Missão do rio Paruma. De fato, quase todos os Tiriýó seguiram para lá, além de grupos Wáyana e até alguns Aparái. O alto Paru de Leste tornou-se também, praticamente, despovoado.

E na Missão do Paru de Oeste? Houve também ali "encampamento" de aldeias? E por quê esta Missão não procurou impedir o êxodo dos índios brasileiros para o lado de Suriname?

Já foi dito anteriormente que não estava nas intenções dos missionários do Paru de Oeste encampar aldeias, centralizar os índios em Missões ou despovoar a região. Queriam, básicamente, que os índios continuassem a viver em suas aldeias e, por isso, nos primeiros tempos, não tratavam dêsse assunto. Realmente, no correr dos anos, somente duas aldeias do Irikí se agregavam à Missão dos franciscanos. A razão foi a seguinte: Aconteceu entre aquêles dois grupos alguns assassinatos, provocados por "feitiços" (envenenamentos!) e as mortes foram vingadas por outros "feitiços". Embora aparentados entre si, os índios não se sentiam mais seguros e ambos os grupos recorreram à Missão do Paru de Oeste, onde aos poucos se acalmaram, integrando-se alí ao núcleo indígena já existente. Quanto ao êxodo dos índios do alto Paru de Leste e do Panamá/Marapi, deve-se considerar que, do Paru de Oeste, o acesso àquelas regiões, naquela época, era difícil, motivo pelo que os missionários franciscanos pensaram até em conseguir um aviãozinho, como já acima referimos. Todavia era êste um problema que dentro de certo espaço de tempo, poderia ser resolvido. A maior falha, porém, por parte dos franciscanos do Paru de Oeste era uma certa ingenuidade, acreditando na seriedade e ética missionária protestante. Quando começaram a perceber e a se convencer das "táticas sofisticadas" dos pregadores de Suriname, já era tarde, mas, felizmente, ainda não tarde demais. Os franciscanos conseguiram pôr um "stop!" a êste movimento, juntando as poucas aldeias restantes ao lado da Missão e, com calma e persistência, alcançaram que uma boa quantidade de famílias Tiriýó voltasse para o lado brasileiro, donde eram oriundas. Do núcleo inicial de aproximadamente 50-60 pessoas, o número dos Tiriýó na Missão do Paru de Oeste elevou-se a 222 indivíduos, segundo a última estatística, levantada por nós em 1970. Precisa destacar que neste incremento populacional, além dos

nascimentos, trata-se de índios brasileiros recuperados para o Parque Indígena e que entre todos êles existem somente dois elementos nascidos em território de Suriname (casados com Tiriýó brasileiros).

Como é natural, a nova atitude da Missão do Paru de Oeste, de recuperar os índios atraídos para o estrangeiro, não agradou muito aos missionários de Suriname. Como reação, por um lado, procuraram dificultar a volta dos Tiriýó para o lado brasileiro do Tumucumaque. Usaram até medidas exdrúxulas que contradizem a todo e qualquer conceito de liberdade humana. P. ex.: já que não podiam evitar por completo que os homens de sua Missão, de vez em quando visitassem os seus parentes na Missão do Paru do Oeste e para ter garantia de sua volta para Araraparu, prendiam simplesmente as mulheres, proibindo-lhes que acompanhassem os seus maridos. Ainda em nossa última estadia entre os Tiriýó, um dêles, de Araraparu, nos disse: "Já por duas vèzes não deixaram a minha mulher vir comigo. — Se fizerem isso mais uma vez, saio de lá e venho para cá". Por outro lado, aquêles missionários levantaram uma celeuma contra a Missão do Paru de Oeste e contra as pessoas dos frades, culminando, por fim, num tipo de "pasquim", escrito e mimeografado em língua Tiriýó e destinado aos índios Tiriýó (27). Entretanto, pelo que observamos, os Tiriýó não se deixaram mais impressionar, como aconteceu nos primeiros anos. Os franciscanos, por sua vez, tratam o assunto com calma e deixam a onda passar.

Vimos à mão do desenvolvimento dêste assunto que o despovoamento da área e a centralização das aldeias indígenas ao lado das Missões se correspondem. Quanto maior a centralização, mais forte se torna o despovoamento indígena. E assim, pelo ano de 1968, chegou-se ao ponto extremo dêste processamento: Não há mais aldeias Tiriýó em toda aquela área, tanto no lado brasileiro, como no de Suriname. Existem somente três núcleos missionários, nos quais se integram todos os Tiriýó.

Tal sistema de centralização pode ser interessante, cômodo e de vantagem para os fins doutrinários das Missões, porque a população está reunida num só lugar, não havendo necessidade de os missionários se submeterem a penosas viagens em procura das aldeias. Creemos que foi, principalmente, sob êste ponto de vista prático que os pregadores protestantes resolveram provocar uma concentração total dos indígenas em áreas pequenas, incluindo os índios brasileiros.

(27) — Estes escritos são guardados no arquivo da Missão do Paru de Oeste para fins de documentação.

Outrossim, tal sistema de concentração traz também desvantagens, tanto para o índio como, pelo menos parcialmente, para as próprias Missões. Queremos citar dois exemplos: um em nível social e outro em nível econômico.

Na Missão de Araraparu (como também nas outras Missões) convivem várias sipes/linhagens Tiriyo que nem sempre se entendem muito entre si, devido recalques de acontecimentos no passado, etc. Além disso, existe o núcleo Waiwái e, segundo recentes informações indígenas, ainda outros elementos, entre os quais alguns recém-atraídos Akuriyo (28).

Na Missão do Paruma encontra-se uma miscelânea de índios Tiriyo, Wáyana, Aparái e ainda "Boschnegers" Dyuká, além de elementos civilizados do Pôsto Militar.

Na Missão do Paru de Oeste existiam até 1968 exclusivamente índios Tiriyo de várias sipes/linhagens, com os mesmos problemas de tensões internas, não chegando, porém, a incompatibilidades. No mesmo ano agregaram-se os Kaxúyana (64 indivíduos) à Missão, e em 1969 um dos dois núcleos restantes dos Ewarhoyána/Káhyana dos campos das cabeceiras do rio Kaxpakúru (cf. Frikel, 1958: 152 n.º 23), em número de 13 pessoas.

Está visto que numa concentração e convivência dessas, sem orientação e sem critério, o resultado será um tipo de destribalização, pois os índios perdem com facilidade as características de seus grupos e desde a segunda geração, pela mesclagem interindígena, muitas vezes também a noção de suas descendência em termos de linhagens ou sipes. Resulta daí que, por fim, já não sabem mais a que grupo pertencem, se p. ex. são Tiriyo, Wáyana, Waiwái ou Kaxúyana. O problema se torna mais agudo quando os filhos são descendentes de pais, dos quais um é de uma sociedade patrilinear e outro de uma matrilinear. Advém ainda que no círculo fechado da Missão, o índio absorve também conceitos da nossa civilização. Já que as Missões, em geral, pouco ligam estes pontos de vista indígenas, o resultado é uma destribalização interna. Em outras palavras: o que pretendemos destacar é que pela miscelânea de grupos, pode formar-se dentro de uma a duas gerações uma "jovem guarda" dissociada, destribalizada e separada dos concei-

(28) — Segundo as mesmas fontes indígenas, parte dos Akuriyo, atraídos àquela Missão, já morreu. Atribuímos à falta de preparação de ambiente e de assistência sanitária que os Akuriyo não sobreviveram essa fase de transição.

tos tradicionais, porque, afinal, não sabem mais onde se encaixar e o que, socialmente, são (29).

Um segundo exemplo de desvantagem dessas concentrações indígenas está situado no campo econômico e consiste nos problemas de alimentação para uma aglomeração de muita gente. Antigamente, as pequenas aldeias estavam espalhadas sobre um território bastante vasto, em distâncias de 1 a 2 dias uma da outra. Para um grupo pequeno, a mata ao redor dava para fazer roças durante vários anos. Tinha bastante caça por perto e peixes nos rios e igarapés. Numa aglomeração de 300 ou mais índios, além do pessoal da Missão, as matas ao redor tornam-se capoeiras dentro de poucos anos e novas roças ficam longe. Antigamente, o índio fazia nova aldeia mais adiante, no roçado novo; agora não pode mais fazer isso devido a sua estreita vinculação à Missão. A vida em tais concentrações não o permite. A mesma coisa vale para caça e pesca. Devido as freqüentes andanças dos índios por perto das Missões em busca de carne, os animais se retiram sempre mais para o interior. Observamos a este respeito que os índios do Paru de Oeste vão caçar e pescar longe da Missão, em distância de 1 a 2 dias, com demoras de 8 a 10 dias ou mais.

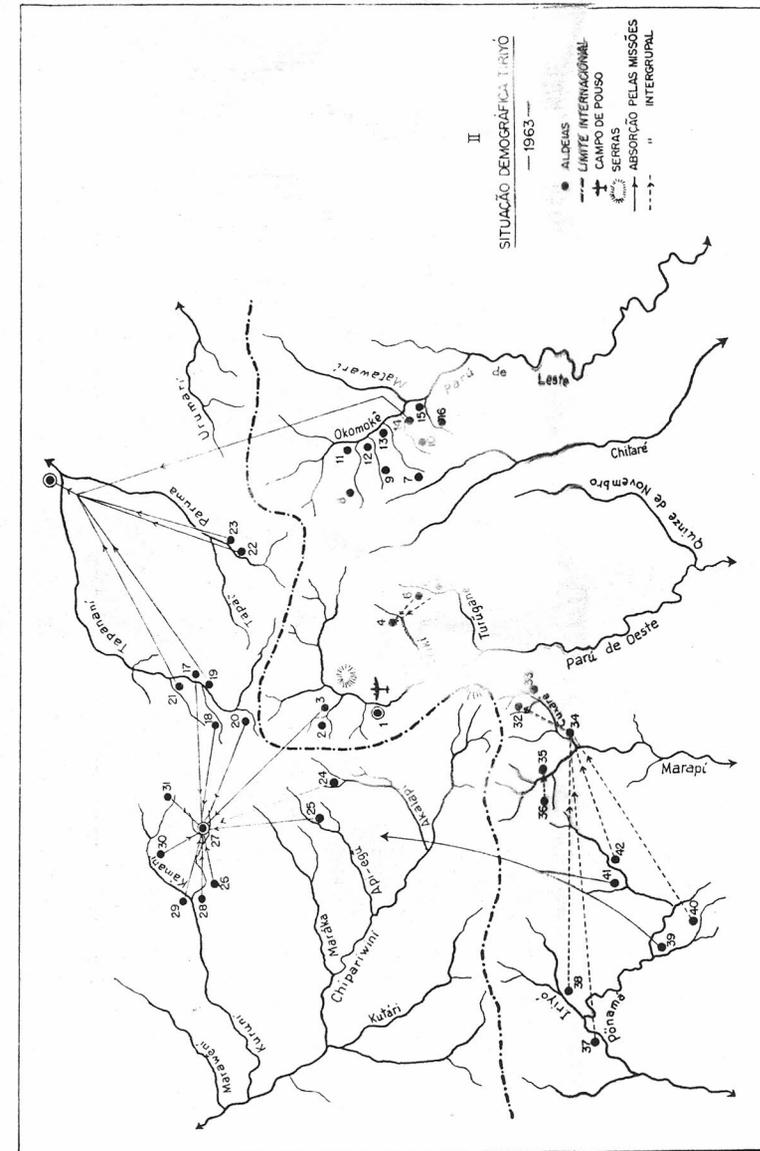
Como já mencionamos, tais aglomerações de grupos/sipes diversos não ficaram sem conseqüências. Uma das principais é a lenta descaracterização dos índios que pode ser considerada como primeiro grau de uma destribalização. Na Missão do Paru de Oeste, as várias linhagens estavam agrupadas separadamente, embora lado a lado (cf. planta pág. 18-9). Entre elas sempre havia ligeiras tensões e as linhagens vindas de fora não se sentiam muito à vontade numa aldeia que não era delas. Ninguém brigava, mas notava-se a insatisfação mútua. Chegaram, mais tarde, os Kaxúyana, grupo do Trombetas, totalmente alheio ao ambiente Tiriyo (embora Karib), e, por fim, os Ewarhoyána/Káhyana, lingüística e culturalmente mais próximos aos Kaxúyana que os Tiriyo. A questão de alimentação tornou-se difícil também. Não temos conhecimento de quem, na prática, saiu a idéia de uma descentralização, se dos missionários ou dos próprios índios. Em todo o caso, quem tomou a

(29) — Jens Yde, em sua visita a Kanashen, sede da Missão entre os Waiwái, observou o mesmo fenômeno. Diz ele: "As it is now, the population at Kanashen and in the villages above and below, comprises Waiwai, Mawayana, Shereó, Hishkaruyéna, Katwéma, Taruma and Yáú Indians. A few Wapisiana Indians working at the mission station do not mix intimately with the other Indians. This is an extremely motley crowd, in which the components are losing their tribal characters and developing a uniformity, where it is impossible to assign the single individuals to the tribes to which they formerly belonged. Many of them still retain their original language, it is true, but they are rapidly adopting Waiwái speech". (Yde, 1965: 19 seg.).

A numeração da lista corresponde a dos mapas.

N.	Bacia ou vale do rio principal	Local	Chefe de aldeia	Notas
1.	Paru de Oeste	Foz do Akahé	Yúnare	
2.	Paru de Oeste	Cabeceiras do Kumaruwini	Opódji (Apèyá)	
3.	Paru de Oeste	Ig. Tárwa-egu (ao pé do Morro Awarari)	Apikó	
4.	Paru de Oeste	Ig. Támiré (afl. do Iriki)	Arukuríma	
5.	Paru de Oeste	Ig. Tawá (afl. do Turúganê)	Taonumpö	
6.	Paru de Oeste	Ig. Kurápina (afl. do Turúganê)	Txaipámpö	
7.	Okômokê (Paru de Leste)	Ig. Wanáma/Mirimiri (afl. do Okômokê)	Kasanáre	
8.	Okômokê (Paru de Leste)	Ig. Pokorowá (afl. do Okômokê)	Pixikögö	
9.	Okômokê (Paru de Leste)	Ig. Pahpáma (afl. do Okômokê)	Natára	
10.	Okômokê (Paru de Leste)	Ig. Kuágare (afl. do Okômokê)	Txóna	
11.	Okômokê (Paru de Leste)	Iyarára (na beira do rio)	Máumtö (31)	
12.	Okômokê (Paru de Leste)	Kanapariahtáfö	Txómo	na beira do rio
13.	Okômokê (Paru de Leste)	Maipurí-imö	Terempö	na beira do rio
14.	Okômokê (Paru de Leste)	Iturumpö	Kexíta	na beira do rio
15.	Okômokê (Paru de Leste)	Küipá	Xíki	na beira, ao pé da serra Küipá
16.	Okômokê (Paru de Leste)	Wáuto	Poyempö	na beira, ao pé da serra Wáuto
17.	Tapanani	Makúima	Péwara	na beira do rio
18.	Tapanani	Ig. Awára (—po)	Tametá	afl. do Tapanani
19.	Tapanani	Lugar: Poné-imö	Txaiméfö	na beira do rio
20.	Tapanani	Lugar: (Iwatapurupo)	Arúfö	na cabeceira do rio
21.	Tapanani	Lugar: (Itúrupö)	Payéxura	numa cachoeira
22.	Parúmã	Ig. Purúma ou Ararapariegu	Öhtxoro	afl. do Paruma
23.	Parúmã	Lugar: Arawatáimö ou Pakirá-imö	Kawáte	na beira do rio
24.	Xipariwëni (Sipaliwini)	Ig. Aro (afl. do Akalapi)	Kandê	
25.	Xipariwëni (Sipaliwini)	Ao pé da serra Parapönte no rio Api-egu	Tayáfö	

(31) — Máumtö era de descendência Upurui, comandando, porém, uma aldeia Tiriýö.

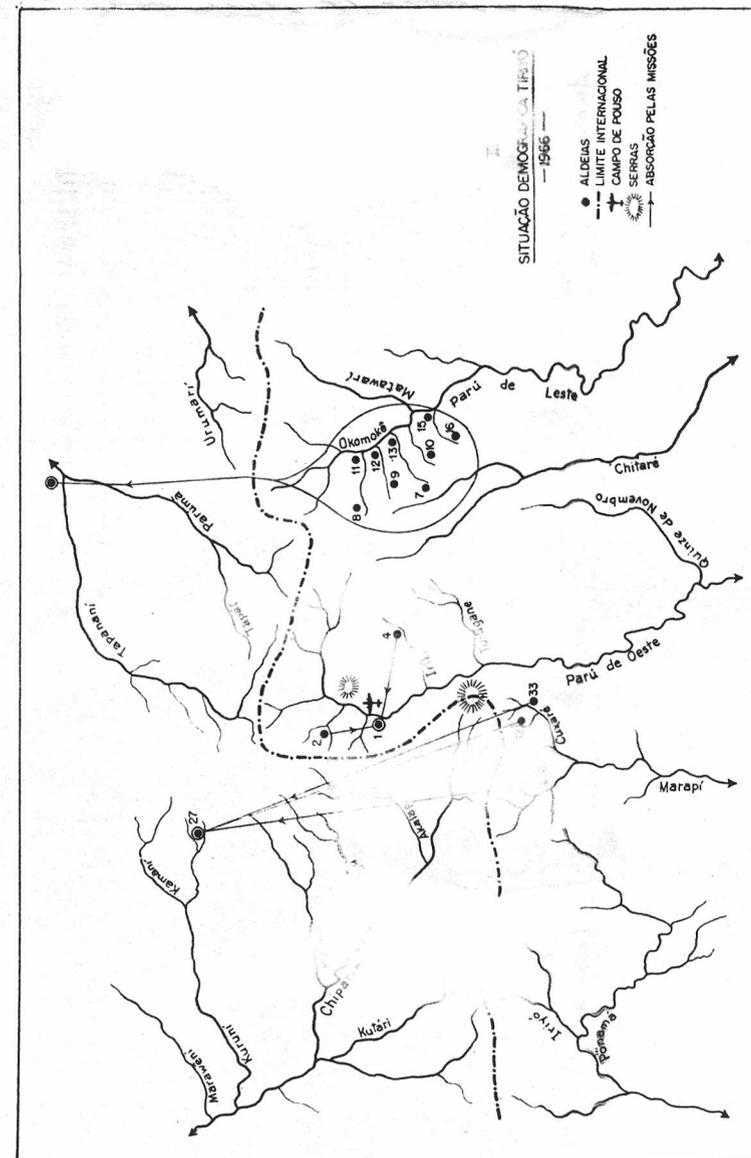


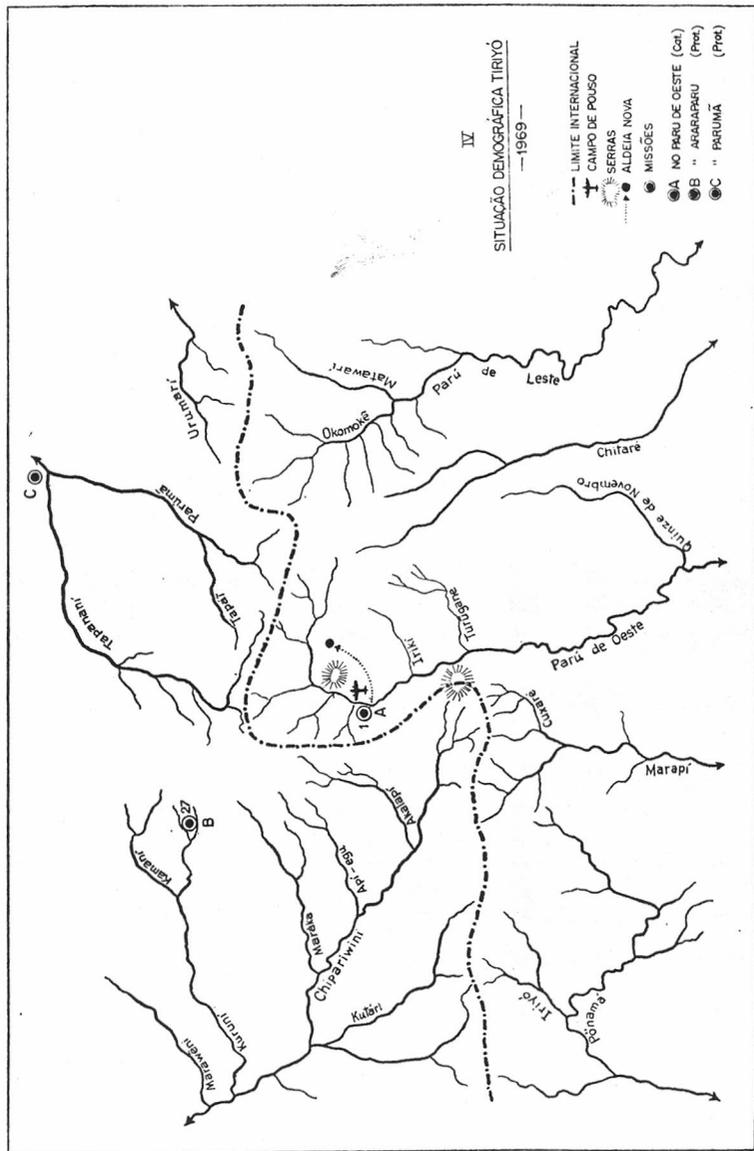
N.º	Bacia ou vale do rio principal	Local	Chefe de aldeia	Notas
26.	Xipariwëni (Sipaliwini)	Ig. Matéteköri (afl. do rio Kuruni)	Ökói (Ököyi)	
27.	Xipariwëni (Sipaliwini)	Ig. Araraparu (afl. do Kuruni)	? ?	
28.	Xipariwëni (Sipaliwini)	Lugar: Ariwë-imö	Waikarámpö	
29.	Xipariwëni (Sipaliwini)	Lugar: Mampakámpo	Kanáimö	
30.	Xipariwëni (Sipaliwini)	Lugar: Mahá (no rio Kámani)	Txifímpö	
31.	Xipariwëni (Sipaliwini)	Ig. Panápipa (afl. do Kámani)	Áuyari	
32.	Kuxaré (Cuxaré)	Ig. Tühka	Apúga	
33.	Kuxaré (Cuxaré)	Lugar: Parapóto	Awiri	
34.	Kuxaré (Cuxaré)	Ig. Kupúru	Arápixi	
35.	Marapi	Lugar: Tunawápu	Tupuyúku	
36.	Marapi	Lugar: Txóxóma	?	
37.	Pönama	Lugar: Wurápa iwêpatáfö	Tótome	
38.	Pönamá	Rio Iriyó (32)	Anyiráma	
39.	Pönamá	Ig. Órina	Mayúwi	
40.	Pönamá	Ig. Órina (central)	Kunawarúku	
41.	Pönamá	Ig. Kurápina	Xiwáiwari	
42.	Pönamá	Ig. Piyéyentu	Pixúre	

MAPA II — A SITUAÇÃO DAS ALDEIAS TIRIYÓ EM 1963

Estabeleceram-se, entretanto, as Missões: uma católica no Paru de Oeste e duas protestantes no lado de Suriname. Começa a atração e centralização dos índios. Inicia-se o "encampamento" das aldeias pelas Missões de Suriname. Segundo informação indígena, até a data do levantamento deste mapa (1963), a Missão do Paruma atraiu as aldeias n.º 22 e 23 do rio Paruma, 19 e 21 do alto Tapanani e 14 do Okô-mokê, num total de 5 aldeias, das quais uma de Tiriyo brasileiros. Os missionários de Araraparu que se colocaram (depois de abandonarem Panápipa) junto à aldeia 27, atraíram todas as aldeias restantes do lado de Suriname, os números 17, 18, 20, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, e do lado brasileiro, por intermédio dos mensageiros da "Palavra", as aldeias

(32) — Nos mapas, freqüentemente, escrevem: Iriau, afl. direito do Panamá (ou Pönama, na pronúncia Tiriyo).





ns. 3, 39,, 41, num total de 13 aldeias. Ao mesmo tempo, deu-se uma absorção interindígena de aldeias, provocada, em parte, pela morte de seus chefes, em parte pela pressão dos índos Xikiyana nos rios Panamá e Iriyó. Os índios passaram-se para as aldeias de seus parentes no Marapi/Kuxaré, concentrando-se em três aldeias maiores: 32, 33, 35. Também no Iriki e Turūganê, as aldeias 4, 5, 6 se fundiram em uma só, devido fortes tensões internas, mas sem se agregarem ainda à Missão do Paru de Oeste.

