



CONSELHO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO CIENTÍFICO E TECNOLÓGICO

INSTITUTO NACIONAL DE PESQUISAS DA AMAZÔNIA



BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GÖELDI

NOVA SÉRIE

ANTROPOLOGIA n.º 61 - 80

1975 - 1981

2

M.G.
570.5
B1
EX 2

BELÉM — PARA — BRASIL

1981

BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI

- 61 — CORTEZ, Roberto. Diálogo cerimonial e diálogo mitológico entre os Tiriyo. Nov., 1975. 25 p.
- 62 — SIMÕES, Mário F. Nota sobre duas pontas-de-projétil da Bacia do Tapajós (Pará). Jan., 1976. 14 p., il.
- 63 — ARNAUD, Expedito; CORTEZ, Roberto; ALVES, Ana Rita. A terminologia de parentesco dos índios Gaviões de Oeste (Parketeyê) — Tocantins, Pará. Mai., 1976. 15 p., il. 1 qd.
- 64 — VELTHEM, Lúcia Hussak van. Representações gráficas Wayâna-Aparai. Jul., 1976. 19 p., il.
- 66 — RODRIGUES, Evelise & OLIVEIRA, Adélia Engrácia de. Alguns aspectos da ergologia Mura-Pirahã. Jan., 1977. 47 p., il.
- 66 — OLIVEIRA, Adélia Engrácia de. A terminologia de parentesco Mura-Pirahã. Fev., 1978. 33 p., il.
- 67 — FURTADO, Lourdes Gonçalves. Aspectos históricos e econômicos de Marapanim — Nordeste Paraense. Mar., 1978. 32 p., il.
- 68 — CROCKER, William H. Estórias das épocas de pré e pós-pacificação dos Ramkókamekra e Apâniekra-Canelas. Mar., 1978. 30 p.
- 69 — FLEMING-MORAN, Milicent & MORAN, Emilio F. O surgimento de classes sociais numa comunidade planejada para ser igualitária. Jun., 1978. 35 p., il.
- 70 — FURTADO, Lourdes Gonçalves; SOUZA, Ruth Cortez de; BERG, Maria Elizabeth van den. Notas sobre uso terapêutico de plantas pela população cabocla de Marapanim, Pará. Out., 1978. 31 p.
- 71 — ARNAUD, Expedito. Notícia sobre os índios Araweté, Rio Xingu, Pará. Dez., 1978. 20 p., il.
- 72 — OLIVEIRA, Adélia Engrácia de. Depoimentos Baniwa sobre as relações entre índios e "civilizados" no rio Negro. Jan., 1979. 31 p., il.
- 73 — BRABO, Maria José C. Palmiteiros de Muaná — Estudo sobre o processo de produção no beneficiamento do açatzel-ro. Jan., 1979. 29 p., il.

- 74 — SILVEIRA, Isolda Maciel da. Formas de aviamento num povoado pesqueiro da Amazônia. Set., 1979. 24 p., il.
- 75 — HILBERT, Peter Paul & HILBERT, Klaus. Resultados preliminares da pesquisa arqueológica nos rios Nhamundá e Trombetas, Baixo Amazonas. Maio, 1980. 11 p., il.
- 76 — VELTHEM, Lúcia Hussak van. O Parque Indígena de Tumucumaque. Out., 1980. 31 p., il.
- 77 — BRABO, Maria José Carvalho. Pescadores, geleiros, fazendeiros — Os conflitos da pesca em Cachoeira do Arari (Nota Prévia). Jan., 1981. 22 p., il.
- 78 — SIMÕES, Mário F. Coletores — pescadores ceramistas do litoral do Salgado (Pará). Mar., 1981. 26 p., il.
- 79 — FURTADO, Lourdes Gonçalves. Pesca artesanal: um delineamento de sua história no Pará. Abr., 1981. 50 p.
- 80 — GALLOIS, Dominique. Os Waiãpi e seu território. Mai., 1981. 38 p., il.

Caribe



CONSELHO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO CIENTÍFICO E TECNOLÓGICO
INSTITUTO NACIONAL DE PESQUISAS DA AMAZÔNIA
BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI

NOVA SÉRIE
BELEM — PARA — BRASIL

ANTROPOLOGIA

Nº 61

21, NOVEMBRO, 1975

**DIALÓGO CERIMONIAL E DIALÓGO MITOLÓGICO
ENTRE OS TIRIYÓ**

Roberto Cortez
Museu Goeldi

RESUMO — Trabalho sobre algumas representações sociais dos Tiriyo, um grupo Karib habitando ambos os lados da fronteira do Tumucumaque entre o Brasil e Surinam. Nesta primeira etapa, o trabalho procura articular o mito sobre a origem da mulher com uma instituição (o diálogo cerimonial). A articulação proposta tenta mostrar como a lógica que ordena as relações sociais nesse grupo indígena também parece proporcionar a reflexão sobre o diálogo mitológico, isto é, o mito sobre a origem da mulher e, a partir daí, sugere um modelo padrão para o diálogo cerimonial Tiriyo

INTRODUÇÃO

Nossa intenção orienta-se, até o momento, por uma idéia básica. Ensaieemos, na medida de nossas possibilidades atuais, estabelecer a articulação entre um elemento do sistema de representações dos índios Tiriyo, no caso o mito sobre a origem da mulher denominado por nós de diálogo mitológico, com uma ritualização institucionalizada ou uma instituição ritualizada do tribalismo sócio-cultural desse mesmo meio social indígena, no caso o **Diálogo Cerimonial** (1), na esperança de contribuir para a compreensão dessa sociedade indígena (2). Ainda que, nesta primeira etapa desta versão

(1) — A expressão **Diálogo Cerimonial** foi "introduzida por Niels Fock para descrever uma instituição similar entre os índios Waiwai, vizinhos ocidentais dos Trio", (Rivière, 1971 : 308).

(2) — A versão original do assunto objeto desta publicação foi por nós apresentada, em 1972, como trabalho de conclusão para o Curso Teoria Antropológica (Estudos de Cosmologias), ministrado pelos antropólogos Roberto Da Matta e Lygia Sigaud, do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

11.9.
col. 2

antropológica, esteja-se apenas interessado em fazer a articulação de um mito com um rito — esse comportamento "cerimonioso" tanto pode ser focalizado como um ritual como pode ser olhado como uma instituição, intensamente ritualizada — não se está pretendendo ver como "alguns viam em cada mito a projeção ideológica de um rito" (Lévi-Strauss, 1967: 267), nem tampouco se está procurando o caminho inverso no sentido de que "outros invertem a relação e tratam o rito como uma ilustração do mito" (ibid.). Pois, tanto num caso como noutro, adverte Lévi-Strauss, na maioria das vezes "postula-se, entre mito e rito, uma correspondência ordenada, ou melhor, uma homologia", embora esta "homologia não existe sempre" (ibid.).