MAPA III — A SITUAÇÃO DAS ALDEIAS TIRIYÓ EM 1966

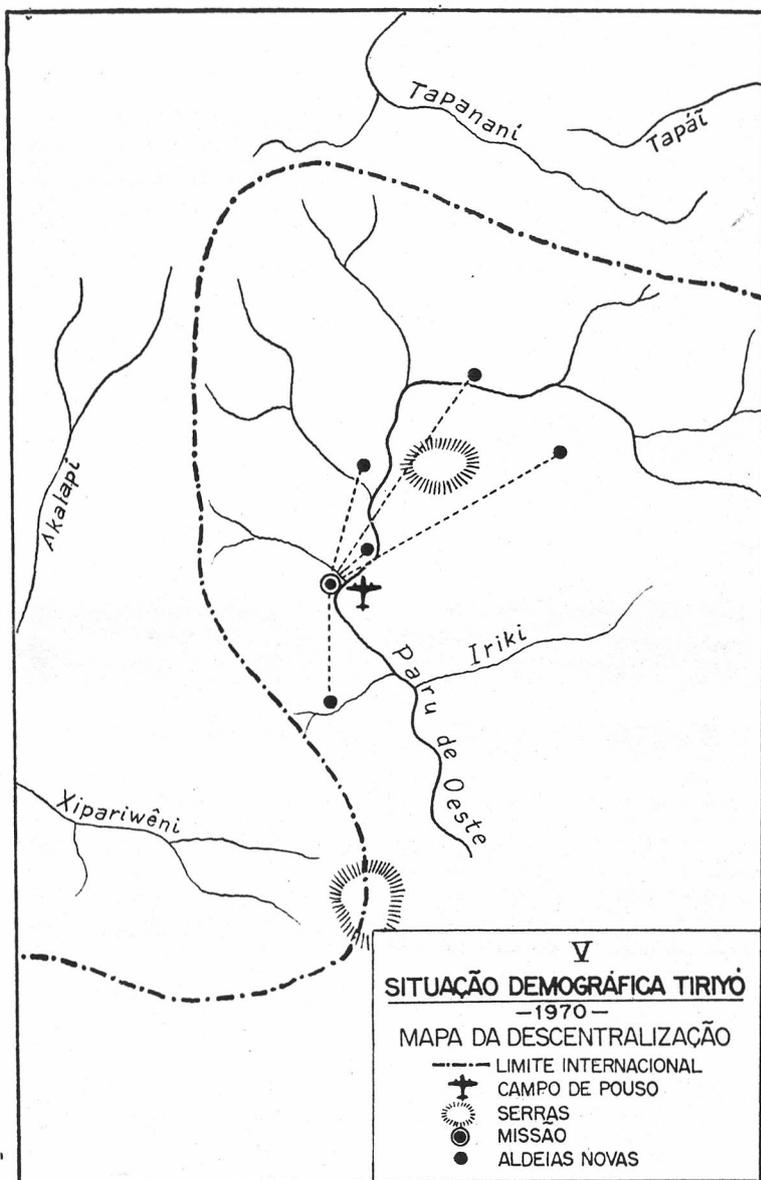
Entre 1963 e 1966, as Missões completaram a sua obra de encampamento. Os índios das aldeias 32, 33, 35 são atraídos para Araraparu. Em vista de a Missão de Araraparu, inescrupulosamente, ter abocanhado a maior parte das aldeias do Panama, Marapi e Kuxaré, os missionários do Paruma perderam também os seus escrúpulos e não hesitaram mais em transplantar tôdas as aldeias Tiriyo do Okômokê para a Missão do Paruma. À Missão do Paru de Oeste reuniram-se somente as duas aldeias 2 e 4.

MAPA IV — A SITUAÇÃO DAS ALDEIAS TIRIYÓ EM 1969

Este mapa mostra a situação dos Tiriyo após a centralização dos índios e o encampamento de suas aldeias às Missões. Não há mais aldeias Tiriyo. Existem somente os três grandes núcleos de centralização: A. — Missão do Paru de Oeste; B. — a Missão de Araraparu; C. — a Missão do Paruma. Todavia, já desde os fins de 1968, com a construção da aldeia nova de Yúnare, notam-se os primeiros sinais de uma descentralização incipiente. Comparando-se este Mapa IV com o Mapa I, vê-se a total mudança demográfica na região Tiriyo. Criou-se uma área vazia, despovoada.

MAPA V — COMEÇOS DE DESCENTRALIZAÇÃO NO PARU DE OESTE, EM 1969/1970

Observa-se a incipiente descentralização na Missão do Paru de Oeste. Fica, por enquanto, o núcleo missionário no mesmo lugar, mas as linhagens dos Indígenas tendem a restabelecer a sua vida tribal em aldeias separadas da Missão, embora perto dela e sem querer perder o contato com ela. O mapa indica as novas aldeias, quase tôdas já cons-



truídas. Quanto a uma possível ou eventual descentralização dos núcleos.

truídas. Quanto a uma possível ou eventual descentralização dos núcleos missionários (B e C) em Suriname, não possuímos informações

Como complementação ao assunto em foco, queremos apresentar ainda o resumo de alguns dados demográficos que, todavia, se restringem, unicamente, aos Tiriyo do Paru de Oeste (33).

Quando se fez a primeira pista no Paru de Oeste, em 1959, a aldeia Tiriyo, ali existente, variava entre 50 e 60 habitantes. Nessa época, por ocasião de um pequeno levantamento estatístico, registramos 49 indivíduos presentes, dos quais 21 masculinos e 28 femininos. Os adultos (15 e mais anos) eram em número de 34 a saber 16 masculinos e 18 femininos; as crianças (1-14 anos) em número de 15 (5 masculinos e 10 femininos), enquanto a faixa infantil (0-1 ano) não acusava nenhuma pessoa.

Em 1968, num segundo levantamento de dados, o número dos Tiriyo, moradores na aldeia da Missão (que é a mesma citada, entretanto crescida e ampliada) era de 188, acusando 89 indivíduos masculinos e 99 femininos. Os adultos (15 anos para cima) eram em número de 124, sendo destes 59 masculinos e 65 femininos. As crianças (1-14 anos) acusavam o número de 54, sendo 26 masculinos e 28 femininos, contribuindo a faixa infantil (0-1 ano) com 4 masculinos e 6 femininos, num total de 10.

O último "recenseamento", mais completo, foi feito em 1970. As estatísticas indicavam, então, um total de 222 Tiriyo no Paru de Oeste, sendo 103 masculinos e 119 femininos. Os adultos (15 e mais anos) são representados por 136 pessoas, das quais 61 masculinos e 75 femininos. As classes de 1-14 anos abrangem um total de 71 indivíduos, a saber 33 masculinos e 38 femininos, e a faixa infantil (0-1 ano) 15 pessoas: 9 masculinas e 6 femininas. As faixas de fertilidade feminina (15-49 anos) são representadas por 57 mulheres prolíficas, tendo elas havido 231 concepções que se distribuem sobre 125 filhos ainda vivos (56 masculinos e 69 femininos), 61 filhos já falecidos (29 masculinos e 32 femininos) e 45 abortivos (25 masculinos, 18 femininos e 2 de sexo ignorado). A média de concepções seria, então, de 4,1 concepções por mulher.

(33) — Pretendemos publicar, em breve, um trabalho demográfico-estatístico mais extenso sobre os índios do alto Paru de Oeste: Tiriyo, Kaxúyana e Ewarhoyána. Damos aqui somente uns dados resumidos. Anotamos ainda que consideramos "adulto", entre indígenas, todo o indivíduo que alcançou a época da puberdade, calculando-se uma média de 15 anos para o início da mesma. Outrossim entendemos a faixa de fertilidade feminina até 49 anos.

TABELA COMPARATIVA DA POPULAÇÃO TIRIYÓ NA ALDEIA DA MISSÃO NO ALTO PARU DE OESTE

Faixa etária	1959			1968			1970		
	M.	F.	Total	M.	F.	Total	M.	F.	Total
15 e mais anos	16	18	34	59	65	124	61	75	136
1 - 14 anos	5	10	15	26	28	54	33	38	71
0 - 1 ano	—	—	—	4	6	10	9	6	15
Total :	21	28	49	89	99	188	103	119	222

Comparando-se as estatísticas dos três anos mencionados (1959, 1968, 1970), nota-se um grande crescimento numérico da população. Como já indicamos anteriormente (34), este foi provocado por três fatores, a saber (1) pela agregação das aldeias do Iriki (cf. Mapa III), (2) pela remigração à sua terra de origem (que é o Tumucumaque Brasileiro) de elementos indígenas de Suriname, para onde tinham sido atraídos e (3) pelo crescimento vegetativo populacional, devido os nascimentos havidos no grupo. Considerando que estes dados só alcançam, aproximadamente, um terço da população total dos Tiriyo (avaliados, atualmente, em 700 a 800 indivíduos), e ainda, considerando-se os intercassamentos entre índios Tiriyo, Kaxúyana e Ewarhoyána que também desde há poucos anos (1968/1969) se agregaram à Missão, mas, por outro lado, excluindo-se fatores imprevisíveis como p. ex., epidemias, etc., pode-se supor que os Tiriyo, como grupo, ainda possuem bastante vitalidade. Se estes índios, na atual fase de aculturação, receberem uma orientação eficiente, pode-se esperar com razão que as próximas gerações Tiriyo poderão sobreviver, pelo menos biologicamente, embora sua cultura, talvez, desapareça.

(34) — Cf. págs. 32 - 33.

O PROBLEMA DA NACIONALIDADE

O índio Tiriyo, até há pouco, não conhecia diferença de nacionalidades dentro da sua própria sociedade. Todos eram "Tarôno", conforme uma das suas autodenominações. Embora espalhados em aldeias por ambos os lados do Tumucumaque e divididos em grupos ou sipes com certa autonomia social, mas quase sempre aparentados entre si pelas linhagens paternas, não conheciam "fronteiras" em sentido moderno ou político. Possuíam, sem dúvida, um território tradicionalmente limitado: no Oeste era o rio Trombetas que os separava dos Tunayána/Xarúma ou seja dos Parukotó/Xarúma, em geral; ao leste, o rio Okômokê (Paru de Leste) os limitava contra os Wáyana. Sabiam que para o sul, além dos campos gerais, moravam os "Karaíwa", os brasileiros; e para o norte, os "mékoro" ou "Boschnegers" de Suriname, e mais além ainda os "pananakiri", os "brancos", holandeses e outros estrangeiros. Mas a região central, intermediária entre todos estes pontos, não era de ninguém a não ser deles, os Tarôno ou Tiriyo. E, embora nos mapas das nações civilizadas existisse uma fronteira entre o Brasil e a então colônia holandesa de Suriname, os índios não sabiam disso ou, pelo menos, não compreendiam a significância desta divisão. No mundo do índio, cada grupo tinha seu lugar. E havia bastante terra para mais gente ainda. Pela ausência de frentes extrativistas e, portanto, pela falta de contatos com o mundo civilizado, os Tiriyo, até há uns 10 anos atrás, não sentiram os problemas de terras e de nacionalidades. E nas terras, de lá da divisória, se vivia tanto quanto nas terras de cá, embora cada grupo tivesse seu território preferencial, por tradição. Assim, p. ex., os Aramayána e Aramixó entre os dois rios Paru, de Oeste e de Leste; os Maraxó na região do alto Panamá-Marapi, etc.

Estes conceitos começaram a se modificar desde que de ambos os lados da fronteira, do Brasil e de Suriname, avançaram as frentes missionárias, exercendo certa pressão sobre os Tiriyo de lá e de cá. Já nos referimos bastante ao fato de que surgiram, em ambos os lados do Tumucumaque, núcleos civilizadores com intenções idealistas semelhantes (Missões religiosas), com pistas próprias e apoio das forças militares (no Brasil, a FAB pelo Trinômio; em Suriname, o exército, com posto avançado no Paruma), porém, normalmente, sem comunicação en-

tre si por serem de países diversos, situados em territórios politicamente diferentes e, por cima, ideologicamente, de Credos divergentes (ponto que, todavia, no momento, queremos deixar fora de consideração). Estas atitudes de política exclusivista e intransigente dos neo-vizinhos civilizados, aos poucos, começaram a refletir-se sobre o índio. E os Tiriyo estão começando a compreender que, por força de condições impostas de fora, eles mesmos, territorialmente, estão sendo divididos em duas secções: a brasileira e a de Suriname. Isto, naturalmente, traz certos problemas para eles, porque as duas secções, grupalmente, se sentem uma só unidade tribal, unida por laços de tradição, costumes, linguagem e intercassamentos. Um índio da Missão do Paru de Oeste, quando compreendeu o alcance da fronteira internacional com suas restrições, exclamou assustado: "Mas como (os civilizados) podem fazer isso conosco?! Não é possível! Somos todos parentes, os Tarõno" de lá e de cá...!"

Por enquanto, as coisas estão neste ponto. Os Tiriyo, embora inquietos e um tanto assustados, preferem, na prática, ignorar o assunto e de ambos os lados, os parentes indígenas vão visitar-se mutuamente. Mesmo assim já estão surgindo tendências entre os próprios Tiriyo, ora em favor do Brasil, ora no de Suriname. Temos a impressão que não estará longe o dia em que este problema de uma tribo indígena de nacionalidade dividida, será realmente um problema sério, principalmente para eles mesmos, visto que a idéia de ser Tiriyo brasileiro ou, respectivamente, Tiriyo de Suriname, se torna sempre mais aguda. Já começa a manifestar-se um conceito de prestígio e até de rivalidade entre os índios Tiriyo que, por qualquer motivo, visitaram cidades brasileiras, como Óbidos, Santarém e Belém, e outros que chegaram até Paramaribo. Cada um se gaba mais sobre o que viu e viveu, expressando tendências em favor de lá ou de cá. Na Missão do Paru de Oeste hasteia-se a Bandeira Brasileira nos dias comemorativos da Pátria ou quando chega um avião da FAB. Também já se ensaiam e se cantam os primeiros hinos patrióticos. E embora este movimento educacional ainda esteja no princípio e, sob o ponto de vista patriótico, muito louvável, será mais um passo para acentuar os conceitos de diferenciação nacional e, eventualmente, de tensões internas entre as secções de Tiriyo brasileiros e surinameses. Não conhecemos exatamente a situação referente ao patriotismo nas Missões de Suriname; a maior parte dos missionários é americana. Foi-nos referido por índios de Araraparu que lá, na chegada de um avião, não se hasteia bandeira alguma, mas cantam-se hinos a Jesus (em ação de graças). Na

Missão da confluência dos rios Tapanani/Paruma, onde, segundo as informações indígenas, existe agora um posto militar, ou seja, um pequeno quartel de soldados e onde os militares predominam, o sentimento patriótico, depois da Independência de Suriname, sem dúvida, deve estar mais acentuado. Conhecemos vários índios Tiriyo que, por algum tempo, têm servido no referido quartel e na escavação de subterrâneos ("bunker") daquele ponto estratégico. Os índios sempre se referiram àqueles "bunker" como "casas debaixo da terra".

No Brasil foi criado, ultimamente, o Parque Nacional Indígena do Tumucumaque que, de certa maneira, também acentuará as tensões dessa divisão em nacionalidades diferentes. Não se podem ainda prever os resultados destes problemas em desenvolvimento e cremos que muito dependerá das atitudes das Missões e dos Diretores do Parque, como também da orientação patriótica que darão aos índios nêle residentes. Nós mesmos julgamos qualquer conclusão precipitada. Fica aqui somente indicado o problema como tal e como se está esboçando, atualmente, entre os próprios grupos Tiriyo (35).

(35) — Surgiram, recentemente, tendências em favor de um Parque Indígena nos altos rios de Suriname, à maneira do "Parque Nacional Indígena do Tumucumaque", limitando-se aquele com este. Caso este plano tomar vulto, e independentemente de qualquer outra regulamentação da fronteira internacional Brasil/Suriname, deveria-se incluir um estatuto que garanta aos índios da região o livre trânsito de um Parque ao outro para não se destruir a unidade tribal até agora existente, embora já ameaçada.

INFLUÊNCIAS LINGÜÍSTICAS E PROBLEMAS DIDÁTICOS

Desde que os Tiriyo entraram em contato com outros elementos humanos ("Boschnegers" ou civilizados), era natural que quisessem aprender algo da língua dos forasteiros com os quais entabularam relações amistosas e comerciais. Surgiram daí certas influências, primeiramente "pré-missionárias", porque se deram antes de se estabelecerem as várias Missões no Tumucumaque.

Naquela fase, os contatos mais freqüentes foram com os Dyuká que datam desde a primeira metade do século passado, aproximadamente. O linguajar destes negros mocambeiros era (e ainda é) o chamado Táki-Táki ou Talkie-Talkie, uma língua artificial ou "comercial" com semelhanças das funções do conhecido "Pitgin English" dos mares do sul. Compõe-se de elementos lingüísticos africanos, germânicos, isto é, anglo-holandeses, portugueses, franceses (patuá?) e alguns termos castelhanos (36).

Deste Táki-Táki dos Dyuká originam-se uma série de palavras de objetos então comercializados, que podem ser considerados termos de empréstimo, incorporados na língua Tiriyo. Tais palavras são, p. ex.:

xôpu	sabão (ingl.: soap)
sáutu	sal (ingl.: salt)
kaxinóre	querosene (-?-)
pánkufa (37)	tapioca; beiju de tapioca
kumíki (37)	tigela
xamperéru	chapéu (cast.: sombrero)

(36) — Como ligeira exemplificação citamos:

móngu	serra, morro (afr.)	físhi	peixe (ing.: fish; hol.: visch)
këndi	quente (port.)	.wáta	água (ingl., hol.: water)
mopé	padre (franç.: mon père)	máti	amigo (afr.?)
ká, kán	céu; Deus (afr.)	xamperéru	sombrero (cast.)
talkie-talkie	linguajar (ing.: to talk - falar)		

(37) — Segundo uma explicação Tiriyo, o termo pánkufa se deriva do Dyuká pánkuka. Os Dyuká, por sua vez dizem que o termo é holandês "pánkuku, pánkuke" — bôlo de forno (beiju). Em alemão seria "Pannekuken, Pfannkuchen". — Semelhante derivação foi indicada para o vocábulo "kumíki" que parece ligar-se ao holandês e baixo alemão "Kümken".

kamísa	pano; tanga (port.: camisa)
xampurá	tambor (ingl., hol., port., etc.: tambor)
parāga	prancha (hol., alemão: Planke)
kéti	corrente (hol., alemão: Kette)

Por outro lado integraram os Tiriyo várias palavras portuguesas em forma acabocladada, datando, provavelmente, do tempo das comissões: Kuyé — colher; muyé — mulher; tuáya — toalha, cobertor, etc. Provêm, talvez de época anterior ao comércio com os Dyuká, a já mencionada: kamísa — pano, tanga de homem; arakapúxa — espingarda (port., hol., etc.: arcabuz); mékoro — negro; xuráti — soldado, etc.

Entretanto, quando surgiram as Missões, o comércio com os negros de Suriname foi interrompido e com isso cessou também a influência lingüística Dyuká, embora se guardassem os termos Dyuká já introduzidos e geralmente aceitos.

Outrossim, o problema das línguas tomou nova feição pela fixação das citadas Missões no território Tiriyo. Suas influências tornaram-se mais definidas, já porque elas representam nacionalidades diferentes, fazendo, portanto, prevalecer as tendências do respectivo idioma. No lado brasileiro começou a predominar a influência do Português; no lado de Suriname, a influência do Inglês (americano), este último, geralmente, mais estropiado pelos índios que o Português. Ambas as línguas apresentam sérias dificuldades para os Tiriyo, não só pela estrutura gramatical diferente, mas também foneticamente. Um pequeno exemplo em relação à língua portuguesa: pela labialização de certos fonemas em sua língua, o índio Tiriyo (pelo menos inicialmente) não distingue bem entre as nossas consoantes/p/f/v/, que para o seu ouvido são a mesma coisa e, na aplicação, éle as troca. As vezes, éle pede uma "vaquinha", mas que éle quer é uma "faquinha"; avisa que vai caçar "faca", mas o que quer matar é uma "paca", etc.

As atuações didáticas em ambos os lados, brasileiro e surinamense, estão sendo intensificadas, mas, pelo menos ao nosso ver, têm-se tornado unilaterais. É que estes órgãos que, de qualquer maneira, funcionam como protecionistas, mantêm pequenas escolas com o ensino exclusivo de Tiriyo para os índios Tiriyo; pois, até 1969, não se ensinava a língua do país representado por qualquer uma destas Missões, seja esta a língua portuguesa ou a de Suriname, o que não exclui a adoção de uma série de expressões nas línguas respectivas. As Missões protestantes, p. ex., introduziram na língua Tiriyo os nomes dos dias da semana, dos meses, dos números, de certos conceitos de higiene, etc.,

em termos ingleses, enquanto na Missão do lado brasileiro se faz a mesma coisa em termos portugueses. Só desde 1969, as Irmãs Religiosas começaram com o ensino do Português na Missão do Paru de Oeste.

Como resultado desta atividade, unilateralmente concentrada sobre os Tiriyo, pode ser indicado um bom conhecimento da língua nativa pelos missionários de ambos os lados, como também um certo tipo de literatura em língua Tiriyo: traduções de Evangelhos e trechos da Bíblia, livrinhos de cânticos, etc

Atualmente, a situação é esta: em todas as Missões, católica e protestantes, há escolas que ensinam a língua Tiriyo (e em língua Tiriyo), embora com diferenças de transcrição fonética. Resulta daí que grande parte dos índios já sabe ler e escrever a sua própria língua, enquanto está atrasado o ensino da língua do país, onde as Missões estão situadas. Para o lado surinamense não sabemos indicar a razão para este fato. Para o lado brasileiro existe, entretanto, um motivo que, do ponto de vista antropológico, achamos muito interessante. É que os missionários tiveram que lutar, enormemente, contra um preconceito a respeito do "português". Houve, no começo, uma verdadeira boicotagem da língua portuguesa por parte dos Tiriyo, devido certas tradições sobre os portugueses do tempo colonial, tradições que falam das crueldades cometidas pelos conquistadores. Ainda hoje os Aramayána, os Aramixó e outros grupos/sipes Tiriyo relembam, em suas tradições, como seus ancestrais foram caçados pelos portugueses e seus índios aliados, para castigá-los e escravizá-los (38). Esta tradição ainda está viva. Daí o antagonismo entre Tiriyo e Português. Psicologicamente falando, é mais conveniente evitar entre os Tiriyo termos como "língua portuguesa, língua dos portugueses", etc. e dizer, em lugar disso, "língua do Brasil" ou "língua dos Karaiwa". Todavia, aos poucos esta situação está melhorando, por dois motivos. Primeiramente é a compreensão dos missionários. Assim que estes atinaram com o problema do recalque contra o "português", permitiram, (especialmente aos índios de influência no grupo) ocasionais passeios ao Baixo-Amazonas para assim atinarem de perto com a importância do conhecimento da língua portuguesa para a sua vida futura de brasileiros. Os Tiriyo aceitaram esta atitude já por causa do complexo de inferioridade anteriormente mencionada, para, por um lado, assim ganharem prestígio sô-

(38) — Basicamente concorda esta tradição com as primeiras documentações sobre os Aramayána e Aramixó (Aramisso) do século XVIII (cf. Lombard. 1928 : 126).

bre os seus conterrâneos do lado de Suriname e por outro lado para se poderem entender melhor com os brasileiros, visitantes da sua aldeia.