Os Tiriyo, mencionados em Surinam sob a denominação de Trio, são um grupo de língua Karib habitando ambos os lados da fronteira do Tumucumaque, entre Brasil e Surinam. No passado, e até recentemente, espalhados em inúmeras aglomerações, tanto em território brasileiro quanto no Surinam (Frikel, 1973; Frikel & Cortez, 1972; Rivièrè, 1969), atualmente estão concentrados em pouquíssimas aldeias. Devido a situação de contato existente na área a partir da década de 60, quando passaram a ser envolvidos pelo que Frikel (1971: 22) chamava de "frente missionária", o padrão antigo de distribuição populacional alterou-se completamente, chegando mesmo a resultar em concentrações de população em três aldeias: 2 em território do Surinam e uma em território brasileiro. Habitados tradicionalmente a suas crenças cultivadas em aldeias relativamente isoladas, cujo acesso muitas vezes exigia 2 ou 3 dias de viagem, quadro no qual se inseria a instituição chamada de diálogo cerimonial, com o desenvolvimento do trabalho de catequese, que resultou na concentração populacional, aquela forma habitual de conduta mediadora entre as inúmeras e pequenas aldeias do passado parece ter entrado em desuso ou se encontrar em processo de transformação, — pelo menos no que diz respeito aos Tiriyo existentes em território brasileiro — onde tem lugar o Wanpanto.

assunto que será objeto de outro trabalho. O diálogo, conforme as observações que fizemos, parece ter sido substituído por uma outra forma de dialogar: quando se visita uma aldeia, a recepção é feita com cânticos religiosos, tanto os aprendidos em contato com os missionários protestantes de Surinam como os assimilados dos missionários católicos localizados no lado brasileiro, rezas e pregações reelaboradas pela mentalidade indígena verbalizadas por índios na qualidade de "pregadores".

DIÁLOGO CERIMONIAL

Rivière (1971: 293: 311), que tem estudado o mundo tribal Tiriýó, mostra como a estrutura política desse grupo indígena manifesta-se num sistema de diálogo cerimonial, evidenciando a importância dessa instituição para a maneira de ser "tradicional" dos Tiriýó; sobretudo até quando foi possível manter o padrão de distribuição populacional antigo, referido anteriormente. Sem, porém, vincular esse ritual com o mito da origem da mulher, tal como pretendemos fazer, cujo relacionamento reafirma a importância que assumia, no passado, aquela instituição, principalmente no que diz respeito à maneira como ela se manifestava tradicionalmente. Vamos recorrer aquele trabalho para que se possa saber em que consiste essa "cerimônia" Tiriýó, fato importante para a conexão apresentada por nós.

O diálogo cerimonial Tiriýó, que seria, de acordo com Rivière (1971: 298), "um dos poucos esquemas institucionalizados de mediação que os Trio tem", naturalmente não é, como a própria expressão sugere, uma conversação comum, uma fala corriqueira, não é exatamente o mesmo que toda e qualquer conversa cotidiana, tanto que suas formas e utilizações dizem respeito a somente certas e determinadas circunstâncias. Parecem ser três as formas de diálogo cerimonial, sendo que a diferença entre eles não seria simplesmente "uma variação observável no comportamento, mas uma distinção terminológica feita pelos próprios Trio", de tal modo

que o critério Tiriyo "para a distinção é 'strength' da fala" (Rivière, 1971: 298).

Essa maneira de se comportar e de falar seria usada "entre estrangeiros ou parentes e conhecidos" (Rivière, 1971: 301), servindo a três propósitos principais: "receber visitantes ou anunciar a chegada de alguém na aldeia, comercializar, e obter uma esposa" (ibid.). Isto porque, como parece ser mais ou menos comum a comunidades tribais relativamente isoladas, todos os estrangeiros seriam considerados com "suspeição — hostilidade misturada com medo", tendo em vista que os estrangeiros são pessoas que trazem "maldição e doença, duas coisas que estão muito intimamente associadas ao pensamento Trio", sendo o diálogo cerimonial exatamente para permitir ao estrangeiro "advogar suas boas intenções, explicar o que ele é e o que está fazendo", de tal modo que o conteúdo é uma continuada "repetição do fato de que ele (o estrangeiro) é um homem bom, é amigo, ele não é um feiticeiro, não está doente e que não traz gripe com ele" (Rivière, 1971: 301).

Quanto ao comércio, o comportamento ritualizado com sua fala correspondente teria "forte afinidade com o regateio institucionalizado das praças de mercado" (Rivière, 1971:302). A esse respeito, as primeiras impressões criadas por Frikel (1960: 7-8) sobre os Tiriyo foram assim registradas: "um traço notório no caráter dos Tiriyo é seu espírito e tino comercial. Gostam de negociar e têm verdadeira paixão por negócios que, às vezes, toma até formas de uma cobiça desenfreada". Posteriormente, preocupado em mostrar a situação desses índios "em sentido aculturativo", bem como as causas das modificações culturais em processamento, o mesmo autor — naturalmente que sem fazer menção ao fato como sendo ou não um diálogo cerimonial — apresentou um minucioso relato de alguns aspectos de duas transações comerciais do qual extraímos o que se segue:

O princípio de comércio entre os Tiriyo baseava-se no escambo, quer dizer na permuta de objetos por outros objetos com valor.

res mais ou menos padronizados. ... 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), arranjou 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 (Frikel, 1971: 94).

No que diz respeito à obtenção de uma esposa, o outro propósito que implica na realização de um diálogo cerimonial, Rivière esclarece que o casamento Tiriyó seria "a troca de mulheres, e a transferência dessa propriedade fundamental conduz a uma interminável série de prestações e contra-prestações (1969: 270), sendo que uma preferência é estabelecida para a "endogamia de aldeia, mas, de fato, por causa da alta mobilidade dentro da esfera de uma aglomeração esta é basicamente a unidade endogâmica". No caso de um homem casar com uma mulher "proximamente aparentada não há formalidade". Contudo, para um homem casando fora de sua própria aglomeração "a situação é ligeiramente diferente", pois ele tem de "obter sua esposa pelo diálogo cerimonial que ele mantém com o pai ou algum outro parente masculino da mulher". Assim, por exemplo, o pretendente estabelecerá, através desse ritual, o "preço da noiva, o lugar da residência pós-marital", etc. (1971: 303).

A esse propósito, com o cuidado de aspear a palavra lhnagem, Frikel & Cortez (1972: 54) tiveram a oportunidade de dizer que :

... no passado, existia, basicamente, liberdade de casamento, tanto dentro do próprio grupo ou subgrupo, como também com relação a outras "tribos", pois constam casamentos com elementos Wáyana, Xaráma e Kaxúyana. A exogamia era exigida somen-

te em relação às “linhagens”.... A referida exogamia de “linhagens” que, afinal, resultava na exogamia local, era a norma, porque a aldeia era formada, essencialmente, pelos membros de uma mesma “linhagem”.

DIÁLOGO MITOLÓGICO

Os Tiriýó, segundo Rivière (1969:259), não seriam “grandes contadores de mitos”. Porém, há um mito “Trio que todos os homens velhos conhecem com maior ou menor detalhe” (ibid.), dizendo respeito sobre a origem da mulher, do qual o referido autor apresenta uma pequena versão. Trata-se, sem dúvida, na simplicidade da narração Tiriýó, de uma bela estória, conforme se verá, girando em torno, principalmente, de dois personagens, um dos quais, o herói cultural, é registrado por aquele autor sob a denominação de *Pereperewa*. Frikel, por sua vez, o outro antropólogo contemporâneo estudioso do modo de ser tribal dos Tiriýó e que, de fato, tinha “mais experiência da área do que qualquer outra pessoa viva” (Rivière, 1969: 9) — da área onde habitaram e habitam os Tiriýó que estão no Parque Indígena do Tumucumaque — registra a denominação de *Pereperewa* ou também Kuyúri” (Frikel, 1960: 17). Sem, contudo, pelo menos em seus trabalhos publicados, ter apresentado uma versão, que certamente também deve ter coletado, desse mito da origem da mulher na sociedade Tiriýó. Os informantes de Rivière dizem que Kuyúri seria o equivalente Waiyana de *Pereperewa*, conforme esclareceu-me por carta com a seguinte observação: “Not, note, the Waiyana term for *Pereperewa*”. Finalmente, o autor do presente trabalho, não obstante já tenha estado entre os Tiriýó (3), infelizmente também não dispõe de um relato dessa narrativa,

(3) — Em 1971, estivemos com os Tiriýó, em território brasileiro, no Parque Indígena do Tumucumaque, na qualidade de auxiliar de Pesquisa do antropólogo Protásio Frikel, de quem recebemos o primeiro treinamento de pesquisa de campo com grupos tribais, excursão realizada sob os auspícios do Museu Paraense Emílio Goeldi e da qual também participaram e colaboraram Mariêne Frikel e Ruth Cortez. A redação “definitiva” do presente trabalho é anterior à nossa segunda permanência (fins de julho a setembro de 1975) no rio Paru de Oeste, quando obti-

a não ser ligeiras referências. Certa vez, uma índia informou-nos de que *Kuyuri* era um Tiriýó do Surinam, já falecido. Certamente, ela estava fazendo referência não ao provável herói cultural *Kuyuri*, mas a um índio Tiriýó. Embora idosa, essa mulher declarou nada saber sobre a história de *Pereperewa* e *Waraku*, apenas confirmando que *Waraku* era um peixe. Noutra oportunidade, Iyúnare — líder da aldeia do rio Paru de Oeste, onde está instalada uma Missão Franciscana, e que posteriormente se retirou para o rio Paimeru onde fez nova aldeia — usou, pelo menos aparentemente, sem fazer distinção, as palavras *Pereperewa* e *Kuyuri*. Isto não é suficiente, porém, para que possamos fazer a sinonímia, como prefere Frikel, entre *Pereperewa* e *Kuyuri*. Em todo caso, seria interessante, lembrar que os Tiriýó também costumam ter mais de um nome pessoal.

Desse modo — e até porque “não existe versão verdadeira, da qual todas as versões seriam cópias ou ecos deformados. Todas as versões pertencem ao mito” (Lévi-Strauss, 1967: 252) — o relato utilizado em nosso trabalho é a narrativa indígena, “uma versão pequena” (Rivière, 1969: 259), ouvida por Rivière (1969: 259-61) dos Tiriýó vivendo em Surinam, onde osse autor realizou seu trabalho de campo, cuja tradução apresentamos com as respectivas notas de rodapé:

Assim era *Pereperewa* (4). Ele foi pescar, foi para a beira do rio apanhar peixe (5). Não pegou nenhum. Então, pescou um e o

vemos duas versões gravadas em Tiriýó da “vida de *Porepôrewa*”, bem como a versão de uma história semelhante contada pelos Kuxúyana, igualmente um grupo Karib atualmente no Tumucumaque. Tendo sido entregue, somente em outubro, para ser publicado — portanto, após o regresso de nossa segunda estadia —, a redação permanece como estava em julho, não tendo sofrido nenhuma modificação em seu conteúdo, a não ser quanto à sua forma para atender sugestões de Galvão visando melhorá-la.

- (4) — *Pereperewa* é um herói cultural que eles imaginam estar agora vivendo no *entuhtao*, de acordo com a nota de rodapé de Rivière. Porém, a palavra Tiriýó que dispomos para o encontro do céu com a terra é *Kapuentupo* e/ou *Kapuentuhtao*.
- (5) — Noutra versão do mito o rio mencionado é o *Mukurutu*, afluente do rio *Palomeu* (*Parimã*).



jogou por cima de sua cabeça. O peixe caiu no chão e ficou se debatendo, **Pereperewa** olhou, porém, o peixe tinha ido embora. O peixe não estava mais lá. “Eu tinha jogado o peixe no chão”, disse **Pereperewa**, “eu pesquei um peixe, um **Waraku**” (6). Ouviu uma voz por detrás dele dizer, “é eu”. **Pereperewa** ficou surpreso porque era uma mulher, **Waraku**, disse “quero ver sua aldeia”. Então, eles foram e, naquele tempo, a aldeia de **Pereperewa** ficava no meio do junco **Waruma** (7).

Waraku ficou surpresa quando viu a aldeia e disse: “Onde está sua comida? Onde está sua bebida? Onde está sua casa?”

“Não tenho casa”, respondeu **Pereperewa**. “Onde, então, está sua comida?, perguntou a mulher. “Minha comida está dentro do **waruma**”, respondeu **Pereperewa** (8). “Venha comigo, já sei bastante de sua vida”, disse **Waraku**, e eles voltaram prá beira d’água. Ela disse, “espere um momento, meu pai está chegando trazendo comida, bananas, inhames, milho, batata doce, eddoes e mandioca braba”.

Quando o pai dela chegou, **Pereperewa** primeiro viu a mandioca braba. O pai de **Waraku** veio chegando, chegando, e eles viram as folhas de mandioca braba vindo à tona. O pai dela aproximou-se, chegou perto e, então, **Pereperewa** viu e correu, pois tinha visto os olhos vermelhos do grande jacaré (9) e ficou com medo. A mulher gritou “Volte. Onde você vai?” Então, a mulher pegou a canoa quando seu pai entrou nela, mas **Pereperewa** ficou distante. Então, a mulher segurou as mandiocas, cortando as raízes e botou no chão. Ela apanhou filhos de bananeiras e botou no

(6) — Um peixe “não identificado que é do tamanho de uma truta de 1/2 libra e tem pintas vermelhas no espinhaço, barbatana e rabo, freqüentemente pescado e comido” (Rivière, 1969 : 259). Penso que se trata, provavelmente, de um aracu.

(7) — *Schnosiphon* sp. A mais importante matéria-prima para a cestaria.

(8) — Seu alimento era a medula macia dentro do junco.

(9) — O Pai de **Waraku** “é um **ARIWEIME**, um jacaré gigante como uma canoa, mas que de tempo em tempo toma a aparência de uma cobra grande, **EKEIME**” (Rivière, 1969 : 260). Na carta, comentando o manuscrito deste trabalho, Rivière acrescenta a seguinte observação: **Pereperewa** tinha uma mãe, **Pareru**, uma ra. Um Informante disse que **Waraku** era a esposa de **Pereperewa**, enquanto outro informou que **Asoni**, a king vulture, era também sua esposa. Em nosso manuscrito já fazíamos a suposição de **Pereperewa** ter estabelecido descendência com **Waraku**. Parece ser facultado a alguns, conforme o status no grupo, ter mais de uma mulher: é o caso, por exemplo, do líder da aldeia de **Paimeru** que possui quatro mulheres.

chão. Aí, ela apanhou inhames, eddoes, pés de abacaxi, apanhou batatas doces, pawpaw, milho, caju; pegou todas essas coisas e botou fora. Então, o jacaré gigante andou, girando seu rabo. A mandioca foi colocada em seu rabo e ele foi embora depressa. Por isso, nós dizemos que a mandioca é o rabo da cobra, as raízes da mandioca são o rabo da cobra ⁽¹⁰⁾. Então, **Pereperewa** recebeu essas coisas; a mulher deu-as para ele ⁽¹¹⁾.