Outro impulso veio pelos Kaxúyana que agora convivem com os Tiriyo na mesma Missão do Paru de Oeste. Entretanto, também aí o motivo se baseia naquêlo complexo de inferioridade. Quase todos os Kaxúyana, pelo contato de decênios que tiveram com os castanheiros dos rios Trombetas e Cachorro, falam mais ou menos bem o português. Eles têm, portanto, toda a facilidade de se entender com os missionários, com o pessoal da FAB e com os visitantes brasileiros. Levam, pois, nas pequenas negociações certas vantagens sobre os Tiriyo, do que estes se ressentem. Outrossim, quando chegam cientistas para passar uma época de estudos ou de pesquisas, sejam estas botânicas, zoológicas, lingüísticas, etc., os Kaxúyana são mais procurados, porque podem entender-se mais facilmente com os forasteiros, enquanto há dificuldades com os Tiriyo que ainda não falam o Português ou somente muito mal. Esta concorrência e rivalidade entre os dois grupos, até agora, felizmente, não resultou em contendas ou inimizades, mas num acelerado ritmo e numa vontade mais intensa de aprender a língua dos brasileiros (karaiwa eyómi), por parte dos Tiriyo, de forma que a atitude negativa ou de boicotagem está caindo e os missionários, com razão, podem pensar em introduzir cartilhas de Português ou num ensino da língua brasileira mais adequado. Neste sentido, o Governo Estadual do Pará está colaborando com verbas educacionais e, dentro em breve, haverá escola e ensino modernos para a instrução dos Tiriyo; instrução em moldes de ensino primário, assunto onde, todavia, poderá ser discutível, se o nosso sistema de ensino primário for adequado para a instrução do índio.

Devido a convivência de representantes de três línguas (Portugus, Tiriyo, Kaxúyana), dá-se o fenômeno que quase todos os Kaxúyana são tri-língues, enquanto os Tiriyo estão se tornando, aos poucos, bi-língues (Tiriyo-Português). Só poucos Tiriyo compreendem o Kaxúyana. Isto vale, principalmente, para os adultos, ao contrário das crianças que, já agora, entendem, com bastante facilidade, as três línguas mencionadas. A nova geração do Tumucumaque, com certeza, será triglota.

MUDANÇAS NA CULTURA MATERIAL

Um dos fatos mais conhecidos é que os fenômenos das mudanças culturais entre grupos primitivos manifestam-se primeiro na cultura material. Pelo contato com elementos humanos de outras civilizações, o indígena começa a perceber o valor dos objetos que lhes são úteis, embora sua fabricação esteja fora de seu alcance. Cultiva, então, os contatos para poder chegar a um tipo de trocas mais frequentes ou ao escambo organizado, útil para ele. Iniciam-se assim os primórdios de uma aculturação. E quanto mais fácil a aquisição dos utensílios, mais intensas tornam-se as tendências aculturativas, estendendo-se, aos poucos, sobre os outros níveis de sua cultura: os ideológicos, sociais, etc.

Atualmente, os Tiriyo já possuem muitos objetos da nossa civilização; praticamente todos que lhe são acessíveis. Anotamos anteriormente que, mesmo antes da presença das Missões, já tinham adquirido uma série de utensílios de origem holandesa, por intermédio dos "Boschnegers" de Suriname, embora em poucas quantidades; assim, p. ex.: panos vermelhos, facas, facões, machados (de ferro forjado), trempes de ferro, panelas de ferro, mosquiteiros tipo Dyuká, etc. Hoje, a maior parte dos utensílios lhes vem do lado brasileiro e os recebem pela Missão. Conseqüentemente, caiu em decadência o comércio com os negros Dyuká e a importação de artigos holandeses/surinameses. Por isso, trempes e panelas de ferro, machados de ferro forjado, os mosquiteiros típicos para Suriname e outros artigos estão se tornando raros, enquanto muitos elementos da nossa cultura estão sendo procurados com mais intensidade. Sob certo aspecto (embora com restrições) pode-se dizer que os Tiriyo passaram da idade da pedra (torradores e trempes de pedra, p. ex.) e barro (panelas) pela de ferro (trempes e panelas de ferro dos Dyuká) para a atual fase de alumínio, plástico, etc.

Entre os objetos mais procurados encontram-se, atualmente: anzóis, linhas de pescar de *nylon* e de algodão (linha americana), machados, terçados, facas, tesouras, limas (para amolar ferramentas), enchedas, ferros de cova, espingardas com a respectiva munição, panelas de alumínio e de ferro esmaltado, bacias, baldes, etc.. de alumínio

ou de plástico, chapéus de palha, bonés, lamparinas, querosene, sal, panos em geral, roupas para homens e mulheres, rédes (tipo cearense), mosquiteiros, cobertores, sandálias, sapatos e botas para o trabalho, sabão, agulhas com linha para costurar, elásticos para saias e calcinhas, lanternas e pilhas, malas, pulseiras, anéis, pratos, colheres, pentes finos, calças compridas para mulheres (para trabalhos ou andanças nos campos), vassouras de piaçaba, etc.. Muito aspirados são certos artigos de utilidade e conforto como luz elétrica nas casas que, na medida da força dos motores, a Missão lhes cede; relógios de pulso cujo movimento começam a compreender e pequenos rádios para escutar uma música, à noite, sincronizando para a estação mais próxima que é Paramaribo. Também alguns objetos dos nossos salões de beleza já se encontram entre os Tiriyo: esmalte para unhas, pinças para a depilação e, especialmente, para tirar as sobrancelhas; brilhantina, baton e perfumes, inclusive sabonetes. A respeito destes objetos embelezantes e perfumantes, temos que fazer algumas observações; pois, houve aí uma mudança de gosto. Lembramo-nos muito bem que antes do contato com os elementos femininos do nosso ambiente, os Tiriyo não aceitavam, de forma alguma, perfumes ou sabonetes perfumados. Recebendo-os de presente, mais tarde os jogavam fora com a observação: "Tüpógene!... Fede!..." Nestes últimos três anos, porém, se acostumaram com o cheiro e o uso de sabonetes e perfumes. Brilhantina, todavia, sempre queriam.

Nos dias de festa, muitas mulheres também já usam baton e esmalte para as unhas. Os franciscanos, até agora, não lhes forneceram tais artigos. Mas as mulheres sabem sempre arrumá-los com visitantes e fazem mesmo pequenas encomendas por intermédio dos trabalhadores da FAB que, com estes artiguinhos, realizam seus pequenos negócios, trocando com eles cestinhas e outras coisas. Interessante, porém, é que com o baton raras vezes pintam os lábios e sim, fazem com ele, principalmente, as pinturas faciais que, em parte, ainda usam. Aham mais fácil aplicar tais pinturas com baton bem vermelho do que com urucu ou tinta de breu. Mas, por enquanto, o uso do urucu para a pintura ainda persiste.

Estes objetos da nossa civilização, penetrados em ambiente Tiriyo, podem ser considerados ainda sob outro ponto de vista, a saber como:

- a) elementos novos e aceitos sem restrições; p. ex.: roupas, cobertores, espinhéis (para a pesca), espingardas modernas, etc.;

- b) elementos novos, mas geralmente rejeitados, são poucos, mas existem. P. ex.: punhais e facas em forma de punhal não aceitam; bebidas alcoólicas fortes (cachaça, etc.) recusam;
- c) elementos novos e aceitos, mas usados de maneira diferente. P. ex.: bules como vasilhame de beber pelo bico; saias abertas pelo meio, usadas como capas ou pelerines sobre os ombros;
- d) elementos tradicionais, substituídos por modernos, servindo para a mesma finalidade; p. ex.: "Kaikui wenaru", uma semente de determinado capim, possuindo pequenas farpas e usadas para a depilação; hoje usam pinças niqueladas, próprias para o uso depilatório. O buril de dente de cutia tornou-se raro; faca e formão tomaram seu lugar;
- e) elementos tradicionais e modernos coexistentes, com a mesma função. P. ex.: örina — panela de barro para cozinhar, ao lado das panelas de alumínio; mahá — panela de barro, própria para servir bebidas (caxiri), ao lado de panelas esmaltadas azuis, vermelhas, etc.; waitapi — a rede de dormir indígena, ao lado das redes cearenses, etc.

Também em outro sentido houve mudanças a saber, no nível dos comestíveis. Própriamente, não houve mudanças materiais, mas mudanças de atitudes devido a certos acréscimos ocasionais. Com exceção da farinha de mandioca, as nossas comidas, antigamente, não foram muito apreciadas. Todavia, hoje já gostam, querem e pedem: carne enlatada (Corned Beef, Kitut), sardinhas em lata, óleos de cozinha (de algodão, amendoim), bombons, doces em geral, pão, bolachas e outros produtos de farináceos, feijão e arroz (que em parte já plantam), cebola (mas não alho que detestam), café, açúcar, leite, manteiga, coalhada, queijo, certas verduras (quando cozidas na comida), frutas em geral (maçãs, pêras, uvas), principalmente, laranjas e mangas. De bebidas gostam mais do guaraná. Os homens apreclam cigarros de carteira do nosso ambiente. Pelo contato e pela observação nas mulheres civilizadas, também as mulheres índias começaram a apreciar estes cigarros e fumam "em segrêdo", embora seja este um segredo público e também os homens o saibam; mas não se incomodam. Uma atitude inteiramente nova se constata no gosto e uso sempre mais freqüente de leite, coalhada e queijo, sendo os dois últimos, antigamente, considerados "leite podre" e por isso rejeitados. Mas, na cozinha da Missão, administrada pelas Irmãs Religiosas, adquirem, às vê-

zes, estes artigos. De um modo geral: aquisição e uso de tôdas estas comidas "modernas" dependem, naturalmente, das ocasiões de obtenção e, por enquanto, não formam ainda um padrão de vida econômico-alimentício do grupo. São, na sua grande maioria, ainda "quitutes" ou "iguarias" que, porém, para a vida futura do grupo já começam a refletir-se bastante.

Liga-se, a estas mudanças de atitudes a respeito de comidas, outra em relação aos animais de criação indígena. Antigamente, não comiam, de forma alguma os "xerimbabos" da aldeia. Hoje, isto já mudou em parte. Quanto à galinhas, ovos e, recentemente, gado abatido no campo, porcos de casa, carneiros, etc., que a Missão cria, não fazem mais objeção alguma. Todavia, muitos comem só com reticências: mutuns, jacus ou outros animais de criação própria. O senso de que o "xerimbabo", tirado da mata e criado em casa, faz parte da família e, portanto, não se deve comer, ainda é muito forte.

Embora a maioria destas comidas modernas ainda não faça parte da cozinha Tiriyo e predominem ainda os pratos tradicionais, houve sempre certas mudanças no método de aquisição de muitos alimentos. Incluímos, por isso, neste capítulo, certas modificações de assuntos limítrofes com a economia tribal. Visto que se trata aqui de mudanças ou aquisições de novos métodos ou processos de aquisição alimentícia, que pertencem mais à parte material do assunto, incluiremos essas notas aqui mesmo.

Hoje quase todos os Tiriyo possuem espingarda (cal. 20) com que preferem caçar. Arco e flecha caem sempre mais em desuso e comecem a ser restringidos para a pesca. Desde o contato com os trabalhadores de campo e operários da FAB, aprenderam a fazer "esperas" à noite, especialmente para pacas e, na época de frutas (taperebá, caju), também para caça grande como antas, veados e outros animais. A desvantagem é o enorme gasto de pilhas das lanternas elétricas.

Para a pesca, aceitaram o uso do espinhél que aplicam com bastante freqüência e com bom resultado, especialmente quando o rio está mais cheio. Parte dos homens sabe também jogar tarrafa e atirar com arpão de ar comprimido que, às vêzes, tomam emprestados da Missão.

Temos a impressão que, com a alimentação básica garantida pela Missão, a coleta perdeu um tanto em importância como fonte de alimentação para os Tiriyo. Todavia, não queremos dizer com isso que não fazem mais coletas de frutas silvestres. Chegando a época do caju-açu, abiu da mata, castanha, taperebá, piquiá e outras frutas, parte

da população ainda vai em procura delas. Queremos indicar somente que a fôrça da coleta concentrou-se mais em frutas maiores, enquanto as frutas pequenas da mata ou dos campos já não são mais procuradas com tanto afã e a mesma freqüência de outrora. Talvez os índios não sintam mais tão fortemente a sua necessidade por terem encontrado frutas substitutivas, que já começaram a plantar perto das casas ou dentro da roça. As frutas prediletas, novas para o seu ambiente, com aceitação geral e que plantam são: limão, limão galego, laranja, manga, abacate e ata.

O tipo da roça não mudou grandemente e segue ainda o estilo antigo das queimadas. Para poupar as matas e evitar as novas derubas anuais, a Missão, além de pretender usar, de agora em diante, adubo artificial, está fazendo uma experiência que também pelos índios está sendo observada com grande interêsse. Existem no meio dos campos certos lotes de terra mais escura, quase marrom, contrastando com a dos campos em geral que é muito arenosa. A Missão está fazendo experiências de agricultura nessas terras escuras. Depois de retirada a escassa vegetação, consistindo na maioria em caimbêzeiros espalhados, e revirada a terra com o arado a motor, fêz-se uma tentativa, plantando lotes de arroz, feijão e milho.

Vimos os começos desta tentativa. As sementes grelaram e cresceram muito bem. Infelizmente, a saúva destruiu grande parte das jovens plantas. Não sabemos dos resultados finais; mas temos a certeza que, em caso positivo, será poupada muita mata e muito trabalho da Missão e dos índios. Estes últimos já estavam conjecturando sobre o possível aproveitamento de tais lotes de campo para uso próprio pelo emprêgo do arado a motor, que a Missão não lhes negará, como bem sabem.

Embora a roça não tenha sido alterada em sua estrutura, houve um pequeno aumento na variedade das plantas de cultivo.

Introduziu-se macaxeira, arroz, feijão, novas espécies de jerimum comestíveis e melancia. Todas estas plantas foram aceitas pelos índios, variando em número e quantidade segundo o maior ou menor interêsse do dono da roça.

Outro alimento que está sendo produzido em escala aumentativa, é a farinha. Sempre gostaram dela, mas não a fabricavam. Agora a Missão já instalou sua casa de farinha e os Tiriyo a aproveitam da mesma forma para assar a farinha deles. Mas, geralmente, não calculam bem a quantidade a fazer, como também a área das plantas a serem cultivadas nos roçados e mais tarde, começa a faltar. Para não

passarem necessidade, vão pedir na Missão. Na prática, aproximadamente 60 a 70% dos produtos das roças da Missão voltam para as casas dos Tiriyo, o que estes acham nada mais do que justo, pois foram eles que plantaram, esquecendo-se, todavia, de que já receberam o pagamento pelos serviços prestados, fazendo as roças. E há também alguns preguiçosos que, praticamente, não fazem roça, vivendo à custa alheia segundo o axioma: "Plantando, dá; não plantando, dão!"

Ao capítulo sobre mudanças na cultura material pertencem também as modificações no ambiente habitacional ou residencial: aldeia e casa.

A aldeia tradicional dos Tiriyo possuía um terreiro mais ou menos circular ou oval, ao redor do qual se agrupavam as casas de diversos tipos. Também a aldeia da Missão do Paru de Oeste, inicialmente, foi construída desta forma. Todavia, desde a existência da Missão naquele local, a aldeia aumentou bastante, tanto pelas famílias que aos poucos chegaram e ali se agregaram, como também pelos Kaxúyana e Erwarhoyána recém-vindos. Desta aglomeração populacional resultou certa mudança na formação da aldeia. Para um lado, embora mantendo-se o terreiro arredondado no sistema antigo, houve um ajuntamento desregrado de casas para o lado dos Tiriyo que ocupam principalmente, o lado do rio. Os índios remigrados de Suriname, voltando à sua terra natal, preferiram fazer as suas moradias ao lado de seus parentes, no Paru de Oeste. Sendo o terreno de pouca largura, embora tendo bastante fundura, as casas ficaram quase como que coladas umas junto às outras. Um incêndio poderia destruir, com facilidade, toda a aldeia. Por outro lado, devido a localidade (que é um alto, porém plano de uma colina), a aldeia, na sua continuação para o lado de trás, começou a tomar forma de rua, em linha quase reta. É este, principalmente, o "bairro Kaxúyana" (ver croquis da aldeia). Os missionários não influenciaram para se conservar a forma tradicional da aldeia, mesmo em moldes mais amplos, nem se incomodaram com aquela aglomeração perigosa de casas. Não sabemos a razão do porquê.

Outrossim, eles pretendem mudar a Missão para outro lugar mais amplo, rio acima. Daí, talvez, certo desinterêsse momentâneo para este assunto. Aliás, a idéia de transferir a aldeia e a Missão foi sugerida pelos próprios índios por um motivo jurídico indígena, muito aceitável e válido. Para a melhor compreensão explicamos: dono e chefe de uma aldeia é aquele quem procurou e desbravou o local, embora com o auxílio de sua sipe, e que, construiu a aldeia. No caso em foco, o dono seria o chefe dos Prôyana-Aibüba. Outras sipes

Tiriyó, como também grupos de fora (Kaxúyana, Ewarhoyána), embora morando ali com toda a liberdade, nunca passam de um tipo de hóspedes que, no correr dos anos podem até chegar a integrarem-se no ambiente e na sociedade Tiriyó, ficando, todavia, sempre um elemento "alheio"; pois os donos serão sempre os que primeiros fizeram a aldeia. Os índios de vários grupos e sipes sugeriram aos missionários franciscanos de fazer a sua própria aldeia, ou seja, de transferir a Missão para outro local, criando-se, por assim dizer, um "lugar neutro", onde os vários grupos possam viver sem se incomodarem com os direitos de chefia, de terra e aldeia, ou de propriedade dos outros grupos/sipes. Evitam-se, destarte, ligeiras tensões dentro da comunidade indígena. Já que, antigamente, as aldeias das sipes eram mais ou menos autônomas, ninguém sente-se satisfeito em submeter-se a um chefe alheio, embora aparentado. Muitas vezes acham mais fácil aceitar opiniões dos missionários do que de um chefe indígena que não seja do grupo/sipe deles. Um dos missionários informou-nos que o chefe de uma sipe Tiriyó, preferiu afastar-se da Missão e fazer aldeia própria, perto dela, observando diretamente: "Quando você fizer a sua aldeia, pode me avisar que vamos morar lá com você. Aqui não!" Este exemplo mostra claramente que, de fato, há certas restrições e tensões internas, à base de conceitos de propriedade, chefia, etc., mesmo entre sipes estreitamente vinculados entre si.

A aldeia Tiriyó compunha-se de uma série de tipos de casas, conforme observamos em nossas viagens (39). Um dos tipos que julgamos mais recente entre eles, é o chamado "mekoro-pã", a casa dos "Boschnegers". É um tipo de casas de palafitas, construído sobre estacas fincadas no chão, e usado, principal, mas não exclusivamente, em regiões úmidas e alagadiças, para os moradores ficarem acima do terreno, às vezes pantanoso, ou de "bichos do chão" (pulgas, cobras, etc.). Este tipo de casa, até 1967, não foi observado entre os Tiriyó do lado brasileiro. De lá para cá, porém, surgiram várias casas deste tipo, por contatos que os índios tiveram com os "Boschnegers" e a Missão do Paruma, segundo informação Tiriyó. A casa própria dita é retangular, tipo barraca, teto de duas águas, paredes de palha: uma casa fechada, portanto. (Tipos de casas semelhantes existem também nas regiões alagadiças do Baixo-Amazonas).

(39) — Vasta descrição dos tipos de casas e de sua construção encontra-se num manuscrito nosso, ainda não publicado por falta de verbas e intitulado: "Os Tiriyó — Seu nível adaptativo". O trabalho foi entregue ao Museu Goeldi, Belém, para publicação.

Um segundo tipo de casa que, antigamente, não existia entre os Tiriyó, mas que entretanto surgiu, é a chamada "casa de caboclo": casa de palha, retangular, paredes fechadas de palha, teto de duas águas. Não possui, porém, esteios, tipo palafitas, e é construída diretamente sobre o chão batido. Conheceram este tipo de casa em Óbidos e Santarém, onde alguns Tiriyó já estiveram em tratamento hospitalar e de visita. Aliás, os Karúyana já conheciam este tipo de casa desde há longos anos pela convivência com os caboclos do rio Trombetas, embora em suas aldeias não o tivessem empregado. Na Missão, porém, os Kaxúyana fizeram casas deste tipo. A maior parte dessas casas na aldeia Tiriyó é habitada por eles, talvez porque seja mais fácil e mais rápido de construí-las. Mas também alguns Tiriyó já adotaram este sistema de moradia. As inovações que se notaram neste setor residencial eram só estas. Contaram, todavia, que nas aldeias novas que pretendem construir devido a tendência de descentralização, da qual falamos anteriormente, querem organizar as suas residências nas formas tradicionais: casas circulares, ovais, etc.

O PROBLEMA ÉTICO-ESTÉTICO: NUDEZ TRIBAL, ROUPAS E HIGIENE CORPORAL

Os Tiriyo, enquanto historicamente conhecidos, nunca andaram completamente nus. Todos os adultos usavam uma proteção para o sexo. A sua tradição menciona que, somente em tempos muito remotos, seus ancestrais viviam em plena nudez; que, mais tarde, as mulheres usavam entrecasacas desfiadas (do tipo do atual "ponó"), enquanto os homens tinham uma faixa macia, também de casca batida; que, finalmente, houve mudança para o tipo de indumentária ainda em uso: a tanguinha de pano vermelho para as mulheres ou, para os dias festivos, a tanga de miçangas, e para os homens uma faixa do mesmo tecido vermelho. Já relatamos que os fornecedores destes panos, até 1963, eram os Dyuká, os pretos mocambeiros de Suriname, com os quais os Tiriyo tinham contato direto desde a primeira metade do século passado, aproximadamente (40); e que estes contatos mantiveram-se até a fundação das Missões em Suriname, as quais se colocaram como barreira entre os Dyuká e os Tiriyo. As Missões, entre outras coisas, tomaram a si também o fornecimento de panos vermelhos e, mais tarde, de roupas, de forma que o comércio entre os Dyuká e os Tiriyo ficou definhando e, finalmente, se extinguiu.

Hoje em dia, todos os Tiriyo do lado brasileiro possuem roupas. Os homens, calças e camisas; as mulheres, vestidos, saias e blusas ou somente saias. Mas não usam as roupas constantemente. E mesmo quando se vestem à maneira dos civilizados, todos usam ainda as tangas de pano vermelho por baixo das roupas feitas. As mulheres, freqüentemente, em lugar da saia, enrolam um pano mais comprido pela cintura, usando um segundo pano pelas costas, para protegê-los contra os piuns, deixando o busto à vista. As mulheres mais velhas, geralmente, preferem ir vestidas à moda antiga: tanguinha de pano e, eventualmente, um pano nas costas para os fins já indicados.

Entretanto, a roupa está se impondo sempre mais, em prejuízo da tanga tradicional. No Paru de Oeste, esta mudança surgiu não tan-

(40) — Ver o que foi dito sobre o assunto, anteriormente (pág. 9 seg.). Frei Francisco de São Marcos menciona ter encontrado já em 1727 panos holandeses no alto Trombetas. (Fr. Francisco, 1953, 1: 45-; cf. também notas 9 e 10).

to pela atuação da Missão católica e sim, pela circunstância de os homens da FAB e mesmo visitantes, por falta de outros objetos, começaram a trocar utensílios ou adornos indígenas com roupas usadas, embora limpas. O índio aceitou estas trocas de bom grado, porque começou a notar que o civilizado não costuma andar nu e, chegando, sempre põe uma roupa ou, quando militar, uma farda limpa, o que o impressionou. Naturalmente não quis ficar atrás do civilizado (complexo de inferioridade!) e quis vestir-se também. Os missionários do Paru de Oeste hesitaram em fornecer roupas, porque não queriam precipitar ou criar problemas; mas os índios, uma vez despertados, se aproveitaram dos visitantes, civis ou militares, para adquirir roupas em troca de cestinhas e outros objetos. Mais tarde, os Tiriyo pediram roupas e panos bons diretamente dos missionários. Ao nosso ver, a atitude da Missão, neste assunto, foi bastante sensata. Ela não insistiu, como até hoje ainda não insiste, em o índio se vestir; mas também não o proibiu, deixando o assunto ao critério do próprio indígena que devia saber o que mais lhe convinha e como ele se sentia melhor: vestido ou despedido. É verdade que, pelo desenvolvimento da questão, a Missão tornou-se a principal fornecedora de panos e roupas a pedido dos próprios Tiriyo. Gostaríamos de repetir que notamos com satisfação que, neste particular, o índio, de fato, tem toda a liberdade e isto mais ainda, porque no conceito dos próprios missionários, a nudez em si (enquanto não do tipo sofisticado das praias de Copacabana) pouco tem a ver com a moral ou a religião. Basicamente, um índio nu tanto pode ser cristão como um índio vestido. Observamos, muitas vezes, que os missionários põem este princípio em prática, pois admitem índios e índias ao culto, à missa e aos sacramentos (comunhão), trajando somente suas tanguinhas. Acharmos que esta atitude, esta liberdade de vestir, posta em prática, é ideal. Mas sem dúvida, as coisas não permanecerão neste ponto. E já se mostram sinais de mudanças.