"Como posso plantá-las?" perguntou **Pereperewa**. "Desbaste um terreno para elas. Limpe um terreno para elas", respondeu **Waraku** "Certo", disse **Pereperewa** e assim plantou-as. Plantou mandioca, bananas, inhames, abacaxi, milho e todas as outras coisas em sua terra.

Foi assim que aconteceu, ele plantou as coisas que tinha recebido e elas grelaram. A mandioca, o inhame, a batata doce, abacaxi, o milho e a cana-de-açúcar, todas elas grelaram e ficaram bem crescidas. **Waraku** disse a **Pereperewa**, "Vá, cave. Vá, colha. Vá, dê uma olhada. A mandioca está crescida". Mas, **Pereperewa** não foi e **Waraku** ficou zangada com ele. A mandioca tornou-se cada vez maior e, finalmente, ela foi vê-la. Estava grande, as raízes estavam grandes, e ela a extraiu. Então, ela falou a **Pereperewa** sobre a mandioca e lhe deu instruções. Disse-lhe sobre como espremer uma mandioca. "Teça uma destas", disse, "e faça assim uma peneira". Pois, **Pereperewa** era ignorante e não conhecia nada sobre essas coisas. Então, **Waraku** disse, "Faça uma torteira das folhas da mandioca para cozinhar a mandioca". Então, ela fez uma chapa das folhas da mandioca e cozinhou a mandioca ⁽¹²⁾. Então, **Pereperewa** experimentou e vomitou. Ele comia aquilo de dentro do junco **Waruma** e, portanto, não estava acostumado. Experimentou todas as coisas. Ela fez alguma bebida e ele experimen-

(10) — "Ke aroki. Aroki significa uma longa cauda, mas também significa pênis". (Rivière, 1969 : 260).

(11) — Noutra versão a mulher também arruma um machado, uma faca e providencia fogo. Nesta versão está explicitamente estabelecido *wëiporeken toti anokanempo*, antigamente seu alimento era cozido no sol.

(12) — Embora não explicitamente declarado, é possível supor que **Pereperewa** fez a peneira e espremeu a mandioca de acordo com as instruções recebidas, mas não quis fazer a torteira e **Waraku** foi quem a fez. A íntima associação entre certas tarefas e o sexo que as realiza é bem demonstrada na seguinte história. Um missionário contou aos Trio a história de José, do Velho Testamento, na prisão, com um dispenseiro e um padreiro. Quando o Trio recontou-a, a história era a respeito de dois homens e uma mulher presos numa casa — mas quem ouviu um Trio contar sobre um homem Trio cozinhando alimento ?

to. Mas, engoliu todos os novos alimentos depressa, não estava acostumado com eles, quase vomitou também, tinha engolido sem provar. Porém, ele se acostumou comendo todas essas coisas. Parou de comer o que estava dentro do junco *Waruma*. Foi assim que aconteceu”.

DIÁLOGO CERIMONIAL E DIÁLOGO MITOLÓGICO

Como se observa, de fato, a oposição fundamental “expressada no mito é entre natureza e cultura” (Rivière, 1969: 261). Num capítulo intitulado *Natureza e Cultura*, esse autor, nessa linha de procedimento e a partir daí, manipula uma série de distinções básicas dentro de um amplo esquema de interpretação da sociedade Tiriyo como um todo, reconstituindo-a como tal, onde fica claro o fato de se guiar pela distinção “entre estado de natureza e estado de sociedade (cultura)”, desde que essa distinção “tem um valor lógico que justifica plenamente que a sociologia moderna a use como instrumento metodológico” (Lévi-Strauss, 1969: 35). Mas, sem fazer o tipo de vinculação ensaiada por nós neste trabalho. Na medida da necessidade e conveniência ao propósito deste trabalho, faremos referências e recorreremos a essas oposições, bem como a outros aspectos da organização social Tiriyo, tal como foram vistos por Rivière, e também por Frikel, além de informações adicionais nossas.

No momento, para o que aqui nos interessa, comecemos por notar que, ao contrário de certos mitos — como, por exemplo, o mito Apinajé do sol e da lua, tanto na versão colhida por Nimuendajú (1956:120-4), como no relato gravado por Matta (13) —, na narrativa Tiriyo falando sobre a origem da mulher estamos na presença de duas entidades de ordens distintas *Pereperewa* e *Waraku* não pertencem, ou pelo menos não pertenciam, a uma mesma dimensão do mundo real classificatório Tiriyo. Com efeito, *Pereperewa* é um herói cultural o qual, para usar as próprias expressões de

(13) — Em 1972, ouvi do próprio Roberto Da Matta o relato gravado por ele.

Rivière (1969:261), "estava vivendo num estado de natureza, sem cultivar alimento, fogo e artefatos". Por isso mesmo, trata-se, como a própria narrativa confirma, de um índio Tiriyo, um personagem indígena, *um ser Tiriyo*, um ancestral indígena Tiriyo. Talvez mesmo, quem sabe, o primeiro homem Tiriyo, como insiste Frikel (1960:17): "o primeiro homem e ancestral dos Tiriyo"; as poucas informações que dispomos indicam que os Tiriyo realmente se consideram descendentes de *Pereperewa*; do mesmo modo, Rivière disse-nos que todos os Trio são descendentes de *Pereperewa* (14). Ele é um personagem mítico diferente do outro com quem conversa. *Pereperewa* já aparece vivendo na natureza, surge logo pertencendo ao domínio da natureza que constitui o seu cotidiano. Como parece, aliás, ser mais ou menos característico dos heróis culturais, *Pereperewa* aparece e não se tem explicação, no relato do mito, para a sua aparição. Nesse sentido, como inclusive ele já tem presença assegurada no mundo tribal Tiriyo, poder-se-ia mesmo supor que ele seja anterior a todos os seres Tiriyo, embora ainda não possamos dizer com certa segurança que ele seja anterior a todos os seres do mundo Tiriyo. *Waraku*, ao contrário não fazia parte da mesma ordem de seres, da mesma ordem de entidades, do mesmo nível de categorias da qual participava o herói cultural do mito. Ela não era um índio Tiriyo, não era ainda um ser Tiriyo.

Além de serem distintas, duas entidades que não faziam parte da mesma ordem, os dois personagens não se conheciam. Pelo relato da estória, *Pereperewa* conhecia, por exemplo, peixes, tanto que teria ido pescar, mas não conhecia *Waraku* como e enquanto mulher. Eram dois estranhos que se defrontavam pela primeira vez. Pode-se dizer, dois seres em oposição e, por isso mesmo, precisando, tendo em vista as implicações do encontro, estabelecer um relaciona-

(14) — No segundo semestre de 1974, mandei a Rivière, em Oxford o borrão datilografado deste trabalho, tendo recebido, em fevereiro de 1975 sua carta com comentários sobre o mesmo — bem como algumas informações, ainda não publicadas por ele, sobre *Pereperewa* —, cuja alusão fazemos referência nesta publicação.

mento em face do inesperado/esperado encontro, necessitando interagir, necessidade muito mais premente porque não se conheciam antes.