De fato, desde 1968, isto é, desde a chegada definitiva das Irmãs na Missão, certas atitudes começaram a tomar outros rumos. As religiosas, de uma maneira indutiva, insistiram e ainda insistem que as mulheres índias, em primeiro lugar, comessem a usar calcinhas, porque acham "inconveniente" ou até "indecente" a mulher índia não usar tal peça de roupa. Trata-se de um dos conhecidos casos de projeção de conceitos e atitudes próprias para a mentalidade indígena, coisa que não se devia fazer. Esquecem que, com uma atitude errada, podem deturpar o conceito de pudor que também o índio possui, e a própria moral indígena que pode tornar-se ambivalente.

Decorrências dêste "problema das calcinhas" nota-se na hora do banho. Adultos de certa idade e velhos, em sua grande maioria, ainda tomam banho nús no pôrto comum da aldeia e da maneira tradicional. Todavia, as mulheres novas e moças já começam a mostrar outras atitudes, tomando banho de calcinha, de saia ou até de vestido, especialmente quando há forasteiros por perto. Sente-se nelas a vontade de querer copiar as mulheres civilizadas no uso do maiô ou do vestido nos banhos do rio, como observam por ocasião do banho de visitantes femininas. Hoje é incontestável que, especialmente as índias, começaram a preocupar-se com a sua nudez no banho público, esquivando-se, pelo banho de roupas, dos olhares indiscretos de visitantes masculinos que, freqüentemente, querem observá-las ou fotografá-las sob o título/pretexto de "Índias no banho".

Já anotamos que os Tiriyo, de fato, possuem sentimento de pudor e nunca se mostram completamente nús na vida diária. É, pois, penoso, para eles, quando um forasteiro fica mirando-os na hora do asseio corporal: razão do uso das roupas de banho. E, sob êste ponto de vista, é compreensível a mudança de suas atitudes no assunto. Entretanto, estando os Tiriyo entre si, não havendo presença de visitantes ou outros civilizados, prevalece o antigo costume da nudez tradicional no banho. Nota-se, pois, uma ambivalência de atitudes em relação aos índios e aos civilizados, assunto a que logo em seguida temos de voltar.

Em resumo: Embora os índios comecem a usar roupas em escala sempre mais crescente, estas ainda não lhes deturparam, de um modo geral, o bom senso e os sentimentos tradicionais a respeito da nudez a que estavam acostumados até há poucos anos atrás. A roupa, de fato, é desejada pelos Tiriyo de ambos os sexos, mas por enquanto a sua função se restringe, principalmente, a finalidades como a de proteger contra o frio, contra carapanãs e piuns e de servir de enfeite ou elemento de destaque, especialmente quando ainda está nova, limpa e de cores atraentes.

Nas Missões do lado de Suriname, a situação, enquanto perceptível para nós, parece ser semelhante. Lá, porém, êste desenvolvimento, talvez, se baseie mais em idéias religiosas, e os motivos para a introdução de roupas como também o abandono (parcial) da nudez tribal dos Tiriyo fôssem colocados em bases de moral cristã, embora puritana. Podemos concluir isto do seguinte fato: Em Araraparu, durante êstes anos passados, o dirigente da Missão americana entre os Tiriyo foi o mesmo Mr. Claude Leavitt, fundador de Long Strip e Kanashen na então Guiana Inglesa, conhecido pelo livro de Guppy (1958)

por suas atitudes um tanto esquisitas e intransigentes. Guppy que lá o conheceu, citando uma troca de idéias, tipo entrevista, dedica-lhe várias páginas, das quais se pode concluir pela mentalidade daquele missionário que pouco deve ter mudado nos conceitos básicos, embora transferido para Suriname (41). Segundo Guppy, os índios foram tachados por aquêl missionário, Mr. Leavitt, como "um bando de desavergonhados, especialmente as mulheres. A visão de sua nudez provoca o despertar dos desejos da carne entre os homens. A primeira parte do nosso trabalho consiste, naturalmente, em levá-las a usar roupas apropriadas. Esperamos que dentro de um ou dois anos nenhuma mulher exponha mais seus seios pela tribo..." E ainda: "Devemos concentrar nosso trabalho sobre as mulheres, pois são elas a causa de todo o pecado..." (Guppy, 1958: 19). A atitude que o corpo humano ou a nudez sejam pecado e também que a mulher índia, quando de busto descoberto, é o princípio e a causa de todo o pecado, — tal atitude, numa doutrinação catequética, leva automaticamente a distorções da mentalidade indígena. Leva, também, conseqüentemente, à insistência de o índio se vestir, simplesmente para que sua nudez não seja motivo de pecado para os outros ou a fim de que, por causa da sua nudez, não sejam condenados ao inferno. Para nós, tal opinião parece não somente esquisita e exdrúxula, como também antiquada e estagnada, dos tempos vitorianos. Nem por isso, naquele ambiente missionário protestante, ainda funciona. Felizmente, parte dos índios parece possuir mais bom senso que seus mestres da Missão de Suriname e não seguem tão rigorosamente às suas exigências, especialmente quando longe da vigilância de seus missionários. Os Tiriyo que de Suriname vieram em visita ao Paru de Oeste, inclusive alguns Waiwái, possuíam roupas boas, embora não as vestissem tôda hora.

Na Missão do Paruma, a atitude quanto ao problema de roupa e nudez parece ter sido, praticamente, a mesma de Araraparu. Todavia, segundo informações indígenas, colhidas mais recentemente, parece operar-se uma mudança desde que os militares ali se impuseram, parecendo um retôrno aos costumes das tanguinhas de pano. O "dotô", isto é, o médico militar, pelas referências obtidas, insiste com os índios para que andem, como outrora, de tanga, etc., por motivos de higiene, porque as roupas, quando empapadas de suor e chuva, lhes fa-

(41) — Trata-se do mesmo Mr. Claude Leavitt, já citado no capítulo sobre "Mudanças Demográficas", responsável pela extravasão de índios brasileiros e pela depopulação do alto Mapuera e parte da área Tiriyo do lado brasileiro.

zem mal, facilitando resfriados, gripes e pneumonias. Se a informação mencionada for exata, nossos parabéns àquele médico compreensivo.

Tocamos, já por duas vezes, em conceitos que, ao nosso ver, são de alta importância, porque indicam o surgimento de ambivalência de conceitos morais ou até de uma dupla moral. No caso acima relatado, existe a moral indígena, ou seja, a ética tribal em que a nudez era tradicional e os Tiriyo, de forma alguma, achavam inconveniências em mostrar seu corpo. Estavam acostumados a este aspecto da vida tribal desde a infância. E há, agora, a moral dos missionários que querem banir a nudez tribal pelo uso de roupas. O já citado relatório de Guppy sobre a atitude dos missionários americanos elucida bastante o caso: O índio ou a índia devem vestir-se para não provocar "o despertar dos desejos da carne entre os homens". Pergunta-se: Entre que homens? Entre os homens índios dificilmente, porque estes estão acostumadíssimos em ver o corpo nu e nada sentem com o aspecto da nudez tradicional. Mesmo a visão do corpo nu da mulher, pelo costume, pouco o excita, razão por que homens, ainda na melhor idade, recorrem a afrodisíacos. Voltamos a perguntar: Entre que homens, então - Entre os poucos civilizados ali existentes ou até os missionários? Neste caso, eles estariam em lugar errado, pois Missão entre índios não é lugar para brancos neuróticos.

Entre os Tiriyo do Paru de Oeste, a situação é semelhante. Começaram a usar roupas (calcinhas, saias, calções) na ocasião do banho no pôrto da aldeia ou quando há visitantes por perto. Mas seu procedimento, quanto ao banho ou à nudez na vida diária, fora da Missão, é diferente. Sem que os missionários o intentem está se processando entre os índios uma orientação de atitudes morais ambivalentes: uma com valores tradicionais para a própria gente, isto é, para os índios; e outra com novos valores para os "brancos", os civilizados.

Condensando, podemos repetir: Nas Missões de Suriname, os índios andam mais ou menos vestidos para não despertar a concupiscência do branco ou missionário; fora da Missão, no seu sítio ou roçado, nas caçadas, etc., andam só de tanga como era o costume do grupo. Na Missão do Paru de Oeste toma-se banho no rio até com roupas, também por causa dos civilizados, especialmente, por causa dos visitantes, etc.; mas fora da Missão, ou mesmo nas aldeias que estão surgindo novamente, não há essas restrições, porque a nudez tribal era o costume.

Está, pois, começando a coexistir uma dupla moral ou uma moral com atitudes ambivalentes: uma em relação ao civilizado e outra, a tradicional, em relação aos membros da tribo.

Talvez seja conveniente focalizar, aqui, o aspecto higiênico da questão, quanto à roupa e à nudez.

Na sua nudez tribal, mesmo bezuntado de óleo de urucu, o índio oferece um aspecto limpo e asseado. Nem sempre pode-se dizer a mesma coisa do índio vestido. Muitas vezes aparece em trajes velhos, rasgados e esfarrapados, parecendo mais vestido de molambos do que de roupas; molambos que, por sua vez, são sebotos e fedorentos de suor e sujo. Gostaríamos de citar, nesta conexão, as palavras de uma senhora, agregada desde há anos, com seu marido, ao Pouso e à Missão Tiriyo. Declarou certa vez: "Antigamente, quando as índias ainda andavam nuas e me visitavam, eu gostava de ficar no meio delas. Tinham cheiro de rruçu, mas a gente se acostumava e não era nada demais. Agora, desde que usam roupas e me vêm visitar, faço volta e me ponho contra o vento para não pegar o bafô fedorento que exalam, porque poucas vezes lavam as roupas internas; e lá, na Missão, não olham bastante para estas coisas..." Aqui, devia, ao nosso ver, entrar parte da ação missionária, a saber a higienização do grupo. O índio, ou melhor, a índia hoje em dia, compreende sempre mais que a roupa deve ser lavada, não só para ficar limpa e asseada, como também para durar mais tempo. Mas, conforme se queixam os índios, "não há sabão", querendo dizer que, a Missão não lhes fornece sabão suficiente para a lavagem de roupas e outros tecidos como p. ex., rêdes que, muitas vezes, ficam duras e frias de sujo. Reconhecemos, todavia, que a Missão faz o possível para satisfazer a todos, o que não é fácil; pois o índio Tiriyo ainda não compreende bastante uma economia sistemática, e gasta enquanto tem. Evidentemente, para sanar a situação, faltaria somente equilibrar a medida entre o consumo e a real necessidade. Ficamos um tanto admirados que a Missão não consiga isso, embora tenha pessoal e meios à sua disposição, para ensinar estes e outros pontos básicos de higiene aos índios. Temos a impressão que, neste particular, as Missões de Suriname são mais compreensivas. Certo dia caiu em nossas mãos um livrinho/folheto da Missão de Araraparu, escrito em língua Tiriyo, dando instruções higiênicas aos índios, entre outras coisas também sobre uso e aplicação do sabão. Achamos isto ótimo e muito importante.

Liga-se a este setor de higiene outro ponto: o dos remendos de roupas usadas. Cremos que ninguém poderá fazer objeção ou crítica de o índio vestir roupas remendadas, quando limpas. Todavia, notamos

aí um certo descuido. A Missão do Paru de Oeste possui um "parque" de doze máquinas de costura e as Irmãs começaram a ensinar as índias a trabalharem com elas: esforço coroado de pleno êxito. De fato, quase tôdas as índias jovens sabem utilizar-se dessas máquinas. As Irmãs dão aulas práticas e as índias estão aprendendo "corte e costura" simples, próprio para as suas necessidades. Mas vejamos o que aprendem. No comêço fabricavam-se saias. E só saias! Passada esta fase das saias, aprendiam a confeccionar as famosas calcinhas, depois vestidos simples, etc. Alguém, sem dúvida, se lembrou que a tribo não se compunha só de mulheres e que os homens também queriam roupas. E começou a fase dos calções e dos "shortes". Até aí muito bem. Esta sucessão na confecção de peças de roupas poderia ser considerada também como um método nas técnicas de costura a serem adquiridas. E, neste sentido, a nossa crítica, não teria razão de existir.

Todavia, perguntamos o seguinte: Por que só se ensina às índias a fazer roupa nova e não a fazer também um remendo decente? E o que é feito com tanta roupa nova, saias e vestidos, que quase diariamente, se fabricam? Pois achamos interessante que os índios, êles e elas, andam quase sempre de roupas rasgadas e esfarrapadas (além de sujas); e, especialmente entre os homens, vêem-se camisas que possuem mais buracos que pano. Perguntando-se a uma índia, por que não endireita a roupa do marido, ela responderá invariavelmente: "Não sei remendar roupa e também não tenho sabão!..." A impressão, que tais índios mal vestidos deixam é péssima e não são, de forma alguma, uma recomendação para a Missão.

E a roupa nova que as índias fazem (algumas até com uma certa obsessão, pois, diariamente, estão sentadas atrás de sua máquina de costura) que é feito com essa roupa? É fácil de responder: Enquanto gastam saias e vestidos velhos, guardam a roupa nova em suas maletas ou latas bem fechadas, até chegarem as visitas de seus parentes de Suriname e, então, as roupas armazenadas serão trocadas por miçangas ou outros artigos. Há índias com as maletas cheias de panos e vestidos, acumulados para o fim indicado. Na Missão do Paru de Oeste, os Tiriyo encontram facilidade de adquiri-los. E assim está se dando um fenômeno, semelhante ao já citado anteriormente, a respeito da obtenção de ferramentas, nos primeiros anos de contato. Pela facilidade de aquisição como pagamento por serviços prestados e pela quantidade obtida, deu-se uma certa desvalorização de panos entre os índios do Paru de Oeste, a qual é sanada ou contrabalançada pela confecção de roupas e trocas num tipo de "exportação intergrupala". Re-

sulta desta atitude o que já anotamos: Guardam-se as peças boas e novas, enquanto se vestem e gastam as velhas até chegarem a um estado de esfarrapamento; e isto, em parte, por falta de orientação, porque aprenderam a confeccionar peças novas, mas não aprenderam a botar um simples remendo, o que, talvez, até achem supérfluo pela facilidade de arranjar panos novos.

A questão de roupas, remendos, banho vestido, etc., poderia até parecer um tanto ridícula, se não fôsse daí dependente uma série de problemas e mudanças de atitudes, como tentamos explicar nestas linhas. E o caso é que o índio entende, perfeitamente, êste problema. Os Tiriyo, quando por qualquer motivo vão a Belém, de forma alguma querem andar sujos ou esfarrapados. Havendo um rasgão na roupa, imediatamente pedem uma roupa nova "para ficar bonito". E, mesmo na Missão vestem coisa melhor na ocasião da missa dominical ou na recepção de visitantes de avião. Por que, então, não andam mais assejados e mais bem vestidos nos dias da semana? Cremos que é, simplesmente, uma questão de orientação por parte dos dirigentes da Missão, porque, como já referimos, ela possui material (sabão, panos, máquinas de costura, etc.), e pessoal (missionários, irmãs, enfermeiro, etc.), para levar os Tiriyo, aos poucos, a um nível higiênico e estético mais alto.

O PROBLEMA MÉDICO - SANITÁRIO

Este problema oferece dois aspectos: o sanitário e o médico. O primeiro é, na maioria dos casos, a base do segundo; pois, sem higiene, dificilmente haverá um nível de saúde satisfatório.

Como já alegamos em outra ocasião, parece-nos que as Missões de Suriname cuidam mais da higiene dos índios do que a do Paru de Oeste. Durante os anos que conhecemos os Tiriyo desta região, observamos que, mesmo antes do surgimento das Missões, a higiene corporal do índio era sempre melhor do que a de casa e aldeia. O Tiriyo tomava banho duas a três vezes por dia, penteava-se bem, catando ao mesmo tempo piolhos, etc.; mas casa e terreiro sempre estavam sujos. Era de se esperar que, com a vinda das Missões, estes aspectos mudassem para o melhor. Todavia, pela introdução de roupas e a negligência de consertá-las, o aspecto higiênico corporal piorou, como já anotamos anteriormente.

Uma inovação destes últimos anos é o corte de cabelo curto à maneira dos civilizados, entre os homens Tiriyo. Isto, em parte, pode ser avaliado como um ponto positivo, pois ajuda a livrar a cabeça das colônias de piolhos, embora o Tiriyo de cabelo curto perca muito de seu aspecto primitivo.

Quem anda mais sujo entre os Tiriyo, são as crianças pequenas. Ficam toda hora sentadas e brincando no chão poeirento, de cara lambuzada de terra e de catarro nos tempos de gripe. Mesmo admoestadas, as mães índias não cuidam muito do asseio, alegando que logo depois as crianças ficam sujas outra vez. Igual a muita gente cabocla, acham que "lugar de criança é no chão", um descuido que, outrossim, facilita a transmissão de verminoses.

Onde se nota patente desleixo higiênico, é em assuntos de casa e terreiro. Em geral, ambos são sujos. Na casa encontra-se o fogão e a bateria de panelas. As cinzas, naturalmente, espalham-se pelas casas abertas. Ademais, onde não existe um tapiri próprio para trabalhos sujos, como p. ex., para os serviços de mandioca, os restos das cascas ficam jogados pelo chão e, apodrecendo, produzem um cheiro acre. As panelas são mal lavadas e, muitas vezes, aderentes de resquinhos de comidas anteriores. Como já indicamos, existe aí um vasto campo de ação para a Missão.

Também o terreiro oferece, geralmente, um aspecto pouco agradável, cheio de fezes de cachorros. Normalmente, o terreiro é varrido uma vez por semana, aos sábados ou também na ocasião da chegada de aviões e de visitantes. Estas limpezas espaçadas são insuficientes para manter um nível higiênico bom, e as fezes caninas, decompondo-se, são um perigo para os índios descalços, pois o terreiro torna-se um foco de verminoses. Sabemos por observação que é difícil fazer o índio compreender este problema e que é mais difícil ainda conduzi-lo a uma limpeza diária do terreiro. Todavia, em favor da saúde do índio, a Missão deveria insistir neste ponto. Sentindo estas dificuldades, ela começou a contornar o problema, introduzindo o uso de alpercatas, etc., para se evitar o contato direto com o chão. De fato, todos os índios possuem e usam sandálias (havaianas, etc.), e outros tipos de sapatos e alpercatas de borracha ou plástico. Procura-se assim prevenir, com mais eficiência, o contágio de verminoses, muito comuns entre os Tiriyo.

Outro problema, ligado a este e que a Missão do Paru de Oeste ainda não venceu, é o das privadas. Para as suas necessidades fisiológicas, os Tiriyo, à maneira tradicional, vão "ao mato", em pouca distância das casas de forma que, ao redor da aldeia, existe, por assim dizer, uma zona empestada e mal cheirosa. A Missão pretende introduzir, em breve, privadas higiênicas. Sem dúvida, isto seria bom para o bem-estar geral do grupo, mas não se sabe ainda da reação dos índios a essas inovações. Outrossim, os Tiriyo já conhecem essas privadas, pois para o pessoal da Missão estão em uso tais privadas e fossas biológicas.

A higiene, em termos gerais, é a premissa para evitar muitas doenças infecciosas e, com isso, premissa, também, para um bom estado de saúde. Para as doenças, o índio, naturalmente, possui os seus remédios "caseiros" ou, melhor, remédios à base de plantas medicinais para doenças já conhecidas no passado do grupo, como são frieiras, verminoses, reumatismo, eczemas, ferimentos e mesmo para doenças internas, como são para o fígado, estômago, intestino, etc. Mas pelos contatos, primeiramente com os "Boschnegers" e depois com os civilizados, ele foi atacado por uma série de males anteriormente desconhecidos: gripes, tosses, catarros, sarampo, varíola, tuberculose, furunculoses, doenças venéreas e outras. Para o tratamento destas doenças faltava-lhe, geralmente, a experiência das gerações passadas de forma que não sabia como combatê-las e, por isso, ficava-lhes mais exposto.

Desde o comêço, os franciscanos no Paru de Oeste convenceram-se do fato que a manutenção de uma farmácia bem sortida era mais necessária para os Tiriyo que a construção de uma igreja. E neste setor sanitário fizeram um imenso bem aos índios, não só por ter à disposição um grande estoque de remédios de laboratório, mas também por terem ampliado o ambiente, mantendo ali um enfermeiro diplomado. Ademais, cuidaram para que, à base do Trinômio, haja assistência sanitária, solicitando visitas regulares dos médicos e dentistas da FAB que o Estado Maior da 1.ª Zona Aérea de Belém sempre e generosamente cedeu. Outrossim, tomaram providências para prevenir surtos de epidemias, enquanto possível. Há poucos anos atrás, a "Susa" (Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas) fez testes de tuberculina entre os Tiriyo, com ótimos resultados. Algum tempo depois, uma equipe médica do Instituto Evandro Chagas em conjunto com a Fundação Rockefeller vacinou todos os Tiriyo ao alcance contra o sarampo, operação que se repetiu no ano de 1970 para a geração nova que surgiu. E para o ano de 1971 são previstas várias outras operações semelhantes: vacinação contra a varíola, etc. Em casos de doença grave, a FAB da 1.ª Zona Aérea atende com muita presteza, levando os enfermos ao Hospital da Aeronáutica em Belém, onde os índios são internados e tratados com zelo e cuidado. E o índio aceita êstes tratamentos com franqueza e espontaneidade.

Esta situação de aceitação ou entrega ao sistema medicinal da civilização só foi possível depois de uma completa mudança de mentalidade à respeito do assunto em foco. Antigamente, num caso de enfermidade grave, o índio, por assim dizer, entregava-se apáticamente à doença; não comia mais e não queria mais resistir. Esta atitude mudou. Sentindo qualquer coisa, vai logo à farmácia para pedir remédios. Ele vê os bons efeitos o que, por sua vez, nêle despertou a vontade de sobreviver, pois sabe que, especialmente, para os males importados (gripe, etc.), há meios de vencê-los nos casos normais. Não possuímos estatísticas sobre as causas de morte entre os Tiriyo. Mas os próprios índios notaram a baixa cota de mortalidade no Paru de Oeste em comparação com a das Missões de Suriname que parece ser mais alta. Alguns Tiriyo disseram abertamente que não se querem mudar para o lado de Suriname, porque "aqui (no Paru de Oeste), morre menos gente". De fato, mesmo os índios visitantes de Araraparu, antes de voltarem para as suas casas, fazem na farmácia da Missão católica seu pequeno estoque de remédios contra gripe, tosse, vermes, para curativos, etc. e o levam para lá. Queixam-se êstes que na Mis-

são de Araraparu há poucos remédios e que "Koróne", o missionário-chefe é "escasso" na distribuição dos mesmos. Ignoramos até que ponto têm razão. Mas seja como fôr, de tôdas essas atitudes em conjunto pode-se deduzir que o índio Tiriyo, hoje em dia, não tem mais o mínimo receio de aceitar remédios de farmácia.

Embora se tenha feito muito na Missão de Paru de Oeste em prol da saúde dos Tiriyo, a impressão total para o visitante não deixa de ser um pouco deprimente, pois nota-se um estado de anemia bastante freqüente entre os Tiriyo. Esta observação não é somente nossa, em particular; também médicos com os quais conversamos a respeito, confirmaram esta impressão. Procurando a causa dêste estado, chegamos à conclusão que, principalmente, dois fatores influem sobre êste depauperamento físico dos Tiriyo. Primeiramente a transição no modo de vida, com um "excesso de trabalho" com que o índio não está acostumado. Devemos explicar esta frase: Pela mudança de vida e de nível econômico na sua cultura, o índio está começando a compreender que, para obter as mercadorias necessárias ou desejadas, precisa trabalhar, o que êle já faz quase diariamente (excetuando-se os domingos e feriados) (42). O trabalho que executa não é, de per si, excessivo; pois raramente trabalha mais de 5 a 6 horas diárias. Torna-se, porém, excessivo pela repetição diária, a que não está acostumada; e depois de certo tempo, êle se sente exausto e fraco, e o processo resulta, muitas vezes, numa anemia mais ou menos profunda, dependendo da constituição física do indivíduo.