Outro aspecto importante da situação é a de que, realmente, estamos na presença de uma situação de troca. *Pereperewa* retira *Waraku* da água, ou mais precisamente da água do rio — a "água terrestre (ou mais corretamente a água subterrânea) tem qualidades criativas" (Rivière, 1969:265) para os Tiriyo — concedendo-lhe a possibilidade de se transformar em mulher, reconhecendo-a como mulher, dando-lhe a vida. Como sabemos, o "nascimento, claro, ocorre, através da mulher, mas simbolicamente através da água como toda criação; a associação é bem clara" (Rivière, 1969:264). Com efeito, é a água subterrânea que teria qualidades criativas no sistema de representações dos Tiriyo, pois a água "celestial tem qualidades destrutivas" (Rivière, 1969:265). Certa vez, estávamos na aldeia do Iyúnare, no rio Paimeru, mas necessitamos ir a "aldeia da Missão", numa distância de cerca de 17 km, o que foi feito de Unimog — pois um Frei tinha vindo a Paimeru rezar Missa —, para ver se o oficial-médico da FAB, cujo avião havia chegado, tinha alguma medicação para baque: Ruth, de manhã cedo, havia caído de cima de um tronco, batendo a nuca, o que era motivo de preocupação para todos.

Conseguido o remédio, o retorno a Paimeru deveria ser feito à pé. Não conseguimos convencer nenhum Tiriyo como companhia. O céu estava escurecendo, ameaçando uma chuva torrencial com trovoadas. Explicaram-me que era Kureta viajar com chuva que ameaçava cair. Várias vezes exclamaram: Konopo ! Kureta ! (Chuva ! Não presta !). Afinal, por intermédio de um Frei, um índio Kaxuyána fez o percurso comigo, juntamente com sua mulher Tiriyo e uma filha pequena no colo e conseguimos chegar antes de anoitecer. A ida da mulher Tiriyo, apesar de ameaça de chuva torrencial, pode ser explicada pela necessidade de dar um recado a Iyúnare a propósito da discussão sobre o casamento de uma sua "neta".

Em troca, *Pereperewa* recebe de *Waraku* coisas desconhecidas por ele, aprendendo a cultivá-las: banana, inhame, mandioca, etc. Recebe, em resumo, *cultura*, sendo que como no mito "não apenas a primeira mulher (um peixe) mas também cultura veio da água" (Rivière, 1969:264). Nesse sentido, poder-se-ia mesmo dizer que a primeira mulher, nasce, simbolicamente, inserida num contexto definido como de troca.

Não apenas a primeira mulher nasce inserida num contexto definido como sendo de troca, não somente o primeiro ser *Tiriyó* do sexo feminino é conseguido como parte de uma troca. Em geral, qualquer mulher casável, conforme vimos anteriormente, faz parte de um processo de troca de mulheres, mas também de prestações e contra-prestações. Para um homem, a exemplo do que parece acontecer com *Pereperewa*, vivendo só e precisando estabelecer descendência, sem, por isso mesmo, poder recorrer à endogamia de aldeia, restava-lhe obter uma mulher fora de sua aglomeração, o que exigia a realização de um diálogo cerimonial com o pai da moça ou outro parente masculino.

Em síntese, o herói cultural, no caso *Pereperewa*, aparece, sendo seu aparecimento explicado somente a partir das coisas que passam a acontecer em consequência de suas ações: faz aliança com a *natureza*, retirando o peixe da água, concede vida a *Waraku*, provavelmente casa com ela, e estabelece reciprocidade trocando coisas, pois ele não tem descendência e precisa estabelecê-la, ao mesmo tempo que anuncia, recebe e explica a presença de um estrangeiro na aldeia.

CONCLUSÃO

Lançando mão de uma verbalização mitológica e de um comportamento institucional essencialmente ritualizado parece ser possível mostrar que a lógica ordenadora das relações sociais dos *Tiriyó* seria quase que praticamente a mesma lógica que se atualizaria naquele mito ou, caso se prefira, que a lógica que atualiza aquele comportamento cerimonial seria a

mesma que proporciona a reflexão sobre o diálogo mitológico, uma vez que estamos apresentando apenas a primeira etapa do trabalho, ou seja, a articulação entre um mito e um rito tomada como ponto de partida para mostrar o caráter social das representações. Como vimos pela conversação mantida entre os dois personagens do mito em questão, todos os três propósitos, em razão dos quais a instituição ritualizada torna-se uma exigência crucial, parecem ser concretizados no encontro de *Pereperewa* com *Waraku*. Trata-se, simultaneamente, o que é muito expressivo, de receber, anunciar e explicar a chegada de alguém na aldeia, a presença da mulher na sociedade Tiriyo, os dois atores realizam uma troca e, do mesmo modo, dar-se-ia a obtenção de uma esposa na presença de seu pai. Significa dizer, por outras palavras e como suposição básica deste trabalho, que o modelo "ideal" de diálogo cerimonial que todo Tiriyo estaria, em geral, na expectativa de realizar, seria uma conversa formalizando um encontro ritual no qual se concretizassem, pelo menos, três propósitos principais: anunciar a chegada de um estranho na aldeia, realizar uma transação comercial e obter uma esposa, exatamente os três objetivos que parecem caracterizar o encontro de *Pereperewa* com *Waraku*. Toda vez que fosse possível a um Tiriyo realizar esses três objetivos, ele estaria concretizando uma expectativa de comportamento característica de seu modo de ser tribal, e, desse modo, renovando e atualizando o encontro de *Pereperewa* com *Waraku*: o modelo padrão de diálogo cerimonial dos Tiriyo. A vinculação do mito com a instituição pareceria, então, ter alguma consistência. De um lado o mito verbalizaria as implicações dessa instituição na vida cotidiana de uma expectativa de comportamento — "ainda que retrospectivos, os mitos têm atualidade viva. Não se trata de contos fantásticos nem do relato de um passado morto. Estão vivos, no sentido de que continuam governando a vida social dos indivíduos" (Royal Anthropological, 1971:260) —, e de outro, aquele modo habitual de conduta institucionalizada pareceria ritualizar os propósitos do diálogo mitológico.