O segundo fator, assim julgamos, foi e ainda é a falta de "sakurá" ou caxiri. Pela influência das Missões protestantes, os Tiriyo do Paru de Oeste deixaram de beber "sakurá" durante 5 anos, aproximadamente. Afinal quebraram êste tabu protestante, de nôvo, fabricam caxiri, embora fraco (por enquanto). Esta abstinência parece ter tido conseqüências não muito boas. Hoje sabe-se que o caxiri contém, pela fermentação, vitaminas necessárias para o organismo do índio, os quais, por outros meios, dificilmente obtêm. A falta destas vitaminas durante um período de 5 anos, parece ter corroborado para um certo depauperamento físico dos Tiriyo. Nota-se numa série de pessoas um tipo de avitaminose que, em alguns casos, chega a ser uma anemia profunda. Tem-se notado êste fato em pessoas adultas, porém com mais freqüência em crianças. Algumas chegaram ao ponto

[42] — O trabalho faz parte do plano educacional da Missão. Com isso não queremos dizer que os índios recebem os objetos de necessidade unicamente pelo trabalho remunerado. Especialmente os velhos e doentes são bastante favorecidos, gratuitamente.

de precisarem de tratamento médico e hospitalar em Belém. Os missionários cuidam de combater estes casos e com êxito. Estes acontecimentos mostram que uma catequese que exclui os fatores econômicos e alimentares, à base do ambiente tradicional, pode ter consequências perigosas. Especialmente as Missões protestantes deveriam pensar nisto. Não há dúvida que a maioria destes casos de anemia, poderia ser tratada na Missão mesma, o que, porém, se torna impossível por certos preconceitos do enfermeiro que não acha conveniente aplicar vitaminas aos índios, prejudicando, talvez por este procedimento, a recuperação física dos indígenas, em vez de favorecê-la.

Fora deste caso mencionado, todavia, a farmácia da Missão do Paru de Oeste funciona e os índios são bem assistidos. Um dos cuidados máximos da Missão foi o de baixar o índice da mortalidade infantil. À base de estatísticas colhidas antes de 1960, calculamos a mortalidade infantil em 40% a 50%, uma das razões por que as mulheres índias não queriam mais conceber. Deve-se compreender que à gravidez do indígena se ligam uma série de dietas, proibições e prescrições que pesam na vida do índio. Vendo pela experiência que depois de tantas abstenções e sacrifícios, o filho morria logo nos primeiros meses, tirava-lhes o gosto de ter ou criar filhos. E abortavam sistematicamente. Ahamos que pode ser considerado como uma das glórias da Missão do Paru de Oeste o fato de ter banido o fantasma da extinção do grupo por este tipo de suicídio tribal. A Missão soube reanimar os casais para criarem seus filhos, tarefa em que os pais índios foram eficazmente ajudados pela medicação infantil da farmácia. A cota da mortalidade infantil, nestes dez anos, baixou enormemente e, por outro lado, a aldeia está se enchendo realmente, de crianças.

Como já mencionamos, não estamos informados sobre o movimento sanitário nas duas Missões, entre os Tiriyo de Suriname. Os índios se referem sempre à falta ou à escassez de remédios e que "lá morre mais gente que aqui". Talvez fôsse bom os missionários "de lá" considerarem com mais atenção estes problemas. não só os higiênicos, mas também sanitários para preservar a saúde de seus protegidos.

Por outro lado, segundo informação dos mesmos Tiriyo, existe no Paruma um médico militar e em Araraparu uma enfermeira que atendem, igualmente, os índios. O cuidado pela saúde destes não pode ser tão negligenciado, pois, caso contrário, a presença de enfermeiros, etc., não seria justificada.

MUDANÇAS IDEOLÓGICAS

Mudanças ideológicas tinham que vir, necessariamente. Quando se estabelece uma Missão (seja ela católica ou protestante), o seu intuito é cumprir com a palavra missionária de Cristo de ir por todo o mundo e de ensinar o que Ele ensinou aos seus discípulos. É, pois, uma atitude básica de qualquer Missão provocar, também entre grupos indígenas, uma mudança em suas idéias religiosas, onde e enquanto estas não podem ser harmonizadas ou coordenadas com os ensinamentos cristãos. Isto não inclui, de forma alguma, que a estrutura ideológica e religiosa de um grupo indígena deve ser derrubada para se implantar, de maneira prosélita, o cristianismo. Da preparação recebida e do tino missionário depende saber *adaptar* a implantação da nova doutrina (cristã) ao modo de pensar do índio, num processo lento, sem provocar choques religiosos abertos, embora numa mudança nesse terreno nunca se possam evitar totalmente conflitos espirituais. Em outras palavras: numa catequese bem dirigida, trata-se de oferecer o cristianismo ao índio em formas e maneiras adequadas à sua compreensão, sem desligá-lo das suas tradições e do seu passado.

Quando à FAB, à base do Trinômio, pediu a colaboração de religiosos e se fundou a "Missão Tiriós" no Paru de Oeste, os Padres Franciscanos, encarregados de cuidar dos índios, compreenderam bastante bem este problema. Orientados, em parte, pela equipe de antropólogos do Museu Goeldi, elaboraram um plano a longo prazo para dar tempo ao índio de se acostumar com as circunstâncias e idéias novas que, infalivelmente, surgiriam pelos contatos com os missionários e o pessoal da FAB. E só depois de anos de convivência, transpostas as barreiras principais em todos os níveis, pretendiam iniciar os trabalhos missionários ou catequéticos. Este plano, tão bom como parecia, em parte, falhou, não tanto por culpa dos franciscanos, mas por circunstâncias providas de fora. Nos dois a três anos seguintes à fundação da Missão do Paru de Oeste, pregadores americanos⁽⁴³⁾, começaram a

(43) — Entre eles alguns de triste memória no Brasil, por terem provocado a extração de índios brasileiros para território estrangeiro e a subsequente depopulação indígena no alto Mapuera, na década de 1950-1960, fato a que já nos referimos em outro lugar, anteriormente. (Cf. também Guppy, 1958: 16 seg., especialmente pág. 17, 19, 20; Yde, 1965: 9; 19).

estabelecer-se no lado então holandês, hoje Suriname, em duas Missões: uma em Araraparu, para atingir os índices do Xipariwêni (Sipaliwini) e do alto Tapanani (Tapanahoni); e outra na confluência do Paruma (Paloemeu) com o Tapanani (44). Concluindo-se pelas atitudes demonstradas, estes missionários não possuíam nenhuma preparação missionária e nenhuma compreensão pela complexidade do problema índio/missão. Iniciaram os seus trabalhos de uma maneira pouco qualificável que teve como resultado a rápida e quase imediata decadência, para não dizer derrocada da cultura tribal dos Tiriyo, principalmente pela veemência com que começaram a atacar a vida e os costumes tradicionais dos índios, como também por um tipo de "terrorismo espiritual" com que continuaram a atuar. Em consequência dessas atitudes drásticas, os planos da Missão do Paru de Oeste a respeito de um trabalho aculturativo lento e moderado, foram profundamente atingidos e os franciscanos tiveram que modificar um tanto a maneira de sua atuação. Justamente aquele ponto, que aqui denominamos "terrorismo espiritual", é extremamente importante para a compreensão dessas mudanças no nível ideológico. Os pregadores americanos, infelizmente, apresentavam (e ainda apresentam) ao índio o sistema religioso cristão principalmente por seus ângulos negativos, como sistema disciplinar e terrificante, onde qualquer falha e a mínima transgressão da "Lei" são castigadas com as penas máximas e o fogo do inferno; onde todos que não são cristãos, "estão no escuro", enquanto eles (os pregadores americanos em primeiro lugar) "estão na luz", indo para o céu. E o único caminho para a luz e o céu é a Bíblia. Só assim, fazendo o que ela diz, salvar-se-ão do inferno que é o "grande fogo". Depois de compreenderem esta doutrinação exdrúxula, os coitados dos índios ficaram neste dilema: ou cumprir com a Bíblia (no tipo da explicação americana), sacrificando suas tradições e sua cultura para sair do "escuro" e chegar à "luz", ou ficar com a sua vida e costumes tradicionais e se arriscar de ir para o fogo do inferno para se tornarem, ali, filhos de "Sheitan", o diabo. Pelo choque do dilema, os indígenas tornaram-se desorientados e a pergunta que surgiu em sua mente (pois eles nos perguntaram várias vezes a respeito) foi esta: Será que tudo que nós temos e cremos, que os nossos ancestrais fizeram, foi e é tão errado que merecemos o castigo de "Kan", (45), o Deus ensinado pelos missionários de Suriname? Todavia, o que de-

(44) — Cfr. nota 17.

(45) — Kan ou Kã é o termo Dyuká para o céu e o Ser Supremo, empregado pelos missionários de Suriname para designar Deus.

cisivamente influenciou sobre suas resoluções foi o "choque cultural", o reconhecimento de que o "branco" lhes era superior nos setores culturais que conheciam, principalmente no nível material. Além disso, notaram uma certa diferença: na Missão do Paru de Oeste talvez fôssem até mais avançados em técnicas e maquinários, mas os missionários de lá falavam menos de "Deus-Kan". Formou-se ainda uma certa idéia que os franciscanos, por se absterem, naquele tempo, de uma catequese mais intensiva, não fôssem "donos" de todo o "segredo" da religião; que os protestantes sabiam mais que aqueles e que, portanto, mereciam mais crédito. É verdade que tais razões e reflexões não eram as únicas a provocarem mudanças ideológicas, pois havia ainda outras de ordem pessoal, de ganância, etc. Todavia, elas influenciaram grandemente para isso. Depois de abraçarem, definitivamente, a religião cristã (na forma protestante), de fato entregaram-se a ela, deixando-se contagiar pelo mesmo fanatismo de seus mestres.

Na Missão do Paru de Oeste, o procedimento e a atitude dos missionários era diametralmente oposta e seguia, nos primeiros anos, os planos estabelecidos e já mencionados. Pouco se falava de doutrinação religiosa. Os índios, às vezes, iam ver a missa por curiosidade, e só quando perguntavam ao padre o que ali fazia, este lhes dava a devida explicação. Estatísticas sobre "Quantos índios são batizados? Quantos casados?", não interessavam de forma alguma. Fazia-se mais questão de uma convivência e entrosamento mútuos. Os missionários cuidavam dos enfermos e, por outro lado, os índios faziam roça e outros trabalhos para a Missão à base de um justo pagamento em espécie, principalmente de objetos de utilidade. Criou-se assim um ambiente quase familiar de benevolência e de confiança mútuas. Os padres deixavam continuar as festas com as danças tradicionais e o "sakurá" (o caxiri), e assistiam às suas festas. Todavia, com as atitudes extremistas das Missões vizinhas, de Suriname, os reflexos deprimentes sobre os índios do lado brasileiro não faltavam. Os Tiriyo, de ambos os lados da fronteira, ficaram amedrontados com a pressão doutrinária dos pregadores protestantes e, em relação aos Tiriyo brasileiros os missionários franciscanos tiveram que empregar outros meios para ver se conseguiam dar um "stop" naquela onda de "infernos" e "filhos de Sheitan" que surgiu, aterrorizando a mente indígena.

É inegável que esta onda de "terrorismo espiritual" saiu das Missões protestantes. Julgando pelas atitudes fanáticas, tão comuns entre neo-convertidos, por algum tempo parecia que se estava desenvolvendo um tipo de movimento messiânico entre os Tiriyo. Finalmen-

te, a situação amainou. Cremos que tal movimento só não se desenvolveu por completo, porque era precoce, porque os índios ainda não compreendiam o alcance da diferença entre catolicismo e seitarismo protestante ou, também, porque a aceitação das crenças religiosas ainda dependia mais da influência pessoal do pregador protestante ou católico. Assim, por um lado, o movimento estava dividido e, por outro lado, as famílias e sipes ainda não estavam num ponto de romperem entre si por causa do "pananakiri", isto é, por causa do "branco" ou "estrangeiro". Em todo o caso, surgiram, sem real necessidade, problemas missionários e aculturativos, especialmente em ambiente ideológico, que muito bem poderiam ter sido contornados em prol dos Tiriyo e das três Missões, se especialmente os missionários de Suriname tivessem mostrado um pouco mais de bom senso e de compreensão para com a mentalidade indígena.

Embora o problema missionário, enquanto simplesmente doutrinário e catequético, não seja o objetivo deste trabalho, temos que considerá-lo, enquanto age sobre o índio em seu processo de adaptação e aculturação, para a formação da sua nova mentalidade e das novas atitudes. Pois cada uma dessas Missões possui, como é natural, o seu modo próprio ou particular de agir e proceder. Está se repetindo, aqui, em grau muito mais acentuado e em nível ideológico/religioso, o que já apontamos em outro setor, sobre a nacionalidade. Como o grupo está na iminência de ser, politicamente, dividido em dois (os Tiriyo brasileiros e os de Suriname), assim também em campo religioso, em Tiriyo católicos (brasileiros) e Tiriyo protestantes (americano/surinameses). Embora tendo, num espaço de 10 anos, praticamente abandonado suas crenças e cerimônias religiosas antigas e aceitado o cristianismo, o Tiriyo se vê diante de uma cisão de opiniões e práticas, notando que os missionários católicos permitem ou mesmo praticam (p. ex., fumar uns cigarros), o que o pastor protestante, apoiando-se sempre e em tudo na Bíblia, proíbe ou até castiga, fisicamente. Entraram, entre outras coisas, no rol dos pecados, condenados pela Bíblia (evidentemente, só da Bíblia das Missões Tiriyo de Suriname) uma série de proibições e "pecados" bastante ressaltados por esses missionários em suas pregações. Em consequência, condenaram a maior parte das práticas e dos costumes dos índios, desligando-os da sua tradição. Como resultado e de um modo geral, os Tiriyo :

1. não fazem mais as suas festas tradicionais de caçadores, coletores, etc.;
2. não dançam mais, nem para se entreter à noite;

3. não cantam mais as suas cantigas de festas, de bebidas, etc.;
4. não fazem mais, nem bebem mais caxiri, o "sakurá", sua bebida tradicional;
5. não fumam mais, nem os cigarros de estilo antigo, de tauari, nem os de fabricação importada;
6. não contam mais as suas lendas;
7. não falam mais dos pajés ou de suas atuações, do mundo dos espíritos e dos ancestrais, porque todos eles, espíritos, pajés e ancestrais já foram parar no "grande fogo" que é o inferno, por não terem conhecido e observado a Bíblia (46).

Reunimos, aqui, uma série de tópicos ou, por assim dizer, uma pequena tabela de amostras das proibições principais, a qual pode ser ampliada em vários pontos. Julgámo-la, todavia, suficiente para evidenciar o absurdo de um tal tipo de missionização que consideramos, ao mesmo tempo, um atentado contra as tradições e costumes de um povo, à base de um "terrorismo espiritual", cujo estribilho invariável é: Não faças isso ou irás para o inferno! Não faças aquilo ou te tornarás um filho do Diabo!

Como primeiro efeito de tais atitudes nota-se uma decadência geral na ideologia indígena, nas crenças e nos costumes respectivos. As histórias dos antigos, mitos e lendas, já não lhes têm mais o valor de documentação tradicional de um passado vivido. Valem-lhes como as nossas "estórias da carochinha" que, hoje em dia, só a muito custo ainda contam e, então, de um modo como se fôssem coisas destinadas só para entreter crianças, mostrando como os antigos eram "tolos" e "bestas" em afirmar assuntos que ninguém mais pode acreditar como realidade histórica ou do passado. As Missões de Suriname efetuaram, portanto, um corte na tradição indígena. Os índios ficaram sem nexos com o passado que lhes foi ridicularizado. Outrossim, os missionários não lhes dão e, dificilmente, poder-lhes-ão dar uma explicação científica do começo das coisas e de da origem do mundo, porque a mente indígena ainda não está bastante preparada para alcançar coi-

(46) — Observação semelhante fez Arnaud (1970 : 20) entre os Palikur : "... a introdução do culto protestante entre parte da população Palikur já vem provocando modificações de hábitos e atitudes... Os adeptos da nova doutrina passaram a participar assiduamente dos ofícios semanais realizados pelo pastor Paulo Orlando que lhes transmite trechos da Bíblia em português com versão imediata para o Palikur. Em contraposição, deixaram de participar do cerimonial do turé bem como de outras festas tradicionais à maneira civilizada, pois, "quem recebe Jesus... não deve mais sentir prazer para divertimentos". Ao mesmo tempo abandonaram o uso do fumo e de bebidas alcoólicas incluindo o caxiri. Não estão recorrendo aos xamãs, embora os continuem temendo especialmente porque "eles agem por ação de demônios"..."

sas que mesmo para gente do ambiente civilizado e não familiarizado com assuntos científicos (p. ex., geologia, astronomia, física nuclear, etc.), é difícil de compreender. Ademais, tudo isso não está na Bíblia, pelo menos não nesta forma moderna. A explicação mosaica que, com seus antropomorfismos, fica mais perto da mentalidade dos índios e tornando-se assim mais compreensível para eles, só em poucos assuntos mostra semelhanças (p. ex. "Tuná-imö" — a Grande Enchente, o "Dilúvio"). E mesmo ali, embora haja semelhanças, nota-se a tendência dos índios de querer cristianizar as suas lendas, tendência explicável pelas atitudes acima mencionadas. Assim, numa versão novíssima que ouvimos em nossa última viagem (1970), já é "Sheitan" (satanás) quem provocou o "dilúvio". E, em outro mito sobre a criação dos homens, o herói cultural e criador do grupo é comparado ao "Kirísutu" (Cristo).

Contudo, levanta-se a pergunta: Por que toda esta insistência por parte das Missões protestantes para o índio romper com as suas tradições e seu passado? Deve haver um motivo específico para esta atitude.

É novamente Guppy que nos dá uma pista para a compreensão desta atitude, dizendo: "Os missionários os convenceram de que seus costumes tradicionais eram não somente errados, mas também pecaminosos, e de que o seu passado era o de selvagens vivendo na escuridão..." (Guppy, 1958: 17). E mais adiante, o autor citado põe na boca aquele mesmo missionário a explicação, em que consiste a "escuridão" da vida dos indígenas: "Às vezes, os índios produzem uma boa quantidade de sua cerveja e dançam a noite inteira... Eles fazem coisas que são por demais terríveis para serem contadas. Imagine que às vezes eles saem com mulheres que nem ao menos são suas próprias esposas. Nós pretendemos banir completamente os hábitos de beber e dançar, e já conseguimos reduzir bastante o vício do fumo..." (Guppy, 1958: 20).

Percebendo que tal sistema de cristianizar índios acabava, necessariamente, com todos os valores tradicionais do indígenas, Guppy, sem dúvida, sentiu ainda outros problemas a respeito da liberdade e dos direitos humanos dos índios, nos quais também eles estão incluídos. Notou, então, que estes índios nem eram tomados a sério como pessoas humanas. O pregador Mr. Leavitt disse-lhe a respeito dos índios: "Eles são muito difíceis, completamente irresponsáveis, como crianças" (Guppy, 1958: 18). E a uma pergunta mais expressa, se os missionários respeitavam os índios como povo ou como seres huma-

nos, obteve a seguinte resposta: "Isto escapa inteiramente à questão. Nós os amamos — nós os amamos em Cristo. Nosso objetivo é o de salvar almas. Nada mais importa" (Guppy, 1958: 22).

Nesta última frase, "Nada mais importa", encontra-se, ao nosso ver, a atitude mais errada dessas Missões. Não importa, então, destribalizar grupos humanos como se tem observado no alto Mapuera e em Kanashen? (47). Não importa, um povo em minoria perder seus costumes e tradições, adquiridos à custa de experiências de gerações e séculos? Não importa, gentes de outra cultura serem consideradas "completamente irresponsáveis, como crianças"? Mas, sem dúvida importa, no sentido desses missionários, ser injusto e tirânico com aqueles índios, e deixar ruir toda uma cultura e mentalidade indígena, somente para implantar certos aspectos de religiosidade tipicamente americana, sobre os quais as seitas entre si também não são unânimes, ressaltando, por isso, especialmente os pontos proibitivos como os de não fumar, não dançar, etc., o que, então, se chama "salvar almas".

Embora as citações de Guppy se refiram, diretamente, à Missão de Kanashen, o grupo missionário com seu coordenador é o mesmo de Araraparu, com Mr. Leavitt na frente. Observamos, pois, que aqueles missionários americanos entre os Tiriyo de Suriname não fizeram outra coisa a não ser repetir a aplicação de idéias, métodos e sistemas já experimentados entre outros grupos indígenas concentrados em Kanashen, com os mesmos efeitos deletérios para a cultura e a vida Tiriyo.

Como já mencionamos, os franciscanos do Paru de Oeste seguiram uma linha de atitudes inteiramente oposta. Mas, devido a violenta atividade das Missões protestantes do lado de Suriname, seu sistema de "sementes" da "Palavra", como também as visitas mútuas dos índios aparentados de ambos os lados do Tumucumaque, os Tiriyo brasileiros ficaram, da mesma forma, afetados, daquelas idéias e proibições. Daí também a dificuldade da Missão do Paru de Oeste de manter e reanimar um pouco o ambiente tradicional. O índio, naturalmente, nota as diferenças entre os tipos de Missão existentes, católica e protestante, e a maneira da aplicação do sistema de cristianização. Os padres também fumam um cigarrinho e, dada a ocasião, tomam também uma cerveja que, p. ex., visitantes da Missão por acaso trazem. Incentivam, outrossim, os Tiriyo para, de vez em quando, fazer um pequeno caxiri ou uma festinha. Mas os reflexos terríficos da atitude protestante não faltam e, muitas vezes, predominam, pois os índios fo-

(47) — Ver Guppy, 1958: 16-24; Yde, 1965: 19-20.

ram ensinados pelos pregadores de Suriname, que, tanto os padres como também os brasileiros, em geral, são todos filhos do diabo e vão para o inferno, justamente porque fumam, tomam "sakurá" (isto é cerveja ou outras bebidas fermentadas ou alcoólicas), permitem danças ou dançam mesmo em festas, etc.

Aos poucos, todavia, (e também pela convivência e as festas dos Kaxúyana que, até agora, não mostraram tais complexos) a tensão está diminuindo e (até abril de 1970) os Tiriyo do Paru de Oeste já fizeram, novamente, algumas festinhas e danças à noite, com um caxiri meio aguado e cigarrinho fino (sem dúvida por precaução, para não ir muito profundo no inferno, no caso de...). Vê-se, pelo menos, que estão tentando vencer esse complexo recém-impingido de que suas festas sejam pecado e dignos do inferno. Talvez os Tiriyo se reanimem mesmo a voltar, até certo ponto, à sua antiga vida tribal. Mas por enquanto, estas tentativas de um retorno à tradição são muito fracas e acanhadas, embora incentivadas pelos missionários franciscanos, mostrando com isso que, basicamente, respeitam as tradições indígenas. Os índios estão começando a entender — embora ainda não se convencessem por completo! — que os infernos, à moda protestante, não funcionam da maneira apresentada pelos pregadores; pois "Kan" (Deus) até agora ainda não mandou aviões com bombas para matar a todos (48), só por causa de uma cuia de caxiri ou de uma festinha de dança; e vêem também que os brasileiros em geral e os padres em particular ainda não se tornaram filhos de "Sheitan" e nem foram parar no inferno por causa de um cigarro ou de uma cerveja.

Mas, mesmo supondo que, até a certo ponto, a vida tradicional se restabelecesse, este retorno não daria mais os mesmos valores às coisas antigas e aos Tiriyo. As idéias básicas do cristianismo, sejam elas provenientes de atitudes católicas ou protestantes, já se infiltraram demais. Resultaria disso, provavelmente, um retorno à formas externas, mas, de conteúdo modificado. A atual religião Tiriyo consiste, basicamente, em sentar-se em roda, meditar sobre o que o pregador (civilizado ou indígena) explicou e em cantar hinos religiosos. Na Missão do Paru de Oeste entra mais um segundo elemento, o culto especificamente católico: missa e sacramentos. Sessões de pajelança já não se encontram mais e os xamãs, praticamente, estão "aposentados" ou tornaram-se fervorosos cantores de hinos e cânticos. E, com isso, o ambiente religioso dos Tiriyo mudou completamente.