Poder-se-ia ir um pouco mais longe e arriscar algo mais. Como se sabe, os homens parecem viver num universo simbólico (Beattie, 1971: 19), pelo menos em grande parte ou intensamente simbólico, de modo que as instituições sociais participariam "ao mesmo tempo, de sistemas de ação e de sistemas de idéias" (Ibid. 49-50). Então, tendo em vista o caráter "simbólico essencialmente expressivo do ritual" (Ibid., 241), uma alternativa interessante seria, de fato, olhar o ritual como "formas de enunciados simbólicos que tratam da ordem social" (Leach, 1972:37) ou, no dizer de Matta (1974: 12), "modo de 'dizer alguma coisa' sobre a estrutura social", desde que a vida social seria "baseada em convenções e símbolos, todas as ações sociais são realmente atos rituais ou atos provindo de uma ritualização" (Ibid., 17). Nessa linha de procedimento e considerando-se a articulação sugerida neste trabalho, tornar-se-ia possível propor o seguinte: se a ordem social, da qual naturalmente o ritual faz parte, tem muita coisa a dizer sobre o mito, no caso específico em questão isto parece se verificar por meio dessa instituição ritualizada chamada de diálogo cerimonial; por outro lado, o caminho inverso também seria possível na medida em que o mito, isto é, o diálogo mitológico Tiryó, teria alguma coisa a dizer sobre a ordem social, mas por intermédio do ritual, ou seja, do diálogo cerimonial. Quando se conta o mito, estar-se-ia, por assim dizer, atualizando o cerimonial, e quando se faz o cerimonial estar-se-ia atualizando e renovando o mito, na medida em que ambos estariam referidos à ordem social. Com efeito, embora o esquema referencial deste parágrafo ainda esteja incompleto, decompondo-se, apenas por razões analíticas, a sociedade Tiryó em três níveis, a ordem social, o ritual e o mito, passaríamos a ter:

Classificação social	Diálogo cerimonial	Diálogo mitológico
idade	obter uma mulher	obter uma mulher
conexão genealógica	troca	troca
residência	receber um estranho	receber um estranho

Na classificação social feita pelo Tiryó, todos os três elementos destacados aqui, idade, conexão genealógica e re-

sidência, são critérios levados em consideração e que acabam resultando em casamento. De fato, segundo o próprio Rivière, (1969:62), seriam três os fatores que um Tiriýó "leva em consideração para ordenar seu mundo social: conexão genealógica, residência e idade", sendo que os dois primeiros são diferenciados do último critério porque "recebem reconhecimento público e verbal, expressados nos termos **itipimé** e **imoiti** respectivamente" (ibid.), enquanto que o fator idade não se manifestaria "ao nível da linguagem, somente emergindo como um método delitescenscente de classificação" (ibid.).

Retornando ao objetivo específico deste trabalho, a articulação entre os dois diálogos, tomada como ponto de partida para considerações posteriores, ainda temos a dizer o seguinte. Tanto seria procedente, aos olhos de *Perēperēwā*, considerar *Waraku* como uma estrangeira, como dissemos no início, que ela, a primeira mulher, "foi pintada de vermelho" (Rivière, 1969:266), pois "o vermelho (tamire) está associado com proteção contra espíritos" (ibid.), tendo em vista que ambos, "estrangeiros e inimigos, são normalmente suspeitos de bruxaria" (1971: 296), de tal modo que para os Tiriýó toda a doença e morte "é o resultado de feitiçaria" (ibid. 297). Então, *Waraku* foi pintada de vermelho e lhe foi dada a oportunidade de se explicar, de declarar suas boas intenções, o que o relato do mito acentua através de suas ações, dando aos Tiriýó, após ter sido reconhecida como mulher, mandioca, banana, inhame, milho, batata doce, ensinando *Pereperewa* a cultivá-las. Ao ser pintada de vermelho ela teria ficado imune aos espíritos. Com efeito, numa passagem de um de seus trabalhos Rivière (1969: 34) esclarece que os espíritos "são incapazes de verem objetos coloridos de vermelho e que o cheiro da tinta vermelha é repugnante para eles" (os espíritos). Além do mais, foi mencionado anteriormente que os dois personagens do mito encontram-se, um diante do outro, na situação de dois estranhos. Contudo, colocando-se o encontro em termos do herói cultural, do ponto de vista de *Pereperewa* ele se vê, repentinamente, em face de um estranho. Por essa razão, *Waraku* é, também, olhada com suspei-

ção. Embora, aparentemente, tudo pareça ocorrer sem suspeição, sem hostilidade e sem medo, na verdade não é somente assim, não obstante seja também assim. Se a maneira como estamos encarando a situação for procedente, o processo interativo verificado entre os dois atores é marcado por expectativas, sentimentos e atitudes que se complementam, mas que também se contradizem. A interação estabelecida tanto ocorre para aproximá-los como contribui para afastá-los: é um processo contraditório.

Realmente, parece que o encontro contém duas características importantes, entre outras, tipificando um padrão de comportamento por parte de *Pereperewa*, que é um ser *Tiriyó*: hostilidade e hospitalidade. E isto porque *Waraku* era uma desconhecida e, conseqüentemente, uma estrangeira. Na própria narrativa há momentos parecendo sustentar isso. A surpresa de *Pereperewa*, quando o peixe resulta em mulher, não parece ser, única e exclusivamente, provocada pelo próprio processo de transformação, isto é, com o processo de transformação em si mesmo: com a mudança como e enquanto processo. Ela pode, por certo, ser isso, mas não apenas isso. Poderia ser a surpresa diante daquilo que resulta dessa alteração. Trata-se da surpresa, do espanto provocado pelo fato da transformação colocar *Pereperewa* em confronto direto com algo que ele desconhece, um ser desconhecido, de alguém que lhe é estranho em seu cotidiano, algo que ele ignora e, por conseguinte, em relação ao qual a desconfiança se impõe, sobretudo por causa da necessidade de passar a conviver com esse alguém que não conhecia. Ainda que possa parecer óbvio, há necessidade de enfatizar o comportamento de *Pereperewa*, de sua ansiedade e relutância — quando o pai de *Waraku* aparece ele corre procurando se esconder —, não obstante aceite, logo no início, após seu espanto, sem constrangimento, a presença da mulher. Precisariamos, então, salientar: em primeiro lugar, estamos falando da conveniência entre suspeição e confiança, hostilidade e tradição de hospitalidade e tradição de hospitalidade, relutância e aceitação, tentando enfatizar, com igual intensidade, esses dois

traços e não somente um dos dois; em segundo lugar, noutras passagens da estória, além daquela já mencionada, *Pereperewa* não é sempre hospitaleiro e solícito, revelando que, ao mesmo tempo em que aceita a presença de *Waraku*, ele também não aceita, sem nenhuma desconfiança, relutância, suspeição e hostilidade, o comportamento da mulher para com ele — depois que *Pereperewa*, a mando de *Waraku*, plantou mandioca, banana, inhame, milho, enfim todas as coisas recebidas da mulher, *Waraku* ficou zangada porque ele não estava procedendo exatamente como ela ensinava; não ia olhar o roçado, não estava dando a devida atenção à roça, embora tivesse sido ensinado como proceder. Por conseguinte, estamos na presença de um processo de familiarização que exige suspeição e confiança, hostilidade e hospitalidade, relutância e aceitação, característico da ansiedade Tiriyo ao entrar em relações com estranhos, com a relutância de *Pereperewa*, ao fugir com a chegada do pai da mulher, em penetrar nas trocas do parentesco. Apreciando o comportamento Tiriyo, revelando sua representação antropológica sobre essa sociedade, Frikel pronuncia-se dizendo "no começo da convivência, mostram, geralmente, uma certa dose de retraimento e desconfiança, a qual, porém, já depois de poucos dias, cede lugar a um comportamento muito amigável" (1960: 8). Noutra passagem acrescenta "outrossim, os Tiriyo me parecem um povo de boa índole e geralmente pacíficos. Os grupos acessíveis não são diretamente agressivos" (*ibid.*, 7).

Contudo, não se deve deduzir do que está sendo dito e de passagens anteriores usadas para se estabelecer as ligações ensaiadas que os Tiriyo levariam suas vidas acovardadas com o medo. Na verdade, o contrabalanço para "isolamento e hostilidade é a tradição de hospitalidade, comércio e a mais periódica aceitação de interdependência que é revelada na dança festiva" (Rivière, 1969: 271), fazendo referência a uma festa parcialmente descrita por Figueiredo (1961). Não apenas isso, mas o próprio diálogo cerimonial pareceria emergir também em decorrência do fato de que "o quadro da sociedade Tiriyo como consistindo de uma série de comunidades de al-

deias introvertidas e isoladas" (Rivière, 1969: 271) (15). Quer dizer, quanto mais isoladas, quanto mais introvertidas, tanto maior, em certo sentido, a necessidade de conversar, de dialogar, de um diálogo que exige um ritual, de um diálogo cerimonial para anunciar a presença de um estrangeiro e de novidades, realizar uma transação comercial e obter uma esposa, entre aldeias isoladas e introvertidas. E isso parece estar presente, como tentamos mostrar, no encontro de *Pereperewa* com *Waraku*, onde o primeiro personagem estava sozinho, isolado e introvertido, voltado sobre si mesmo, hostil, mas, por outro lado, também querendo mostrar uma tradição de hospitalidade como compensação da hostilidade.

Com a participação de *Pereperewa* não significaria, simplesmente, que *Waraku* tenha, simbolicamente, conquistado a existência de ser mulher. Com essa troca torna-se possível o ingresso, como já vimos, numa nova ordem, a *Cultura*. *Pereperewa*, por sua vez, passa a pertencer, definitivamente, depois de ter permitido o ingresso na cultura, à *Natureza*. Com efeito, conforme nota de rodapé de Rivière (1969: 259), *Pereperewa* é um herói cultural "que eles imaginam estar agora vivendo no *enihtao*" (horizonte). E o horizonte, segundo o esquema de oposições construído por esse autor para analisar a sociedade Tiryó como um todo, pertenceria ao domínio da *Natureza* em oposição à terra que estaria na *Cultura*.

Sob a aparência de uma troca que, de fato, parece ter se verificado, *Pereperewa* provavelmente poderia ser considerado, conforme insiste Friel (1970: 17), como uma espécie de

(15) — É preciso esclarecer que nos trabalhos de Rivière, pelo menos os que conhecemos, a situação de contato provocando a concentração populacional dos Tiryó em pouquíssimas aldeias, e até num só, como aconteceu com relação aos Tiryó do lado brasileiro da região do Tumucumaque, e mesmo em Surinam, não está presente em suas cogitações. Seus trabalhos deixam em suspenso isso, porque em seus propósitos tal situação está fora das tentativas que faz para reconstituir, socialmente, a sociedade Tiryó tal como seria antes da concentração populacional resultante do contato, a qual, de fato, estava espalhada em inúmeras aldeias, tanto no território brasileiro, como no território de Surinam.

“ser supremo”: “os Tiriyo possuem a crença num ser supremo, denominado *Pereperewa* ou *Kuyúri*”. Em todo caso, precisaríamos saber o que significa realmente a expressão “ser supremo” e, conseqüentemente, o que significa crer num “ser supremo” no universo Tiriyo, ainda que se saiba, como diz um missionário, que ele teria feito o céu e a terra. Essa afirmação, contudo, não contradiz o fato de termos referido o encontro dos dois personagens como sendo uma situação de troca, na qual *Pereperewa* proporciona a vida a *Waraku* e dela recebe uma série de coisas. Aliás, talvez seja melhor dizer que juntos, mas, com a iniciativa de *Pereperewa*, eles teriam promovido, ou melhor dizendo, o encontro intencional promove a passagem da natureza para a cultura.

O encontro, na realidade, parece ser, de certo modo, movido por *Pereperewa*. Numa troca direta como a que se verificou, os agentes, para que a troca se concretize, necessitam: em primeiro lugar, que se dê o encontro face a face; em segundo lugar, que os agentes da troca tenham necessidades complementares no sentido de que um possua algo em excesso e esteja em falta de algo, de tal modo que, respectivamente, o outro ator está numa situação de escassez daquilo e em abundância disto; em terceiro lugar, que um tome a iniciativa de propor a troca, o que significa sair em busca da possibilidade de trocar, de procurar a troca. No caso, *Pereperewa* “acidentalmente” é quem toma a iniciativa, pois, conforme o relato do mito, ele foi para a margem do rio pescar, o que equivaleria dizer: foi criar alguma coisa. Com sua participação intencional é que, simbolicamente, através da água nasce a primeira mulher (um peixe). Portanto, só a partir da iniciativa de *Pereperewa*, fazendo com sua participação criativa que a primeira mulher nascesse, é que ele passou a receber alimentos dos quais, podemos dizer, precisava, assim como *Waraku* necessitava da vida que lhe é concedida. Por essa razão dissemos antes que se trataria, em certo sentido, de um encontro inesperado/esperado.

Sendo isso possível, parece, provisoriamente, que *Pereperewa*, ou como prefere Frikel, *Kuyúri* é o criador dos ho-

mens, mas também o primeiro homem e ancestral dos Tiriyo" (1960 : 17), não obstante deva-se realmente reconhecer que "não é fácil definir, com exatidão, este personagem" (Frikel, 1960 : 17). Nesse sentido, poder-se-ia considerar *Pereperewa* como o herói "benfeitor que, enquanto vivia neste mundo como um dos Tiriyo, inventou e lhes ensinou uma série de elementos culturais" (Frikel, 1960 : 17), contando, muitas vezes, com a colaboração de *Waraku*, conforme pensamos, tendo em vista o relato do mito.

Por outro lado, falando sobre o cosmos Tiriyo, por exemplo, Rivière (1969 : 264) esclarece que "o céu e água encontram-se no horizonte, no *entuhtao*, o qual é a fonte de ambos, de água e céu, mas também o reservatório da alma matter (amore)". Em Frikel, por sua vez, encontramos que "*Pereperewa* é o velho do céu (Kapú-tamu) que fez o mundo" (1960 : 17). Conseqüentemente, diríamos, ao que tudo indica, existirem fortes indícios de que *Pereperewa* seria uma entidade por demais importante, senão a mais importante entidade Tiriyo. Tanto que agora está vivendo no *entuhtao* (horizonte). Ao contrário do que se verifica com a alma de qualquer pessoa Tiriyo falecida, as "almas do departed (amorempa)" (Rivière, 1969 : 265), pois, como sabemos e Rivière confirma, "a alma do falecido retorna para leste do *entuhtao*" (1969 : 264). *Pereperewa*, contudo, mora agora no próprio *entuhtao*, no próprio horizonte, exatamente no ponto onde se dá o encontro do céu e da água e que seria o reservatório da alma matter (amore), porque, segundo tudo indica, não se trata de um Tiriyo qualquer, de uma entidade de importância menor, sendo que, para tentar corroborar o raciocínio que estamos esposando

... a oposição entre céu e água existe na oposição de morte para nascimento. Enquanto a alma do recém-nascido chega através da água, a alma do falecido retorna para leste do *entuhtao* por um caminho através do céu, na direção em que a lua viaja (Rivière, 1969 : 264).

Até aqui, supomos ser possível conjecturar que *Pereperewa* parece ser um mediador entre *Natureza* e *Cultura*.