(48) — Cf. nota 22.

MUDANÇAS SOCIAIS

Na mudança do quadro geral de uma cultura, o nível social, necessariamente, é afetado. Naturalmente, aí, o processo é mais lento do que nos aspectos da cultura material. Mas quem conheceu os Tiriyo de uns 10 anos atrás e os vê agora, não deixa de notar uma série de modificações já concluídas ou em processamento de novas adaptações, ainda. Indicaremos algumas das mais marcantes.

1) — O COMPLEXO DE SOGROS — GENRO/NORA

Na lei tradicional dos tempos passados, estava em absoluto rigor a evitação entre sogros e genros/noras. Pelos contatos com os civilizados, tanto no território brasileiro como no de Suriname, essas barreiras sociais caíram em grande parte e vêem-se p. ex., sogra e nora trabalharem juntas, conversando ao mesmo tempo animadamente. Certa vez perguntamos à uma mulher, conhecida nossa: "Me diga, você gosta de conversar com a sua sogra?" E ela: "Gosto, sim!" Continuamos a perguntar: "Mas, você não tem mais medo (= vergonha) de conversar com ela? Me lembro, anos atrás vocês não conversavam uma com a outra". Ela respondeu, rindo: "Isto já passou. Isto é dos tempos antigos. Agora, a gente já conversa sem ter medo (= vergonha). É bom!..."

O exemplo citado se refere a mulheres, mas o mesmo fenômeno pode ser observado também entre os homens. Ali, todavia, as conversas se restringem ao mais necessário. Parece que os homens vencem com mais dificuldade o antigo tabu. Mas as infrações são patentes e aumentam.

Estas novas atitudes se refletem igualmente sobre outro aspecto deste problema, a saber sobre o tipo residencial em relação a sogros e genros. Os Tiriyo eram (e, em parte, ainda são) matrilocais. Embora permitindo exceções conforme as circunstâncias, a norma tradicional era que o genro recém-casado morasse na casa dos sogros, pelo menos temporariamente, até a casa se encher de filhos/netos. Então, o genro tratava de fazer casa própria, freqüentemente perto dos

sogros, continuando a ajudá-los, ou separando-se, voltava para a sipe/linhagem paterna. Estas relações residenciais estão se afrouxando aos poucos. Já aparecem casos, onde os recém-casados ficam morando na casa dos sogros até chegar o primeiro filho; depois fazem casa própria ao lado da dos sogros. Ultimamente, uns casais novos nem foram mais morar na casa dos sogros, fazendo de antemão sua barracquinha ao lado da casa dos sogros. Todavia, embora neste particular residencial se estejam processando lentas mudanças, as obrigações sócio-econômicas ficaram e ainda estão sendo observadas como antigamente (p. ex., obrigações de ajuda na roça, no sustento e em serviços pesados, como construção de casa, etc.). Em resumo: está se dando uma emancipação das obrigações residenciais, enquanto as sócio-morais, pelo menos por enquanto, estão permanecendo.

2) — NOMINAÇÃO

Não nos consta que os Tiriyo tenham tido festas especiais para a nominação das crianças (à maneira dos grupos Kayapó, p. ex.). Cada Tiriyo tinha, pelo menos, dois nomes: um que lhe era dado pelos pais para o uso em família e outro que o pajé ia buscar no além, entre os ancestrais, nome que não se usava na vida comum. Visto que, segundo a doutrina tradicional, o Tiriyo vivo é a encarnação de um ancestral, aquele nome indicava qual a encarnação anterior do indivíduo. Toda esta crença sobre a pré-existência da pessoa e suas encarnações neste mundo, basicamente ruiu após o advento das Missões com suas influências. Também, os pajés já não funcionam mais e assim não há quem determine a criança por seu nome; por outro lado, os próprios índios já não estão mais tão convencidos desta crença tribal e pouco se preocupam com o assunto.

Pelo contato com as Missões e o complexo de inferioridade que se originou e do qual já falamos anteriormente, todos os Tiriyo querem ser batizados e querem nomes civilizados. Pelo menos acontece isto na Missão do Paru de Oeste, onde a maior parte dos Tiriyo já possui nomes brasileiros, embora entre si prefiram usar nomes e apelidos indígenas. Pelo choque das duas atitudes, antiga e recente, surgiu na geração novíssima o fenômeno de que muitos pais não querem mais dar nomes indígenas aos seus filhos. Já existem várias crianças que, de fato, não tem nomes Tiriyo e sim, somente, brasileiros. Cremos

que, em parte, também isto corrobora para a conclusão de uma já iniciada decadência das antigas crenças (49).

Desde que os próprios índios querem nomes cristãos ou civilizados e nisto insistem, poder-se-ia fazer, pelo menos, uma coisa: escolher nomes adequados. Na Missão do Paru de Oeste observamos que os nomes brasileiros nem sempre são dados pelos missionários, mas por qualquer empregado da Missão ou da FAB e sem critério quanto às facilidades ou dificuldades de pronúncia para os Tiriyo. Assim foram dados nomes como Márcio e Márcia que os Tiriyo pronunciam como "Macho, Macha"; ou Martinho que na sua bôca soa como "machinho". "Eve" (Eva), imitando a pronúncia americana, sai como "Ipi" (embora a coitada da mulher nada tenha de "Hippie") e Eva, em pronúncia brasileira, como "Epa" (o que, em Tiriyo, significa "Vulva"), etc. Tais e outras coincidências piores deveriam ser evitadas. Já que os Tiriyo querem nomes da nossa civilização, deveriam ser os conhecedores da língua nativa, especialmente os missionários que os escolhessem, mas nunca os empregados dessas instituições que nada entendem de língua e mentalidade indígenas.

Também em outro sentido, mesmo numa reformulação cristã ou de ambiente civilizado, deveriam ser os missionários as pessoas competentes para atos de nominação. Quem buscava ou dava o nome da pessoa, no sistema antigo das crenças tribais, era uma pessoa de destaque, a saber o pajé que, até certo ponto, funcionava como elo entre os dois mundos do além e do aquém. Na nova religião (cristã), com suas reformulações, este papel de escolher e dar o nome caberia, então, ao missionário que, da mesma forma, quer ser o elo entre esses dois mundos. Uma falta ou falha, neste sentido, equivaleria a um desprezo ou até a uma destruição das convicções tribais antigas e à entrega de um assunto, muito importante para a vida do índio, em mãos secundárias, não qualificadas. Embora o índio Tiriyo já não tenha mais uma fé firme nas suas tradições, e suas crenças estejam num ponto de decadência, ainda lhe resta bastante fé nas memórias do grupo, pois também ele não pode mudar de vida de um dia para outro. Ainda existe bastante complexidade das coisas tribais em seu coração. Este, como também muitos outros assuntos dos níveis sócio-ideológicos, na sua vida, está num estado fluente, ainda não fixado e possui, por isso, muitos ângulos relativos.

(49) — Posteriormente fomos informados pelos missionários que os índios cristãos foram batizados e registrados com dois nomes: o Tiriyo e o cristão; e que este último serve, principalmente, para evitar dificuldades de linguagem em registros de cartório.

3) — "CICLO DE VIDA"

Uma série de modificações pode ser observada em assuntos que dizem respeito ao ciclo da vida e, aí, principalmente, para o lado dos antigos "tabus", das restrições e proibições inerentes.

a — PRIMEIRA MENSTRUACÃO

Antigamente, a primeira menorréia era de alto valor social para o índio, por ser sinal de que a menina se tornou moça e, portanto, casadoura. Havia reclusão, festa de iniciação, etc. De todas essas cerimônias respectivas, quase nada sobreviveu. Hoje já não cortam mais o cabelo inteiro da mocinha, como antigamente; cortam somente as pontas, deixando o cabelo comprido até aos ombros. Outrora fazia-se uma pequena choupana própria, onde a moça ficava reclusa e nua, pintada somente de jenipapo. Porém a choupana foi substituída pelo mosquitoeiro, dentro da casa. A mocinha fica vestida de saia, e só pés, mãos ou ainda o rosto são pintados de preto. A reclusão, da mesma forma, está restrita a poucos dias e sem separação da família. Todavia, a mocinha não sai do mosquitoeiro para brincar, conversar, etc. A dieta existe ainda em parte e, nesse tempo, ela come mais peixe que carne. Entretanto, o antigo rigor com todo o cerimonial da tradição já não existe mais e pertence ao passado.

b — MULHER MENSTRUADA

No regime tribal antigo, o homem que não era da família não entrava em casa onde existia mulher menstruada, porque isto podia resultar em "panema", isto é, em má sorte na caça, pesca e no amor. Hoje em dia, os homens já não fazem mais tanta questão de entrar, quando necessário, numa casa onde tenha mulher menstruada. As atitudes entre os homens estão divididas: alguns observam ainda o costume antigo, outros não. Também neste assunto, os costumes estão mudando e as atitudes antigas estão caindo, aos poucos, em desuso.

c — "DIETAS"

Coisa semelhante deve-se dizer da grande quantidade de tabus de comidas que outrora existiam e foram bastante observados, especialmente as dietas da gravidez, de "criança nova" e outras. Grande parte destas proibições não são mais guardadas. Só relativamente poucas se conservaram.

d — PARTO

Quando uma mulher estava para dar à luz, os Tiryó faziam fora da aldeia, na beira da mata ou da capoeira, porém perto da casa, uma choupana para a parturiente. Este costume decaiu quase por completo. Hoje, às mais das vezes, a mulher pare em sua casa de moradia. Dando-se o parto durante o dia, muitas vezes fazem uma espécie de cubículo por intermédio de cobertores ou mosquitoeiros dependurados.

Também no parto mesmo, houve algumas modificações. As parteiras Tiryó, antigamente, não amarravam o umbigo da criança; cortavam a corda umbilical no comprimento de uns 10 cm, aproximadamente, passavam um pó de carvão bem fino para evitar inflamações e deixavam o umbigo secar até cair por si mesmo. A Missão introduziu métodos mais modernos que as mães Tiryó aceitaram. De fato, a mortalidade infantil devido infecções umbilicais é quase nula.

e — ENTÉRRO

Sempre achamos que, exteriormente, os Tiryó não ligavam muito a seus mortos, depois de tê-los enterrados. Mas, isto pode também ser um conceito falho da nossa parte, influenciado por idéias do nosso ambiente civilizado que superestima o culto externo aos mortos.

Nem por isso, os Tiryó possuíam um amplo cerimonial ligado, especialmente, ao entêrrro. Tivemos ocasião de observar, ainda, vários entêrrros à maneira tradicional. Cavava-se uma verdadeira câmara mortuária, embora primitiva; havia recitações e invocações dos espíritos dos ancestrais; fazia-se o despacho da "alma" para o defunto voltar a ser o que tinha sido anteriormente (animal totêmico?), etc. Fazia-se, também, o "pöra", o choro oficial e derrubava-se, depois, a casa do falecido. De todo este cerimonial, pouco resta. Observamos que os Tiryó da Missão do Paru de Oeste já não conservam mais o cerimonial antigo e aceitaram um tipo de sepultamento, vulgarmente chamado "entêrrro de caboclo". O falecido fica até a hora do entêrrro sobre um estrado (ou uma mesa); faz-se um "velório", com luzes acesas ao lado do cadáver, mas sem bebidas; reza-se pelo defunto e, chegando a hora, este é pôsto numa rede e carregado numa vara comprida ao cemitério, que fica em distância de uns 20 minutos a pé. A cova da sepultura é do tipo das usadas pelos civilizados. Havendo possibilidade, o defunto faz sua última viagem de "Unimog". É natural e justo que o missionário acompanhe o entêrrro. Mas, raras vezes, hoje em dia,

se ouve o choro oficial pelo defunto, cantado ou recitado tão somente, em forma abreviada, pelos velhos que ainda são mais tradicionalistas e saudosistas. E também a derrubada da casa não é mais executada com regularidade.

Não estamos bem informados até que ponto houve mudanças nas Missões de Suriname a respeito de defuntos e enterros. Mas cremos que lá se operam modificações semelhantes; outrossim, os próprios índios já nos teriam feito qualquer referência sobre isto.

4) — O DECLÍNIO DA REVERÊNCIA

a — FALTA DE RESPEITO AOS VELHOS

O estado dos velhos e adultos maduros era, de certa maneira, um estado privilegiado. Não no sentido de que estes tivessem formado uma espécie de "classe de idade", mas respeitava-se os velhos, mais ainda quando eram parentes, o que acontecia na maioria dos casos.

Desde que a aculturação Tiriyo se tornou mais intensiva, a mocidade entrou, por assim dizer, numa fase "revolucionária", onde os valores antigos são substituídos por novos. Muitas vezes, revela-se isto por atitudes negativas. Os velhos, para falar em linguagem atualizada, são considerados superados; são "corôas" que não entendem mais o movimento novo e, por isso, aos poucos, mas num ritmo constante, são postos de lado. Assim, o respeito e a obediência aos mais velhos diminuiu sensivelmente. Outrora combinava-se tudo (viagens, trabalhos, etc.) por intermédio do chefe da aldeia ou dos homens da família; hoje, cada um age por própria conta e, quando chamados à atenção pelos mais velhos, os moços não ligam, dão uma resposta meio torta, vão-se embora sem responder com um ar de troça ou de desprezo e riem-se, depois, da "besteira" do velho. Raras vezes e só em assuntos de importância, os jovens consultam ainda os velhos. Percebemos, várias vezes, que os jovens nem atendem mais as ordens ou os pedidos dos velhos a não ser que estes sejam diretamente parentes de categoria. É o declínio da ética tribal ou, em relação à aculturação, a procura dos jovens a uma nova forma de vida, já que a tradicional foi, praticamente, destruída, pelas "frentes missionárias".

b — O "CONSELHO DOS VELHOS"

Devido a mudança ideológica e a aceitação do cristianismo, a dificuldade dos missionários de se expressarem corretamente no idioma Tiriyo e outros motivos, recorreu-se a certas medidas para contornar estas e mais outras dificuldades, principalmente pela introdução de pregadores leigos indígenas. Nas Missões de Suriname já se tinha feito isso há mais tempo, criando os grupos de mensageiros ("sementes") da "Palavra". Na Missão do Paru de Oeste procedeu-se, da mesma forma, à instituição de uma entidade semelhante àquela em atenção ao último Concílio Vaticano a respeito da participação dos leigos no culto e na vida da Igreja. Trata-se, pois, de um tipo de apostolado leigo indígena de catequistas, cujos componentes por eufemismo, são chamados, às vezes, "diáconos", porém sem o serem na realidade. De certa maneira, os mensageiros da "Palavra" e o "Apostolado Leigo" (os "Diáconos") se correspondem com a diferença de que os franciscanos não fizeram nem pretendem fazer dos catequistas uma "tropa de combate" religiosa à maneira dos "mensageiros" das Missões protestantes. Enquanto, inicialmente, o fim primário destes mensageiros era atrair e preparar o proselitismo entre os grupos ou aldeias indígenas ainda não alcançadas pelas Missões de Suriname e sendo eles só em plano secundário cantores e pregadores leigos, os "diáconos" funcionavam desde o começo em ambiente interno, na Missão ou aldeia, sem serem enviados a fazerem adeptos para a Missão católica. Formou-se assim na Missão do Paru de Oeste, um grupo de rapazes, os já mencionados pregadores ou catequistas, que, depois de instruídos pelos missionários e supervisionados por eles, repetem o assunto a ser explicado em versão mais livre e adequada à maneira de falar dos Tiriyo. Estes rapazes, embora controlados nos pontos de exposição da doutrina pelos missionários, ensinam os moradores indígenas da Missão. Era previsível que este grupo se tornasse, dentro da comunidade, uma espécie de elite. Não ensina, somente, pontos de catequese, dirige também as rezas e as orações, ensaia e canta com o povo hinos religiosos, muitas vezes feitos por eles mesmos. Pelo lugar de destaque que ocupa, este grupo tornou-se uma pequena potência dentro da aldeia, pois não coordena somente o que diz respeito ao movimento religioso dentro da Missão, mas, passando além deste ambiente, atinge também setores da sua sociedade. Muitas coisas que, outrora, eram assuntos dos homens e dos velhos, hoje são determinadas por estes moços. Observamos que, ocasionalmente, surgem tensões entre velhos e jovens. É natural que, devido a sua atuação religiosa, os catequis-

tas gozam do apóio dos missionários, o que lhes dá mais prestígio ainda. E assim, muitas vezes, passam dos limites em suas atuações, sem que os missionários se dêem conta disso.

Outrora, depois dos trabalhos do dia, à noite os homens se juntavam no terreiro à beira do fogo, num tipo de "conselho dos homens" ou "dos velhos". Ali falava-se, entre outras coisas, sobre as necessidades da aldeia, os trabalhos a serem feitos, sobre assuntos familiares, casamentos, viagens, etc. O chefe da aldeia, então, fazia a distribuição dos trabalhos para o próximo dia, determinando, p. ex., quem deveria ir caçar ou pescar, ajudar a cortar madeiras para uma nova casa e outros assuntos pendentes. Este "conselho", no estilo antigo, quase não existe mais, pois o grupo dos catequistas tomou conta desse movimento. Usurpou, por assim dizer, os direitos dos mais velhos. Hoje é raro ver-se combinar trabalhos à beira do fogo. Pelo lugar de destaque que ocupam, os rapazes do "apostolado" incluíram estes assuntos no seu campo de ação e explicam ou apresentam as necessidades e os trabalhos dos dias seguintes por ocasião das rezas e na hora de cantar, ou mesmo na capela, ou na hora da pregação. Em outras palavras: o "conselho" dos homens ao redor do fogo, outrora elemento importante na vida do índio, foi transformado, substituído pelos moços e incluído num ambiente de fundo religioso, onde os homens mais velhos, inclusive o legítimo chefe da aldeia, praticamente, não tem mais voz, mandando estes só em sua própria casa. Raras vezes os velhos são ouvidos e o próprio chefe do grupo tem que pedir, para seus trabalhos, auxílio entre seus irmãos ou outros parentes mais próximos. O "conselho" dos velhos, basicamente, mudou de ambiente e, fazendo parte do ambiente religioso, mudou de nível, deixando de ser instituição puramente social.

5) — ASPECTOS DA VIDA SÓCIO.MORAL

Alegamos que, no Paru de Oeste, o grupo dos pregadores indígenas tornou-se uma equipe com amplas faculdades dentro do sistema de catequese missionária e que esta elite, no ardor da sua função, facilmente passa das suas atribuições e abusa de seus poderes. Isto pode notar-se também em relação aos casamentos e assuntos anexos.

Um dos pregadores de destaque é o jovem chefe (considerado usurpador pelos mais velhos, mas apoiado pelos missionários). Houve casos que ele e seus colegas pregadores passaram a fazer os casamentos do grupo dentro da igreja, deixando os missionários em ignorância. Mais tarde, o padre é avisado e este dá a bênção religiosa ao ma-

trimônio, se não houver obstáculos pelas leis eclesíásticas. Conversamos sobre isso com os franciscanos. Estes opinam que se deve considerar este tipo de esponsais como uma espécie de "casamento civil, conforme os costumes da tribo", facilitando assim a ação dos missionários para realizar o casamento religioso. Todavia, temos a impressão que este "casamento civil, conforme os costumes da tribo" possui feições mais ou menos protestantes; pois, embora havendo consentimento das famílias e do grupo para o casamento, o poder da efetivação jurídica nunca foi transferido a terceiros, nem ao chefe da aldeia, embora seja ele consultado e sua voz pese em tais assuntos, e sim, eram os pais que, em praça pública, entregavam seus filhos para o casamento previamente combinado. Não cabe aqui uma descrição total das cerimônias do casamento Tiriyó. Basta dizer que este cerimonial não é mais realizado e que o grupo dos pregadores-catequistas, com o jovem chefe na frente, apoderaram-se destes poderes, fazendo os casamentos do grupo na igreja, como já referimos. Existe entre os Tiriyó, o conceito do divórcio, permitido em certas circunstâncias e que, às vezes, se realiza ainda. Que será feito, então, destes "casamentos conforme os costumes da tribo", dissolúveis, em união com o casamento católico, indissolúvel?

Relacionado com o assunto do casamento está o adultério. Também os Tiriyó tem um conceito nítido sobre isto, embora seu ponto de vista dirija do da nossa sociedade e que, na prática e dentro da tribo, atinge mais as mulheres que os homens. Este conceito do adultério, principalmente em relação à mulher, diz que ela não pode ter relações sexuais extramaritais sem o consentimento do marido; pois existem, por outro lado, uma série de relações sexuais extramaritais permitidas ou até desejadas, sem infringirem o conceito indígena do adultério. Quando, então, se dava um caso de adultério em conceitos Tiriyó, o marido tinha o direito de castigar sua mulher. A maneira tradicional era a de pegar uma hacha de lenha e lascá-la nas costas da esposa. Tratando-se do homem, a mulher, geralmente, brigava um pouco com ele, ficava por um dia de cara amuada e depois ambos se ajeitavam de novo.

Quem tinha, pois, o direito de punir a mulher adúltera, era o marido; não havia índio que reclamasse, nem a mulher faltosa. Todavia, com o surgimento dos catequistas e suas usurpações, estes se atribuíam também aí os direitos de intervir e castigar as faltas, fazendo isto à maneira dos missionários de Suriname e seus semeadores da "Palavra". A mulher adúltera é colocada em praça pública, tem que ouvir uma série de pregações e recriminações sobre sua perversidade e pecaminosi-

dade; é espancada, levando tremenda surra, enquanto se cantam hinos a Jesus e por fim é condenada à reclusão, ficando uma semana ou mais em casa e na rede. Durante a nossa estadia na região, embora não em nossa presença (estivemos, na ocasião, na aldeia de Paimeru), referiram-nos dois casos destes. Os missionários não intervieram, opinando tratar-se de assuntos internos do grupo. Mas a realidade é que, dentro do grupo, os maridos nunca transferiram os direitos de castigar suas mulheres a terceiros, por se tratar de assuntos das famílias nucleares. Outrossim, esta atitude dos pregadores de atribuírem, a si mesmos direitos de serem guardadores da moral pública e castigadores das mulheres é, conforme testemunho deles mesmos, influência das Missões de Suriname; pois espancamentos de mulheres, acompanhados de hinos religiosos, os Tiriyó, certamente, não conheciam anteriormente. Conversando com eles sobre este ponto, alegaram francamente: "Koróne (50) também faz assim. Koróne ensinou assim!" E percebe-se a fonte, onde essa agressividade, sórdida e sádica, tem suas origens.

Do que foi dito, pode se concluir: Também no setor moral, a influência protestante deixou seus reflexos entre os índios da Missão do Paru de Oeste. Ali, as atitudes drásticas protestantes da punição de mulheres acharam certa aceitação. Baseado num conceito quase maníaco que "são elas a causa de todo o pecado" (Guppy, 1958: 19), castigam-se somente as mulheres, mas não os homens que seduziram essas mulheres. De fato, tanto os catequistas como os "semeadores da Palavra", quando de visita no Paru de Oeste ou em Suriname, aproveitam as ocasiões e tem seus intercursos adúlteros; mas ninguém reclama, porque eles são os "eleitos", a nova camada dominante, criada e apoiada pelas Missões de ambos os lados do Tumucumaque. Ao mesmo tempo observa-se o acentuado desenvolvimento de uma dupla moral, para homens e para mulheres. As mulheres, como mencionamos, são espancadas quando pegadas em flagrante e devem bancar, em casa, as castas Suzanas. Os homens, todavia, possuem as suas liberdades, e suas aventuras amorosas são encobertas. Admiramo-nos que a atitude, mesmo dos missionários católicos, a respeito deste assunto é tão complacente, não intervindo, nem para evitar o espancamento das mulheres por seus "diáconos", sem se falar das Missões de Suriname, onde o castigo físico das mulheres adúlteras, conforme depoimento indígena, é regulamentado. Em todo o caso nota-se que incidentes matrimoniais, antigamente reivindicados à base de costumes ou instituições tribais, pas-

(50) — "Koróne" é o apelido indígena para o chefe da Missão protestante de Araraparu, Mr. Leavitt, deturpação de "Claude".

saram a ser tratados pela elite catequética, em bases religiosas, punindo as pecadoras debaixo de pregações e hinos religiosos. Embora uma punição para o adultério feminino sempre tenha existido no grupo, mudou-se a interpretação e aplicação destes castigos por influência das Missões de Suriname.

Também em outros aspectos da vida tribal aparecem sintomas de mudança, a saber no livre intercursu sexual entre cunhados e cunhadas. No sistema tribal antigo havia permissão de o marido exercer o coito com as irmãs da espôsa e, vice-versa, de a espôsa ter relações sexuais com os irmãos do marido. Prova disso, entre outras coisas, é o fato que, entre as designações de parentesco, não existem termos próprios para cunhado = irmão do espôso ou cunhada = irmã da espôsa, respectivamente; pois são considerados, igualmente, esposos ou espôsas. Segundo a moral cristã, tais ligações são proibidas e consideradas adúlteras. Devido a atuação das Missões, a atitude dos índios a respeito do assunto, está mudando também, embora os Tiriyó ainda não se tivessem convencido muito da justeza dessa "inovação". As opiniões, entre eles, são divididas. Transpirando um caso destes, às vezes, ouvem-se críticas, dizendo que assim não presta, que isto valia só em tempos antigos, mas, outrossim, ouve-se também, especialmente entre os homens, vozes em favor da conservação deste costume. Todavia, sabemos pela conversação com nossos amigos Tiriyó que este tipo de intercursu sexual ainda é praticado com bastante freqüência, embora com precauções e clandestinamente, por causa dos missionários.

Resumindo pode-se dizer que também os conceitos da moral sexual da tribo, em muitos pontos, estão mudando devido as modificações do nível ideológico que, por sua vez, deixa seus reflexos no nível social o qual, com isso, também está sujeito a mudanças e novas adaptações. Sem dúvida, sob o ponto de vista cristão (que é o dos missionários, em geral), estas mudanças tinham que vir e, dentro de qualquer sistema de catequese religiosa, são necessárias. Se, porém, sob o ponto de vista antropológico, redundarão em benefício daqueles grupos, é outra questão.

MUDANÇAS ECONÔMICO - SOCIAIS

Pelos contatos com a civilização, a convivência com os missionários, com o pessoal da FAB e outras gentes, também o sistema econômico dos Tiryó ficou afetado. Tratamos anteriormente de vários assuntos limítrofes da economia tribal, atingindo outras esferas, p. ex., a agricultura e seus substratos, a aquisição de subsistência, etc. Aqui, todavia, queremos colocar em foco os aspectos de trocas e de trabalho.

O princípio de comércio entre os Tiryó baseava-se no escambo, quer dizer na permuta de objetos por outros objetos com valores mais ou menos padronizados. Isto valia tanto para as trocas interindígenas, de índio para índio (p. ex., tipiti por um arco, miçangas por um cachorro) como também, e especialmente, nos primeiros contatos entre índios e civilizados (p. ex., um arco por um terçado). Tempos atrás, tratando-se de trocas em estilo maior, os negócios eram feitos por intermédio do chefe do grupo que calculava os valores de cada objeto dos dois interessados, comprador e vendedor, de forma que, uma vez consentindo na troca, mais tarde, nenhuma parte dos contratantes poderia reclamar. Faziam-se estas negociações em público, em pleno terreiro da aldeia, à vista de todos. Falamos aqui de experiência própria. Certa vez, numa das aldeias do rio Panamá, o chefe sabendo que queríamos "comprar" muitas coisas (destinadas a coleções), arranhou uma dessas negociatas públicas. Os homens, que tinham algo para "vender", sentaram-se em duas filas, uma em frente à outra em distância de um metro e meio, tendo os objetos à disposição em sua frente, enquanto o chefe e nós ocupamos, por assim dizer, a "cabeceira". Também os nossos objetos de permuta estavam ao nosso lado. O chefe (C), depois de umas palavras de introdução ou orientação, perguntou-nos a nós (N), em forma de diálogo:

(C) Tu queres uma rêde ?

(N) Quero.

(C) Aqui tem uma. Tu a queres ?

(N) Quero.

Mandou, então, abrir a rêde para verificar se não estava rasgada, velha ou suja. Com a observação que era uma rêde nova, colocou-a em sua frente, dizendo: Êle (o vendedor) quer um machado.

Tiramos o machado e entregámo-lo ao chefe. Êste olhou, experimentou se estava amolado e deu-o ao dono da rêde, dizendo:

(C) Veja, se está bom, se te serve.

Depois de olhar, o índio o devolveu ao chefe e êste se dirigiu a nós dizendo:

(C) Êle quer o machado. É bom. Eu lhe dou?... ,ao que respondemos:

(N) Pode dar.

O velho procedeu, então, à troca oficial. Entregou-nos a rêde, dizendo:

(S) Toma, a rêde é tua. — E ao índio, da mesma forma: Toma, o machado é teu.

E assim procedeu com todos os objetos. Êste processo oficial de trocas demorou horas.

Um segundo método, sendo, talvez, só uma variante do já mencionado, observamos numa casa de índio, cujo dono queria vender-nos uma série de objetos, porque necessitava de facas, miçangas, etc. Ficámos hospedados naquela casa por dois dias. Chegando a ocasião da permuta, êle disse simplesmente: "O que tenho, está tudo aqui em casa. Podes escolher e tirar o que queres." Escolhemos, então, e êle colocou os objetos que eram do nosso interesse em fileira no chão, até lhe dizermos: "Chega, agora está bom." Êle olhou para nós dizendo: "Agora quero ver o que tu tens para pagar". Abrimos nossa mala de objetos de troca e deixámos a êle a escolha. Enquanto estava revistando o conteúdo da mala, tirou os artigos que serviriam de pagamento e colocou-os ao lado dos artefatos indígenas, sempre calculando: "Êste arco grande vale um terçado", ou: "Êste arco pequeno vale uma faca", ou ainda: "Esta cesta vale uma linha de pescar comprida", etc. Escolhido todo o material de pagamento, fêz uma ligeira revisão. Perguntou ainda, se podia trocar um objeto de pagamento por outro e por fim quis saber: "Está bem assim?", ao que respondemos: "Está muito bem!" E assim fechou-se o negócio.

Êstes dois modos de compra e venda à base de trocas e permutas, hoje já não existem mais; pelo menos não neste estilo tradicional. Como veremos, o "barracão de aviamento" acabou com êste sistema de negociar. E quando os Tiryó querem vender ou trocar alguma coisa em particular (que, aliás, é bastante freqüente), o fazem individualmente, sem avisar ou prestar contas ao chefe do grupo; às vezes até de uma maneira quase clandestina para não mostrar (ao chefe e aos outros) o que receberam em troca.

Além do referido, existia ainda outro sistema de compensação de valores, onde entrava o fator trabalho, a saber trabalho para outrem com participação nos lucros ou resultados. Temos aí um típico exemplo na situação de sogro e genro. O genro tinha que morar, durante anos, na casa do sogro para ajudá-lo nos afazeres, fazendo roça, caçando, pescando, etc. O rapaz trabalhava, então, para outrem, no caso, para o sogro; fazia roça para êle, mas tinha também participação nos resultados da roça e comia dela também; êle e a mulher dêle. Caçava e pescava para o sogro, mas recebia também seu quinhão dos resultados de seus esforços.

Neste mesmo princípio de trabalho para outrem com participação dos bens ou de direitos especiais baseiam-se, freqüentemente, os casamentos poligênicos. Não é que o homem índio seja tão erótico para não se contentar com uma só mulher. E mesmo se o fôsse, haveria tantas ocasiões para "escapatórias" que não precisava colocar várias mulheres na casa. É que, na maioria dos casos, é a legítima espôsa que insiste em arranjar uma segunda mulher ou companheira em casa como ajuda nos trabalhos, mormente quando se trata de famílias de chefes. Êstes, antigamente, deviam ajudar com os produtos de suas roças no sustento de visitantes que, às vêzes, demoravam semanas ou até meses; devia contribuir também para as festas e bebidas, nas quais se gasta muita mandioca. Com uma palavra: para não sentir falta durante o ano, êle tinha que fazer roças de tamanho duplo ou até triplo. A espôsa, sôzinha, não dava conta de tanto trabalho e, por não existir um sistema de empregados pagos, procurava mais uma ou duas mulheres auxiliares para os afazeres da roça e casa. Como pagamento dêstes serviços, elas foram aceitas na família como segundas mulheres, com todos os direitos pessoais de espôsas, inclusive os matrimoniais. Deve-se ressaltar que são justamente as espôsas legítimas que, dada a ocasião, fazem questão de colocar mais uma ou duas mulheres em casa, escolhendo, naturalmente, quem seja de seu agrado e com quem possam viver irmãmente. Observamos que isto, às vêzes, acontecia mesmo contra a vontade do espôso, fazendo êste resistência, mas que, por fim, acabava se consolando com a nova aquisição da espôsa.

Mostramos aqui dois exemplos que julgamos típicos para o caso de "compensação de valores". Ambas as formas existem ainda, mas estão diminuindo em freqüência. No primeiro caso, desde que se rompeu o tabu do "avoidment" entre sogros e genros/noras, os genros têm a tendência de viverem à parte, separados, embora perto dos sogros, dando-lhes ainda uma ajuda nos trabalhos. O segundo caso, da

mesma forma, está se tornando raro porque os Tiryó, devido a influência protestante, já não fazem mais festas grandes com abundância de bebidas; e também, porque é a tendência natural das Missões (católicas e protestantes) de extinguir, lentamente, os casos de poligênia que hoje já são poucos.

Nôvo para os Tiryó parece ser um princípio econômico da civilização: trabalho braçal (para outrem) por moeda corrente, ou seja, na prática, um pagamento em espécie no valor correspondente ao salário; porque dinheiro ainda não está em uso entre os Tiryó. É explicável que a Missão do Paru de Oeste adotasse tal sistema que (embora não sendo idêntico) se assemelha ao do aviamento nos barracões de compra e venda do patrão no interior. Nos primeiros tempos, isto trouxe dificuldades de compreensão e acomodação que, em parte, ainda persistem. Pois o trabalho é feito por diárias e nem todos os índios compreenderam isto. Achavam que o serviço de um vale pelo do outro; quer dizer: se, p. ex., num determinado serviço fulano trabalha três dias e beltrano o dôbro do tempo, o pagamento deve ser igual para êstes e todos os outros participantes por se tratar de uma unidade de serviço, independentemente da maior ou menor contribuição individual. Repetindo o assunto para destacá-lo, ressaltamos: o ponto de vista do índio é o global do serviço, mas não a contribuição individual. E nessa base, o pagamento (segundo o entendimento dêles) devia ser dividido em partes iguais. Das acima mencionadas dificuldades de entendimento e o respectivo descontentamento, quando um, à base do trabalho realizado, recebeu menos que outro com mais dias de trabalho. Mas esta fase já passou e são poucos os índios que ainda não compreenderam o nôvo sistema de trabalho e remuneração, à base de diárias.

A média de trabalho, para o índio, é de 5 a 6 horas por dia. A remuneração é feita em termos percentuais sôbre o salário mínimo da região. Além dêste pagamento, o trabalhador como também sua família recebem o almôço da cozinha da Missão, o qual é mandado ao setor do trabalho. A Missão adotou êste sistema de um horário de trabalho mais curto, por motivos práticos que são caça, pesca e roça. O índio, começando a trabalhar pelas 7 horas da manhã, termina pelas 1 a 2 horas da tarde. Assim, resta-lhe ainda algum tempo para dar uma volta pela mata, para atirar uma cutia ou outra caça qualquer. Querendo ir pescar, tem a tarde livre para isso. Possui igualmente tempo para executar serviços menores em sua roça. Êste sistema, como sistema de transição cultural, parece-nos satisfatório. Outros-

sim, os índios têm a sua conta corrente e, à base dela, tiram os seus saldos em materiais ou utensílios desejados. Como já alegamos, muitos Tiriyo já compreenderam este sistema e no fim da semana ou do mês, vêm perguntar se ainda têm saldo para "comprar" isso ou aquilo. Outros ainda não compreenderam e, então, há sempre pequenas dificuldades no ajustamento das contas, ocasiões quando os homens Tiriyo mais avançados mostram os seus conhecimentos, explicando aos outros como tudo aquilo funciona. Falando de um modo geral: os Tiriyo estão se ajeitando sempre mais a este sistema de "barracão" e os mais espertos já estão fazendo economias, deixando o saldo por conta, para adquirir objetos mais caros (espingardas modernas, um radiozinho) ou para poder baixar à Belém a fim de mandar fazer uma dentadura ou serviço semelhante.

Além de tudo, os índios gozam de outra vantagem, pois a Missão pode ceder-lhes os objetos desejados à base dos preços de custo. Isto somente é possível devido as fontes de compras de preços reduzidos por um lado, e a inexistência de pagamentos de fretes por outro lado. A FAB, cumprindo com as normas do Trinômio, encarregou-se dos transportes de tudo que é necessário para os índios e a Missão, sendo que este transporte é inteiramente gratuito. Devido a estes dois fatores, compras mais favoráveis e ausência de tarifas de frete a pagar, a Missão pode fornecer aos índios as mercadorias mais baratas que qualquer caboclo possa comprá-las no Baixo-Amazonas. É supérfluo dizer que a Missão mesma não visa lucros nessas transações com os índios e sabemos, positivamente, que falando em termos comerciais, é um negócio de perdas e de "deficit" para a Missão.

Há muitas pessoas, mesmo altamente civilizadas, que não entendem a razão por que uma Missão religiosa mantém um certo comércio com os índios, vendendo-lhes as mercadorias em vez de presentearlos com elas. O ponto de vista da Missão é diferente. Não se deve esquecer que uma das tarefas civilizadoras dos missionários é educar os indígenas, prepará-los por uma lenta aculturação para uma posterior integração no ambiente econômico da nossa civilização ou cultura. Oferecendo ao índio de antemão tudo de graça, ele nunca se acostuma a um sistema de trabalho como o nosso, nunca compreenderá que tudo custa dinheiro, o qual se obtém, principalmente, pelo trabalho. Não entenderá se, mais tarde, lhe cobrarão as despesas feitas em compras, etc., porque sempre recebeu tudo gratuitamente das mãos do civilizado, achando por fim que se lhe faz injustiça, negando-se-lhe qualquer coisa sem o devido pagamento, pois em sua mente estabeleceu-

se o critério de que o "karaiwa" (o civilizado) tem obrigação de lhe dar tudo. Por fim, ele não trabalhará, mas o que vai fazer é pedir, especialmente dos visitantes, gente de fora, etc. (51). E recebendo os utensílios desejados ou o necessário dinheiro, ele se acostuma a isso e trabalhará menos ainda. A atitude da Missão do Paru de Oeste é, portanto: evitar que, com o tempo, se origine um certo marginalismo ou proletariado indígena no novo ambiente cultural que se lhe está aproximando por intermédio da nossa civilização. Achamos a atitude da Missão dos franciscanos correta e acertada.

Uma mudança econômica tão incisiva como a do escambo para o uso do dinheiro (ou, por enquanto, valores substitutivos em espécie) adquiridos pelo trabalho braçal, não deixa de ter suas conseqüências na sociedade tribal. Já falamos em outro lugar sobre uma incipiente especialização profissional, como p. ex., de electricista, chofer, mecânicos de serraria, de oficina, etc., que se desenvolveu, lentamente, conforme as aptidões individuais. Os índios que não participavam desta profissionalização, formavam o grupo dos trabalhadores braçais. Com o tempo desenvolveu-se e destacou-se entre eles o que poderíamos chamar um "líder" do grupo dos trabalhadores que se compunha, principalmente, dos rapazes até 30 anos, aproximadamente. A este grupo pertencem também os pregadores indígenas da Missão, inclusive o professor indígena que ensina ler e escrever em língua Tiriyo. Este grupo "trabalhista", de certa maneira, estava em oposição à geração mais velha da tribo, cujo líder era o próprio chefe da aldeia e da linhagem. Havia, pois, oficialmente, o chefe social ou familiar e, inoficialmente, o líder da turma de trabalho. Houve uma série de tensões internas, encobertas, que, porém, nunca chegaram ao ponto de uma cisão. Para evitar conflitos, o chefe legítimo da aldeia resolveu retirar-se. Construiu uma aldeia fora da Missão, em distância de 16 km, aproximadamente, e foi morar lá. Mas não sacrificou a sua casa na Missão e durante certas épocas vai morar ali. Para o tempo da sua

(51) — Lembramos o comportamento de um índio Kaxúyana que, certa vez, esteve em Óbidos. Querendo obter um objeto bastante caro (um relógio de ouro) explicamos que não era possível devido o alto custo e que precisava trabalhar muito para obter tanto dinheiro. Na manhã seguinte, nosso amigo índio tinha desaparecido de casa. Encontrámo-lo, mais tarde, na cidade, numa esquina de casa, rodeado de gente, tocando flautinha de osso e recolhendo esmolas. Perguntado, ele respondeu: "Tu não me deu relógio prá mim. Agora vou arrumar dinheiro pra eu comprar!" Pode-se achar graça na estória, mas no fundo é o tal problema do índio marginalizado, proletário, que, para resolver o seu problema, vê como única saída: esmolar, porque não aprendeu a trabalhar à maneira dos civilizados. Desambientado na cidade, tocava flautinha para ver se obtinha o necessário para a compra do objeto desejado.

ausência encarregou seu filho classificatório (sobrinho) do "governo", pois seus próprios filhos estavam pequeninos ainda. O nôvo chefe (substituto) é um rapaz do tipo intelectual, sendo também professor e pregador indígena que, por fim, se revelou como um pequeno usurpador. Para o sistema da Missão, essa troca de chefia pode ter sido vantajosa, pois o rapaz é inteligente e se enquadra bem no movimento da Missão, embora nos primeiros tempos se tenham sentido os reflexos na população; mas êle firmou-se devido o apôio da Missão. Por outro lado, o chefe legítimo não conseguiu manter-se em sua posição, principalmente porque dentro da aldeia da Missão, lhe faltou êste apôio dos missionários. Estes, como é natural, preferiram o moço esperto, bom língua, pregador e professor, ao chefe velho que até hoje está vivendo poligênicamente, tendo que ficar sempre de lado e sem participação nos atos religiosos, porque não podia ser batizado nem freqüentar os sacramentos como os outros índios, seus (ex-) súditos; razão por que foi sendo discriminado por sua própria gente. Seria injusto dizer que os missionários o tivessem discriminado aberta ou refletidamente. Foi, simplesmente, o resultado de uma situação que, devido à mudança do nível ideológico, tinha que surgir. Em todo o caso, o "velho" se ressentiu com tudo isso e preferiu viver à parte, em sua aldeiazinha de Paimeru. Temos aqui um exemplo vivo, como a introdução do trabalho mais sistematizado com a respectiva mudança econômica tiveram profundas conseqüências, deixando surgir problemas que alcançam ainda o ambiente social, refletindo-se até no nível ideológico.

INFLUÊNCIAS KAXÚYANA NO PROCESSO ACULTURATIVO TIRIYÓ

Os Kaxúyana imigraram na região do alto Paru de Oeste em fevereiro de 1968. Vivem hoje em boa harmonia com os Tiriyo na aldeia da Missão. Todavia, não se sentem plenamente satisfeitos. Querem construir outra aldeia, exclusivamente sua, sem, porém, separar-se da Missão. Pelo que sabemos posteriormente, já o fizeram.

Os motivos de sua emigração dos rios Cachorro/Trombetas foram vários. Para condensar o assunto em poucas palavras: Os Kaxúyana sentiram a necessidade de mudança pelo aumento de doenças da civilização, importadas em sua sociedade. Na ocasião, eram sarnas, impigens e outras dermatoses que (em tradução) os Tiriyo chamaram simplesmente "Pira Kaxúyana"; doenças venéreas: casos de sífilis e de gonorréia; e também casos de tuberculose. Por outro lado, sentiram a falta de possibilidades de casamento para a geração mais jovem, devido a pequenez de seu grupo, o isolamento territorial no rio Cachorro e a subsequente falta de contatos com outros grupos indígenas. Entre as reduzidas possibilidades de novas ligações, decidiram-se pelos Tiriyo. Depois de sondar o ambiente, emigraram do rio Cachorro/Trombetas via Óbidos e de lá, com o auxílio da FAB, para "Tiriós" (52).

Como já alegamos, a convivência entre os dois grupos, Kaxúyana-Tiriyo, é bastante boa. Mas surgem sempre pequenas rivalidades, embora, não se as note cotidianamente ou em excesso. Derivam elas, por um lado, de fatores baseados em sua própria cultura indígena (como p. ex., direitos de propriedade sobre o local de moradia; conseqüências dos já realizados entrecasamentos, em número de seis, etc.), e, por outro lado, como resultante dos contatos e fatores aculturativos. É justamente êste último aspecto que pretendemos ressaltar um pouco.

Não obstante as doenças trazidas aos Tiriyo (entretanto combatidas) e uns poucos pontos negativos (p. ex., a mencionada discriminação entre "bichos e cristãos" ou "civilizados e gente do mato"), deve-se dizer que a influência dos Kaxúyana no processo aculturativo Tiriyo foi benéfico, não como elemento acelerador dêste processo e sim, ser-

(52) — Em outro lugar (Friel. 1970: 47 seg.) tratamos mais amplamente da recente migração Kaxúyana.

vindo a sua presença como "freio" e, parcialmente, como retôrno a práticas tradicionais.

Os Kaxúyana estiveram desde há decênios em contato muito mais intenso com os civilizados que os Tiriyo. O tipo deste contato poderia ser classificado como intermitente-regular, isto é, existiam êses contatos anualmente na época da coleta da castanha. Nem por isso, os Kaxúyana guardaram-se muito mais índio do que os Tiriyo. Isto devido a ausência de pressões religiosas, pois o caboclo do interior fuma, bebe, dança, canta modinhas, etc. É por isso que os Kaxúyana conservaram suas tradições: fazem suas festas, cantam, dançam, fumam e tomam o seu caxiri (o "payá") tradicional. E continuam com estas tradições também na Missão do Paru de Oeste. Os Tiriyo gostam de olhar as festinhas e danças Kaxúyana, provocam-as até (talvez com a subintenção de verificar, se os Kaxúyana, por isso, vão para o inferno, conforme a doutrinação dos pregadores americanos de Suriname), mas pouco se animam a dançar também. Um pouco antes da nossa saída, em abril de 1970, os Tiriyo fizeram a sua primeira festinha, e sobemos que, mais tarde, pela primeira vez, depois de anos, reanimaram-se para realizar uma festa maior de vários dias, uma festa de "estouro" do estilo antigo. Não resta dúvida que os Kaxúyana contribuíram bastante para derrubar êste tabu protestante.

Também em outro sentido, a presença dos Kaxúyana fêz se sentir. Diminuiu-se a aversão tradicional que os Tiriyo conservaram contra tudo quanto era português, inclusive a língua. No capítulo sobre o problema lingüístico apontamos esta dificuldade. Para não repetir o que já foi dito, ressaltaremos somente que os Kaxúyana, por seu conhecimento da língua portuguesa, foram um estímulo para os Tiriyo deixarem de lado os seus preconceitos, dando mais atenção à língua falada no Brasil.

Um terceiro fator a ser ressaltado seria o de que os Kaxúyana, por seus contatos anteriores com os civilizados do rio Trombetas, conheciam bastante bem os métodos e o sistema econômico da região, de compras e vendas em geral e do sistema de aviamento no barracão, particularmente; coisas, portanto, a serem compreendidas com mais dificuldades pelos Tiriyo embora parte dêles já se tinha familiarizado com o nôvo sistema econômico.

Condensamos nestas linhas alguns pontos para demonstrar, de maneira mais específica, a influência Kaxúyana no processo aculturativo Tiriyo. Os fatos mesmos já foram descritos mais amplamente, em páginas anteriores.

RESUMO E CONCLUSÕES

Apresentamos neste trabalho fatos sobre o processamento de um tipo de aculturação não muito freqüente, começando no decênio de 1960-1970. Não foi provocado por frentes pioneiras em sentido comum e sim, por uma "frente missionária", cuja ação modificou quase totalmente a vida dos Tiriyo, grupo até então "isolado". A situação particular dos Tiriyo consiste em ser uma tribo que habita as terras de dois países diferentes, em ambos os lados da fronteira Brasil-Suriname. Surge daí um problema de nacionalidade que se torna, aos poucos, mais acentuado. Outrossim, tendo-se instalado Missões religiosas de Cremos diferentes (uma católica no alto Paru de Oeste/Brasil; e duas protestantes em Araraparu e no Paruma/Suriname), surge um problema de religião. Ambos os fatores tendem a provocar uma cisão entre os Tiriyo. Será uma das tarefas dos missionários evitar essas cisões, especialmente a interna. Pelo que se pode deduzir do acima exposto, parece não ser conveniente que haja várias Missões de tipos ou Cremos diferentes entre os índios de uma só e mesma tribo, pois tal situação divide o grupo em facções, especialmente em nível social e ideológico, quanto aos seus costumes, atitudes e crenças. Todavia, no caso dos Tiriyo será difícil sanar esta situação, porque as Missões estão situadas em ambos os lados da fronteira Brasil/Suriname, onde não se pode interferir.

Uma das primeiras modificações que se sentiu e que teve a sua origem em certas atitudes dos pregadores de Suriname, foi o deslocamento dos indígenas e sua concentração nas Missões, criando por um lado uma área despovoada e, ao mesmo tempo, pela aglomeração de índios de diferentes sipes e grupos, as bases para uma lenta descaracterização tribal. Só ultimamente está se delineando, na Missão do Paru de Oeste, uma descentralização e o ressurgimento de novas aldeias indígenas.

Reconhecemos que qualquer tipo de Missão provocará mudanças religiosas dentro de um grupo indígena; pois a catequese religiosa e, portanto, a mudança de crenças religiosas são o intuito e a finalidade de sua existência. Êste aspecto, todavia, não inclui, necessariamente, interferências e mudanças na vida particular ou social do ín-

dio; pois Missão alguma tem o direito de desligar o índio de suas tradições. O cristianismo, ao nosso ver, deveria ser uma complementação das crenças antigas (p. ex. das crenças sobre a vida no além, que também o índio possui) e, portanto, deveria ser adaptado ao ambiente e à compreensão do índio, mas não deveria constituir motivo para uma "revolução ideológica" no seu sistema de vida.

O nível a ser mais atingido pelos processos de aculturação é o da cultura material. Isto aconteceu também no caso dos Tiriyo. Hoje, as circunstâncias são tais e já chegaram a tal ponto que as Missões, por obrigação moral, devem tomar parte ativa na continuação dessa mudança do nível adaptativo; não só pelo fornecimento de utensílios, mas principalmente por meio de orientação, pois trata-se de uma aculturação dirigida. Todavia, as Missões, assim nos parece, devem evitar, por um lado, excessos nas doações e/ou nas transações com os índios, para evitar uma desvalorização dos artigos comerciáveis. Por outro lado, nem é aconselhável dar aos índios, sistematicamente, os objetos gratuitamente (o que não exclui um ocasional presente) por motivos educativos e sociais, para o índio aprender a estimar o valor das coisas e para se evitar, no futuro, um tipo de "proletariado indígena" que vive à base de mendicância.

Nas circunstâncias dadas, ninguém duvidará da necessidade de integração dos Tiriyo no sistema econômico e de trabalho da nossa civilização. Mas, deve-se proceder com cautela para não provocar um desequilíbrio econômico no grupo. Embora enquadrando-se neste novo sistema de economia e de trabalho, o índio precisa ter bastante tempo para cuidar de casa, de roça, caça e pesca que, por enquanto, ainda são as bases principais de sua subsistência. A situação é tal que o índio ainda não pode viver somente dos resultados do trabalho manual, porque não há comércio, onde possa comprar pão, carne, arroz ou feijão.

Dependendo do tipo de trabalho a que o índio se vai acostumando, nota-se também um começo de "profissionalização", processo este que deve ser dirigido conforme a inclinação individual do indígena sem arrancá-lo, basicamente, da sua vida costumeira. Outrossim, devem ser ensinadas profissões realmente úteis para o futuro do próprio índio e do grupo. No Paru de Oeste, de fato, isto está acontecendo. Há motoristas, eletricitas, mecânicos indígenas, porque os respectivos maquinários ou instalações existem permanentemente na Missão e servem, da mesma forma, para o bem público (luz elétrica, serraria, trações para a agricultura, etc.).

Campo aberto para a atuação das Missões é a higienização do grupo, estendendo-se esta sobre as pessoas, sobre casa e cozinha, terreno e aldeia... Inclui-se aqui o que foi dito sobre costura, roupas, tangas e remendos; sobre lavagem de roupas e manuseio de sabão.

Como já dissemos anteriormente, não nos compete julgar a estrutura interna das várias Missões entre os Tiriyo e sim, somente, sua atuação entre os referidos índios. Na tentativa de uma avaliação ou de um balanço das suas atividades, grosso modo falando, ambos os tipos de Missão, católica e protestante, contribuíram, em nível adaptativo, para a aculturação Tiriyo, embora em grau diferente e com certas falhas de ambos os lados. Mas estas falhas, com o tempo, poderão ser equilibradas.

Maiores divergências aparecem em nível ideológico (religioso) e seus reflexos no nível social. E nossa a opinião que, aí, a Missão católica procedeu com mais prudência e calma para não desequilibrar a mentalidade e a vida do índio. As Missões protestantes, com sua agressividade e seu negativismo religioso (Não faça isso ou tu vais para o inferno!) alcançaram somente que o índio (como explicamos mais acima) ficou desorientado e desligado do seu passado e das suas tradições. Visto que ainda não absorveu a mentalidade cristã, ficou "pendurado" entre o céu e o inferno, entre a realidade da vida atual e o passado tribal. E é este dilema que mais o perturba. E é também este dilema que qualquer tipo de Missão deve procurar a evitar ou, pelo menos, a diminuir para conservar ao índio aquela mentalidade que lhe é própria e a que tem todo o direito.

SUMMARY

Facts about the process of acculturation among the Tiriyo Indians are presented. This type of acculturation begins from 1960 up to the present. It was not provoked by pioneer fronts in the usual sense, but by a "Missionary Front" which action changed most of the whole life of the Tiriyo Indians, a group formerly "isolated".

The particular situation of the Tiriyo consists in being a tribe living on both flanks of the Tumucumaque border on the frontier Brazil-Suriname. It emerges thence a problem of nationality that is slowly taking place. On the other hand, from the fact that there are established religious Missions of different creeds (a Catholic on the upper Paru de Oeste river in Brazil and two Protestant Missions in Suriname), arises a religious problem. Both factors tend to provoke scission among the Tiriyo Indians. It should be one of the tasks of missionaries to hinder such scissions, especially the inner splits. Personally, we find it not proper nor advantageous if there exist various types of Mission of different creeds among Indians of the same tribe. Such situation splits the group into factions, foremost on the social and ideological level with regard to its costumes, attitudes and beliefs. However, in the case of Tiriyo, it should be difficult to remedy the situation since the Missions are situated at both sides of the frontier of Brazil-Suriname where it is impossible to interfere.

One of the first modifications (with its origin in certain attitudes of Protestant Missions in Suriname) was the displacement of natives and their concentration in the Missions creating on one hand an uninhabited area and on the other, using at the same time as the basis for a slow tribal descaracterization through agglomeration of Indians of different sips and/or groups.

We recognize that any type of Mission must provoke religious changes in native groups, why the religious catechization and, therefore, a change of religious beliefs are the intent and finality of its existence. But this aspect, at all, does not include necessarily interferences and changes in the particular or social life of the Indians. No Missions has the right to cut off the Indians from their tradition. In this sense, the cristianization has to be a complementation of old

beliefs (for example of belief about life in the other world, what Indians also possesses and believes) and therefor should be adapted to the environment and understanding of primitive people, but it should not constitute a motive for an "ideological revolution" in his way of life.

The level most affected by the processes of acculturation is the material culture. That happened too in the case of Tiriyo acculturation. Now, the circumstances are thus that the Missions have ethical or moral obligations and responsibilities to take active part on the continuation of such cultural change in the adaptative level, not only furnishing things, but principally through orientation since it is a directed acculturation. However, the Missions, in our opinion, should avoid excesses of gifts or payments to Indians in order to hinder a desvalorization of marketable goods. On the other hand it is not advisable to give the goods systematically gratis for educational and social motives. The Indians must learn to estimate the value of things in order to avoid, in the future, a type of "native proletariat", living on the basis of mendicity.

Pondering these circumstances, nobody doubts about the necessity of Tiriyo integration in the economic and labour system of our own civilization. But it has to be worked with caution, not provoking an economic lack of equilibrium in the group. The Indians, falling under this new system of economy and labour must have sufficient time to see about housing, horticulture, hunt and fishery which at this time are still the basis of subsistence. The situation is such that the Indian could not live only from the result of hired labour, because there is no commerce or trademen to supply bread, meat, rice or beans.

Dependent of the type of labour to which the Indian gets used, to, one observes a beginning of "professionalization", a process that must be directed according to individual inclinations, but without plucking him out of his daily life. On the other hand, there should be teaching of professions really useful and profitable for the future of the individual and of the group. On the Paru de Oeste river, that is happening. There are motorists, electricians, mechanics, etc., since the respective machinery and/or instalation exists permanently and serves to public advantage (electrical light, saw-mill, tractors for agriculture, etc.).

An open field for actuation is the higienization of the group that can be extended over individuals, houses and kitchens, plaza and village.

We have said before, in this paper, that it is not our purpose nor competence to judge the intern structure of the various types of Missions but only its actuation among the Tirió Indians. In the attempt of a evaluation of its activities, generally speaking, both Missions (Catholic and Protestants) have contributed in adaptative level for Tirió acculturation, although in different degree and with certain faults on both sides. However these faults can be counter-balanced with time.

More important divergences appear in the ideological (religious) level with reflexes in the social level. It is our opinion that, in this case, the Catholic Mission proceeded with more prudence and calmness in order to not unbalance the Indians mentality and life. The Protestant Mission with its aggressivity and religious negativism (Do not make it or you shall go to Hell!) only obtained a desorientation and disconnection of the Tirió Indians from their past and traditions. Not having absorbed in these few years a Christian mentality, the Tirió becomes "suspended" between Heaven and Hell, between the reality of modern life and the tribal past. That is the dilemma that perturbs the Tirió. And that is, too, the dilemma what any type of Missions must try to avoid.

APÊNDICE
MINISTERIO DA AERONAUTICA
DECLARAÇÃO

O Comandante da 1.ª Zona Aérea declara que o Trinômio "FAB-Missionário-Índio" de Tiriós, PA, considerado de interesse nacional pelo Ministro da Aeronáutica, constitui um posto de fronteira nas cabeceiras do rio EREPECURU (ou PARU de OESTE) operado pela 1.ª Zona Aérea com a coadjuvação essencial da Sociedade dos Padres Missionários da Prelazia de Óbidos.

A concepção do Trinômio "FAB-Missionário-Índio" pressupõe o íntimo entrosamento do trabalho paciente e árduo dos Missionários na aculturação dos silvícolas da faixa de fronteira, com a FAB, cuja participação se faz através da presença permanente de elementos de comunicação, ou ocasional, de técnicos ou operários especializados. O trabalho braçal é fornecido pelos índios, pagos pela FAB em espécie, sempre por intermédio da Missão. É vedada a interferência direta do pessoal da FAB com os silvícolas, para não perturbar o trabalho delicado e complexo de aculturação.

A visita regular dos aviões do CAN/AM (CORREIO AÉREO NACIONAL da AMAZÔNIA) assegura o fluxo de suprimento de víveres, medicamentos e outros artigos necessários à sobrevivência e ao progresso do pequeno núcleo populacional.

Alguns Trinômios, como o do TIRIÓS, resultaram da iniciativa da FAB, que estabeleceu contato com os índios através de operações especiais. Nesses casos, a FAB procura a colaboração de instituições missionárias de reconhecida capacidade e experiência na obra de aculturação indígena. Quando da operação EREPECURU (TIRIÓS), em 1959, acercou-se esta Zona dos Padres Franciscanos, cujo êxito missionário já estava consagrado na Missão CURURU, tendo a felicidade de obter a pronta compreensão e a imediata colaboração do Bispo de ÓBIDOS, D. FLORIANO LOEWENAU e do Provincial de Recife, Frei SERAFIM. O Trinômio Tiriós vem progredindo lenta e seguramente, desde então.

Belém, 03 de abril de 1963.

(ass.) *Maj. Brig. Francisco de Assis de Oliveira Borges*
Comandante da Primeira Zona Aérea

BIBLIOGRAFIA CITADA

AGUIAR, BRAZ DIAS DE

- 1943 — *Nas fronteiras da Venezuela e Guianas Britânica e Neerlandesa*. Rio de Janeiro. [Separata dos Anais do IX Congresso Brasileiro de Geografia. 182 p. il.].

AHLBRINCK, W.

- 1931 — Encyclopaedie der Karaiben behelzend tall, zedan en gewoonter dezer Indianen. *Verhandeligen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks*, 28(1) : xiv + 555 p. il.

ARNAUD, EXPEDITO

- 1966 — Os índios Galibí do rio Oiapoque. Tradição e mudança. *Bol. Mus. Pa. Emilio Goeldi*, Belém, n. sér. Antropol., 30. 52 p.
- 1970 — O xamanismo entre os índios da região do Uaçá (Oiapoque, Território do Amapá). *Bol. Mus. Pa. Emilio Goeldi*, Belém, n. sér. Antropol., 44. 21 p. est.

BINDER, THEODOR

- 1970 — Sentido y absurdo de la Misión cristiana entre los índios de la selva. *Anuário Indigenista*, México, 30 : 23-36.

COUDREAU, O.

- 1901 — *Voyage au Cuminá*. Paris, A. Lahure. 190 p. il. 17 map.

CRULS, GASTÃO

- 1930 — *A Amazônia que eu vi*. Rio de Janeiro [s. ed.]. 363 p. il.

FIGUEIREDO, NAPOLEÃO

- 1963 — Os Aramagóto do Parú de Oeste; seus primeiros contatos com a sociedade nacional. *América Indígena*, México, 23 : 309-317.

FRANCISCO DE S. MARCOS, OFM

- 1955 — Como Frei Francisco descobriu o rio Trombetas. *Santo Antônio, Recife*, 13 (1-2) : 44-8; 128-34.

FRIKEL, PROTÁSIO

- 1957 — Zur linguistisch-ethnologischen Gliederung der Indianerstämme von Nord-Pará (Brasilien) und den anliegenden Gebieten. *Anthropos*, Wien, 52 : 509-563.
- 1958 — Classificação lingüístico-etnológica das tribos indígenas do Pará setentrional e zonas adjacentes. *Rev. Antropol.*, S. Paulo, 6 (2) : 113-187.
- 1960 — Os Tiriyo (Notas preliminares). *Bol. Mus. Pa. Emilio Goeldi*, Belém, n. sér. Antropol., 9. 19 p. est.

- 1961 — Fases culturais e aculturação intertribal no Tumucumaque. *Bol. Mus. Pa. Emilio Goeldi*, Belém, n. sér., Antropol., 16. 16 p.

- 1964a — Aculturação intertribal na região do Tumucumaque. *Actas y Memorias del 35 Congreso Internacional de Americanistas*, México, 1962. México, 1964. p. 317-322.

- 1964b — Das Problem der Pianakotó-Tiriyo. In : HANNOVER. Niedersächsisches Landesmuseum. *Beitraege zur Voelkerkunde Suedamerikas*. Hans Becher, ed. Hannover, Munstermann Druck, 317 p. il. p. 97-104. (Völkerkundliche Abhandlungen, 1).

- 1966 — Grupos indígenas do Tumucumaque. In : 7ª Reunião Brasileira de Antropologia. Belém, 1966. *Sumário das comunicações apresentadas*. Belém, Imprensa Universitária, 1966. p. 27-29.

GALVÃO, E.

- 1959 — Aculturação Indígena no Rio Negro. *Bol. Mus. Pa. Emilio Goeldi*, Belém, n. sér. Antrop. 7. 60 p. est.

- 1960 — Áreas Culturais Indígenas do Brasil : 1900-1959. *Bol. Mus. Pa. Emilio Goeldi*, Belém, n. sér. Antrop. 8. 41 p. 4 mapas.

GILLIN, JOHN

- 1948 — Tribes of the Guianas. In : HANDBOOK of South American Indians. *Bull. Bur. Ethnol.*, Washington, 143 (3) : 799-860. il.

GOEJE, C. H. DE

- 1943 — *Neolithische Indianen in Suriname* (Met gegevens de Expeditio Ahlbrinck, 1938. Leiden, E. J. Brill. p. 334-374. est. mapa desd.

GUPPY, NICHOLAS

- 1958 — *Wai-Wai through the forest of the Amazon*. London, J. Murray. 373 p., est.

HOFSTAETTER, PETER R.

- 1962 — Psychologie. *Fischer Bücherei*. Frankfurt am Main. 367 p.

LOMBARD, J.

- 1928 — Recherches sur les tribus indiennes qui occupaient le territoire de la Guyane Française vers 1730. (D'après les documents de l'époque). *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, n. sér. 20 : 121-155.

LOUKOTKA, CESTMIR

- 1968 — *Classification of South American Indians languages*. Ed. Johannes Wilbert. Los Angeles, Univ. California. (Latin American Center Reference, 7).

MASON, S. ALDEN

- 1950 — The languages of South American Indians. In : HANDBOOK of South American Indians. *Bull. Bur. Amer. Ethnol.*, Washington, 1943 (6) : 157-317.

RIBEIRO, DARCY

- 1957 — Culturas e línguas indígenas no Brasil. *Educação e Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, 2 (6) : 5-102.

RONDON, CANDIDO MARIANO

1953 — *Índios do Brasil no Norte do rio Amazonas*. Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Proteção aos Índios. v. 3, 370 p. il.

SCHMIDT, LODEWIJK

1942 — Verslag van drie Reizen naar de Bobelandsche Indians. *Bull. Departement Landbouwproefstation, Suriname*. 58.

STEWART, JULIAN H.

1948 — Culture areas of the Tropical Forest. In: *HANDBOOK of South American Indians*. *Bull. Bur. Amer. Ethnol.*, Washington, 143(3):883-90.

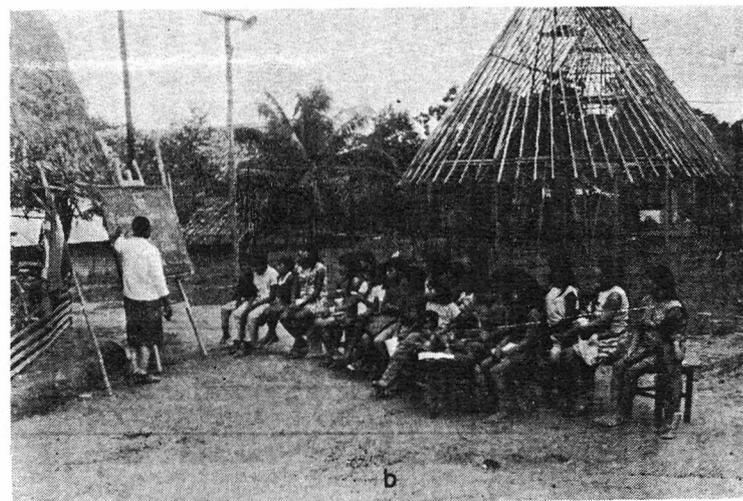
1949 — South American Cultures: An Interpretative Summary. In: *HANDBOOK of South American Indians*. *Bull. ur. Amer. Ethnol.*, Washington, 143 (5) : 669-72.

YDE, JEINS

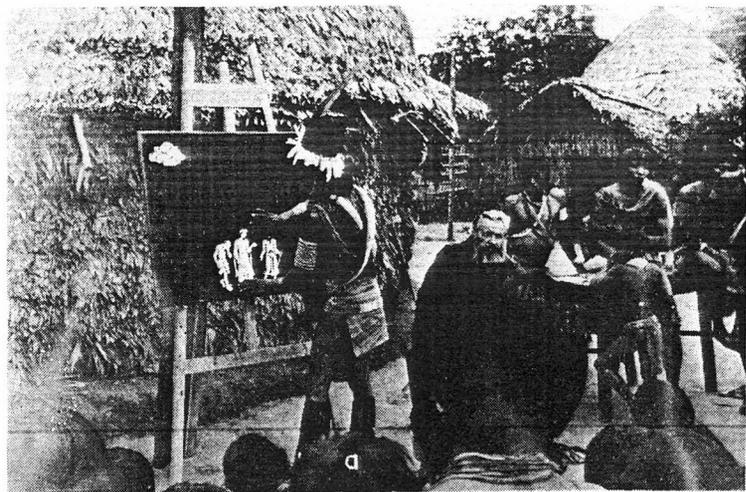
1965 — Material culture of the Waiwai. *Nationalmuseets Skrifter*. Copenhagen, Etnografisk Raekke, 10 : xii + 318 p. il., mapa.

FOTOS FRIKEL. 1970

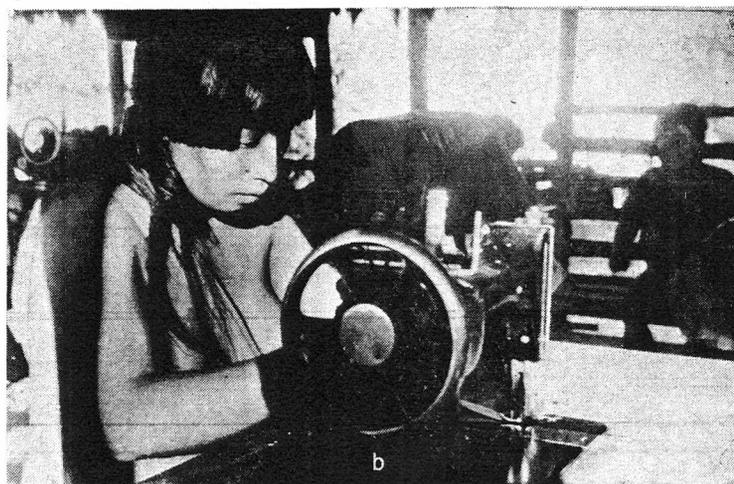
ESTAMPA 1



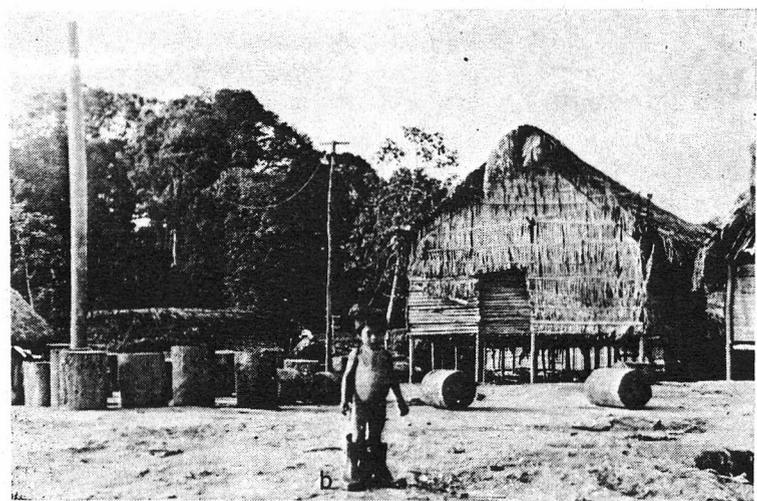
a) *Entérro*: As significativas cerimônias do despacho do defunto já não se realizam mais. O cadáver é sepultado à maneira cabocla ou nordestina.
b) *Escola*: Alunos Tiriyo, estudando Português.



- a) *Catequese*: Catequese visual. Um dos catequistas nativos explica o assunto (na ocasião, a história dos discípulos de Emaus).
- b) *Búfalos*: Vista parcial da Aldeia-Missão Tiriyo, com parte do rebanho de búfalos, adquiridos pela gentileza da FAB.



- a) *Serrador*: O grupo dos mecânicos Tiriyo conhece os motores com que trabalham. Manejam bem a serra mecânica.
- b) *Costureira*: Quase tôdas as mulheres Tiriyo jovens, hoje em dia, sabem costurar à máquina.



- a) *Limpeza do terreiro* : Uma vez por semana é feita a limpeza geral do terreiro, que é serviço das mulheres e meninas.
- b) *Terreiro* : Uma casa do tipo recente, sôbre estacas, com paredes de palha e ripas de paxiúba. Toros de paus para assentos dos homens, substituindo os antigos banquinhos talhados de uma só peça.