Para finalizar, ainda que correndo um sério risco, gostaríamos de arriscar mais um pouco. Provavelmente, ele estaria situado no começo daquelas oposições mencionadas, de tal maneira que ele seria, em última análise, não apenas benfeitor, como fala Frikel, mas, talvez, o herói cultural por excelência, o herói cultural de inúmeras coisas, um conceito abstrato bastante complexo, bem mais complexo do que apresentamos aqui, como reconhece Rivière (16). Em todo caso, poder-se-ia sugerir que ele seria um ser a partir do qual parecem ter resultado muitas das oposições construídas por Rivière para interpretar globalmente a sociedade Tiriyo, quando a olha sob a ótica da distinção entre natureza e cultura. Assim, para citar algumas dessas distinções sintetizadas na oposição maior entre a natureza e cultura, teríamos "fora/dentro, permanente/efêmero, espíritos/pessoas, morte/nascimento, céu/água, entuhtao/terra, alma/corpo, acima/abaixo, desconhecido/conhecido" (Rivière, 1969: 262-3/8).

Seria conveniente não esquecer estar *Pereperewa* exatamente no *entuhtao*, ponto que seria o reservatório da alma matter (amor). E a propósito disto um informante Tiriyo falou a Rivière sobre o problema da concepção declarando:

Há uma common soul de cujo reservatório um indivíduo extrai sua própria alma, AMORE. No princípio, o herói cultural, *Pereperewa*, criou esta alma common e sobre a cabeça do primeiro homem colocou um órgão masculino espiritual sobre o qual ele então fez uma mágica soprando que fez com que a alma viajasse para baixo através do homem para o penis (1969: 63).

Quer dizer, *Pereperewa*, como se observa, criou a alma matter (amor), a qual também está no *entuhtao*, onde está igualmente o seu próprio criador, e é exatamente desse lugar que cada indivíduo obtém sua própria alma. Frikel, por sua vez, considera que

(16) — Na carta mencionada, Rivière sugere que ele seria uma espécie de conceito abstrato que operaria como uma "teoria causal".



O Tiriýó crê na existência de um elemento espiritual e imortal no homem que poderíamos chamar de alma, mas é mister apontar que o conceito filosófico cristão de alma não é idêntico ao do indígena. Alma, para o Tiriýó não é um princípio puramente espiritual e imaterial e sim uma pessoa, um espírito dotado não só das nossas próprias faculdades mentais, mas também de um corpo material, embora muito sutil ou quase espiritual (o esoterismo hodierno chamaria a isso um corpo astral). Este espírito-pessoa é que encarna e desencarna, mas sempre continua existindo (Frikel, 1960 : 18).

Preferiríamos dizer que os Tiriýó tem em *Pereperewa* um herói cultural, o qual, além de ser um ser Tiriýó também seria um ser do mundo Tiriýó, uma entidade de dupla personalidade, cuja aparição, como se constata no relato do mito, só é explicada a posteriori e que, assim como apareceu, "desapareceu" e estaria, vivendo no horizonte. Se quisermos usar, em termos desse herói cultural, algumas das oposições apontadas anteriormente com relação ao problema natureza e cultura, diríamos que *Pereperewa* está fora, é permanente — tanto que ele só responde para as rochas pois as árvores são efêmeras e falando com elas ele se tornaria efêmero —, está acima, mora no horizonte, é desconhecido. Parece ter retornado à natureza depois de ter proporcionado o ingresso tribal na cultura.

AGRADECIMENTOS

Aos antropólogos Eduardo Galvão, Roberto da Matta, Peter Rivière e Alan Campbell que tiveram a gentileza de ler o manuscrito e fazer comentários. A Ana Rita Pereira Alves (Auxiliar de Pesquisa) e Ruth Cortez (estagiária) por terem revisto a tradução do mito, como também por esta última ter realizado outras tarefas.

SUMMARY

Social representations of the Tiriýó Indians, a Karibbean group located at the Tumucumaque range, bordering Brasil

and Surinam. In this first stage of the work the author tries to put plainly a myth concerning the origin of the women and its translation on nowadays ritual. In other terms, the Tiryó ceremonial and its tribal expression, of what could be called a "Cerimonial" or ritual dialogue. A pattern is suggested.

BIBLIOGRAFIA CITADA

BEATTIE, John

1971 — *Introdução à antropologia social*. S. Paulo, Ed. Nacional. 334 p.

FIGUEIREDO, Napoleão

1961 — A festa dos "coletores" entre os Aramagóto. *B. Mus. Pa. Emílio Goeldi*, Belém, n. sér. *Antróp.*, 15. 19 p. 4 est.

FRIKEL, Protásio

1960 — Os Tiryó (notas preliminares). *B. Mus. Pa. Emílio Goeldi*. Belém, n. sér. *Antróp.*, 9. 19 p. 9 est.

1971 — Dez anos de aculturação Tiryó: 1960-70. *Publ. Avuls. Mus. Pa. Emílio Goeldi*, Belém, 16. 112 p. il. 4 est.

1973 — *Os Tiryó; seu sistema adaptativo*. Hannover, Kommissionsverlag Munstermann-Druck. 323 p. il.

FRIKEL, Protásio & CORTEZ, Roberto

1972 — Elementos demográficos do alto Paru de Oeste, Tumucumaque Brasileiro. *Publ. Avuls. Mus. Pa. Emílio Goeldi*, Belém, 19. 103 p.

LEACH, Edmund

1972 — *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*. Paris, Maspero, 399 p.

LÉVI-STRAUSS, C.

1967 — *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 456 p.

1969 — *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires, Paidós. 575 p.

MATTA, Roberto da

1974 — "Constraint and licence: a preliminary study of two brazilian national rituals". In: Wenner-Gren Foundation

for Anthropological Research, Secular rituals considered: prolegomena toward a theory of ritual, ceremony, and formality. New York, 29 p. (Burg Wartenstein Symposium n.º 64).

NIMUENDAJÛ, Curt

1956 — Os Apinayé. **B. Mus. Pa. Emilio Goeldi**, Belém, 12. 150 p.

RIVIÈRE, Peter

1969 — **Marriage among the Trio**. Oxford, Clarendon Press. 353 p.

1971 — The political structure of Trio Indians as manifested in a system of ceremonial dialogue. London, Tavistock.

**ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE OF
GREAT BRITAIN AND IRELAND**

1971 — **Guia prático de antropologia**. S. Paulo, Cultrix. 431 p.

Aceito para publicação em 27/10/75



CORTEZ, Roberto. Diálogo cerimonial e diálogo mitológico entre os Tiriyo. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi.** Nova série: **Antropologia**, Belém (61):1-25, nov. 1975.

RESUMO: Trabalho sobre algumas representações sociais dos Tiriyo, um grupo Karib habitando ambos os lados da fronteira do Tumucumaque entre o Brasil e o Suriname. Nesta primeira etapa, o trabalho procura articular o mito sobre a origem da mulher com uma instituição (o diálogo cerimonial). A articulação proposta tenta mostrar como a lógica que ordena as relações sociais nesse grupo indígena também parece proporcionar a reflexão sobre o diálogo mitológico, isto é, o mito sobre a origem da mulher e, a partir daí, sugere um modelo padrão para o diálogo cerimonial Tiriyo.

CDU 398.2(811=082) 572.9(811=082)

CDD 398.3509811 572.9811

MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI